

Formen der javanischen Pilgerschaft  
zu Heiligenschreinen

Dissertation  
zur  
Erlangung des Doktorgrades  
der  
Geowissenschaftlichen Fakultät  
der  
Albert- Ludwigs- Universität Freiburg i. Br.

vorgelegt von  
Klaus Fuhrmann  
aus Bad Hersfeld  
2000

Referent: Prof. Dr. Seitz

Koreferent: Prof. Dr. Käser

Dekan: Prof. Dr. Behrmann

Tag der Beschlussfassung des Promotionsausschusses: 10.5.2001

# INHALT

Verzeichnis der Illustrationen.....	VI
Vorwort und Danksagung.....	IX
1 EINLEITUNG.....	1
1.1 Die Erforschung des Pilgerwesens.....	1
1.2 Theoretische Perspektiven.....	2
1.2.1 Das theoretische Modell von Victor Turner.....	2
1.2.2 Turner-Kritik und neuere Ansätze.....	8
1.3 Schriftliche Quellen.....	12
1.4 Zielsetzungen und Textgestaltung.....	18
1.5 Orthographie, Zitierweise und Personennamen.....	20
1.6 Feldforschungsgeschichte.....	21
2 JAVA: EINE EINFÜHRUNG IN GESCHICHTE UND KULTUR .....	27
2.1 Historischer Überblick.....	28
2.2 <i>Kejawen</i> -Weltbild und Handlungsprinzipien.....	36
2.3 Javanische Traditionen in der modernen Welt.....	41
3 GRUNDLAGEN DES HEILIGENKULTES .....	47
3.1 Vorstellungen über die jenseitige Welt .....	47
3.1.1 Geistervorstellungen.....	47

3.1.2 Tod, Ahnen und der Verbleib der Seele.....	53
3.1.3 Die Rolle der Vorfahren .....	55
3.2 Rituale der Pilgerschaft .....	59
3.2.1 Das <i>slametan</i> : Ein rituelles Festmahl .....	59
3.2.2 <i>wayang kulit</i> Das javanische Schattenspiel.....	63
3.2.3 <i>nyekar</i> : Blumenopfer für Geister, Ahnen und Heilige.....	64
3.2.3.1 Darbringung der Blumen.....	65
3.2.3.2 Symbolik.....	68
3.2.4 Rituale der Dorfgemeinschaft.....	70
3.3 Rituelle Spezialisten .....	74
3.3.1 <i>juru kunci</i> : Wächter des Schlüssels .....	74
3.3.2 Wissende Alte, Geistermedien und Paranormale .....	86
3.4 Heiligkeit und Machtgewinn.....	89
3.4.1 Der Machtbegriff .....	89
3.4.2 Wege zu Macht .....	92
3.4.3 Heilige ( <i>wong sakti</i> ) .....	99
4 PILGERSCHAFT UND HEILIGENKULT AUF JAVA.....	104
4.1 Glaubensvorstellungen über Heiligenschreine.....	104
4.2 Lage und Erscheinungsbild von Heiligenschreinen.....	111
4.3 Verhaltensnormen an Heiligenschreinen .....	118
4.4 Kalendersysteme und ihre Anwendung im Rahmen der Pilgerschaft.....	125
4.5 Pilger und ihre Motive.....	133
4.6 Wege von Erfolg und Misserfolg.....	148
4.7 Politische Dimensionen des Heiligenkultes .....	158
4.7.1 Vom Umgang mit der politischen Gefahr: Das Grab von Sukarno.....	171

4.7.2 Legitimierung politischer Herrschaft: Das Mausoleum der Suhartos.....	178
4.8 Pilgerschaft zu Heiligenschreinen als Gegenstand der öffentlichen Diskussion .....	185
5 FALLBEISPIELE .....	193
5.1 Gunung Kawi .....	193
5.1.1 Einführung.....	193
5.1.2 Legenden.....	194
5.1.2.1 Die Legende von Mbah Djoego und Imam Soedjono .....	194
5.1.2.2 Die Legende von Ong Hok Liang .....	199
5.1.3 Das Dorf Wonosari und seine heiligen Stätten.....	201
5.1.4 Organisationsstruktur und Verwaltung der Pilgerstätte .....	206
5.1.5 Die Ziele der Pilgerschaft .....	209
5.1.5.1 Makam Mbah Djoego und Imam Soedjono.....	209
5.1.5.2 Das Haus von Imam Soedjono (Padepokan Imam Soedjono).....	214
5.1.5.3 Die Chinesischen Tempel .....	216
5.1.5.4 Sumber Manggis .....	221
5.1.5.5 Sumber Urip.....	224
5.1.5.6 Pesanggerahan Mbah Djoego di Klopo Pang.....	225
5.1.5.7 Das Haus von Tan Kie Yam .....	227
5.1.5.8 Der Kraton.....	228
5.1.5.9 Das Wohnhaus von Mbah Djoego (Padepokan Eyang Djoego) in Kesamben.....	229
5.1.6 Der richtige Zeitpunkt .....	230
5.1.7 Pilger und ihre Motive .....	232
5.1.8 Spenden der Pilger .....	235
5.1.9 Rituale .....	236
5.1.9.1 <i>nyekar</i> .....	236
5.1.9.2 <i>slametan</i> .....	240
5.1.9.3 <i>khol (suran)</i> .....	250
5.1.9.4 <i>wayang kulit</i> .....	254

5.1.10	Gunung Kawi im Spiegel von Presse und Öffentlichkeit.....	258
5.1.11	Interethnische Beziehungen am Gunung Kawi .....	262
5.2	Die <i>makam</i> von Sèh Maulana Maghribi und Sèh Bela Belu.....	266
5.2.1	Einführung .....	266
5.2.2	Legenden.....	268
5.2.2.1	Schriftliche Traditionen .....	269
5.2.2.2	Orale Traditionen .....	273
5.2.3	Die Heiligenschreine in Pemancingan und ihr Umfeld .....	277
5.2.3.1	Makam Sèh Maulana Maghribi .....	281
5.2.3.2	Makam Sèh Bela Belu.....	286
5.2.4	Schreine außerhalb von Pemancingan .....	289
5.2.5	Die <i>jurukunci</i> .....	302
5.2.6	Geistermedien .....	305
5.2.7	Pilger, ihre Motive und der Weg zum Erfolg der Pilgerschaft .....	310
5.2.8	Riten der Pilgerschaft.....	314
5.3	Gunung Kemukus .....	317
5.3.1	Versionen der Legende .....	317
5.3.1.1	Pilgerversion .....	317
5.3.1.2	Autochthone Version.....	319
5.3.1.3	Amtliche Versionen .....	321
5.3.2	Die Pilgerziele .....	325
5.3.2.1	Der Gesamtkomplex.....	325
5.3.2.2	Makam Pangeran Somodro.....	330
5.3.2.3	Sendang Ontrowulan .....	334
5.3.2.4	Sendang Taruno .....	338
5.3.3	Die Pilger und ihre Motive .....	339
5.3.4	Bedingungen zur Erlangung von Segen.....	343
5.3.4.1	Der richtige Zeitpunkt .....	344
5.3.4.2	Sexualkontakte.....	345

5.3.5 Riten der Pilgerschaft.....	349
5.3.5.1 <i>nyekar</i> .....	349
5.3.5.2 <i>slametan</i> .....	350
5.3.5.3 <i>wayang kulit</i> .....	356
5.3.5.4 <i>larungan</i> .....	357
5.3.6 Der ökonomische Aspekt.....	358
5.3.7 Gunung Kemukus in der öffentlichen Diskussion.....	364
6 ZUSAMMENFASSENDE BETRACHTUNGEN.....	369
6.1 Psychosoziale Dimensionen der javanischen Pilgerschaft.....	370
6.2 Anziehungskräfte von javanischen Heiligenschreinen.....	373
6.3 Typologie javanischer Pilgerschaftsformen.....	376
7 ANHANG .....	386
8 GLOSSAR DER VERWENDETEN JAVANISCHEN UND INDONESISCHEN WÖRTER.....	390
9 LITERATUR.....	399

## Verzeichnis der Illustrationen

### Karten

1. Lageplan der Pilgerstätte Gunung Kawi. Nach: Soeryowidagdo 1989.....	203
2. Lageplan der Schreine in der Umgebung von Parangkusumo.....	279
3. Lageplan der Pilgerstätte Gunung Kemukus.....	329
4. Grundriss des Makam Pangeran Somodro.....	333
5. Grundriss der Sendang Ontrowulan.....	338
6. Lageplan der Königsgräber von Imogiri. Nach: Anonymus "Riwayat Pasarean Imogiri Mataram" o.J.....	387

### Diagramme:

1. Interaktionsschema zwischen Pilgern, <i>juru kunci</i> und dem Heiligen.....	81
2. Interaktionsschema zwischen Pilgern, <i>juru kunci</i> , dem Heiligen und Gott.....	82
3. Himmelsrichtungen und Wochentage.....	128
4. Der Weg zum Segen des Heiligen.....	155
5. Entwicklung der Pilgerzahlen am Gunung Kemukus.....	344

### Abbildungen

<b>Abb.1:</b> Aus einen Comic über das Leben des Heiligen Sunan Kalijaga Maler: Yuliani....	17
<b>Abb.2:</b> Titelseite eines <i>primbon</i> (Al-Buary 1984).....	17
<b>Abb.3:</b> Darstellung eines <i>gendruwo</i> Aus: Liberty 1752, 1991 (unbekannter Künstler)...	50
<b>Abb.4:</b> Vorbereitungen zu einem <i>slametan</i> an den Königsgräbern von Imogiri. Foto: K. F.....	61
<b>Abb.5:</b> Geschlossenes Blumenpaket ( <i>kembang telon</i> ) mit Weihrauchbrocken. Foto: K. F.....	67
<b>Abb.6:</b> Geöffnetes Blumenpaket. Foto: K. F.....	67
<b>Abb.7:</b> Ein <i>juru kunci</i> verbrennt für Pilger Weihrauch (Makam Kiai Ageng Gribig, Jatinom). Foto: K. F.....	80
<b>Abb.8:</b> Titelseite eines Comics über den Heiligen Sunan Kalijaga. Der Räuber Raden Sahid (Sunan Kalijaga) überfällt den Heiligen Sunan Bonang (Syam 1987).....	102
<b>Abb.9:</b> <i>Gapura</i> am Eingang zum Mausoleum von Sukarno. Foto: K. F.....	174
<b>Abb.10:</b> Das <i>cungkup</i> von Sukarno. Foto: K. F.....	174



<b>Abb.11:</b> Fiktive 5000 Rupiah-Note mit der Abbildung von Sukarno und Megawati Sukarnoputri, die 1999 im Wahlkampf von Megawati Sukarnoputri's Partei verteilt wurde.....	177
<b>Abb.12:</b> Pilgerschaft, Tourismus und Kommerz: Andenkenstand nahe des Grabes von Sukarno. Popsänger Bon Jovi neben Sukarno. Foto: K. F.....	177
<b>Abb.13:</b> Das <i>cungkup</i> von Giribangun. Foto: K. F.....	183
<b>Abb.14:</b> Pilgermassen an der Treppe zu den Königsgräbern von Imogiri. Foto: K. F.....	190
<b>Abb.15:</b> Relief am Eingangstor zum Mausoleumskomplex (Gunung Kawi). Imam Soedjono (mit ausgestrecktem Arm) gibt Anweisungen für die Errichtung des Dorfes. Foto: K. F.....	196
<b>Abb.16:</b> Relief am Eingangstor zum Mausoleumskomplex (Gunung Kawi). Mbah Djoego liegt aufgebahrt im Haus von Imam Soedjono. Foto: K. F.....	197
<b>Abb.17:</b> Das Mausoleum von Mbah Djoego und Imam Soedjono. Foto: R. M. Soeryowidagdo.....	210
<b>Abb.18:</b> Die Gräber von Mbah Djoego und Imam Soedjono (Gunung Kawi). Foto: R. M. Soeryowidagdo.....	210
<b>Abb.19:</b> Das Padepokan Imam Soedjono. Foto: K. F.....	215
<b>Abb.20:</b> Monumentale Kerzen im Di Kong Tempel unterhalb des Mausoleums (Gunung Kawi). Foto: K. F.....	217
<b>Abb.21:</b> Die <i>dim plo</i> -Öfen unterhalb des Mausoleums (Gunung Kawi). Foto: K. F.....	217
<b>Abb.22:</b> Javanische Pilgerin beim <i>chiam si</i> -Tempelorkel (Gunung Kawi). Foto: K. F...	221
<b>Abb.23:</b> Sumber Manggis. Links der Mangostanbaum, in der Mitte die Verehrungsstätte für javanische Pilger, rechts der chinesische Altar. Foto: K. F.....	223
<b>Abb.24:</b> Pesanggerahan Mbah Djoego di Klopo Pang. Foto: K. F.....	226
<b>Abb.25:</b> Darstellung eines Pilgers am Grab von Mbah Djoego (Gunung Kawi). Aus: Misteri 103, 1990 (unbekannter Künstler).....	238
<b>Abb.26:</b> Blumenpaket eines chinesischen Pilgers mit Gaben von Kaffee und Tee Foto: K. F.....	238
<b>Abb.27:</b> Großküche zur Zubereitung von <i>slametan</i> -Speisen. Foto: K. F.....	241
<b>Abb.28:</b> Prozession zu Anlass der <i>khol</i> -Feiern (Gunung Kawi, 1988). Foto: R. M. Soeryowidagdo.....	251
<b>Abb.29:</b> <i>Slametan</i> -Speisen für die <i>khol</i> -Feiern (1988). Foto: R. M. Soeryowidagdo.....	251
<b>Abb.30:</b> <i>Wayang kulit</i> -Aufführung gegenüber der Moschee Imam Soedjono. Foto: K.F..	255
<b>Abb.31:</b> Titelbild eines Comics über das Leben von Maulana Malik Ibrahim (Syam 1987). .....	272
<b>Abb.32:</b> Makam Sèh Maulana Maghribi in Parangkusumo. Foto: K. F.....	283

<b>Abb.33:</b> <i>Yoni</i> nahe des Makam Sèh Maulana Maghribi in Parangkusumo. Foto: K. F. ...	283
<b>Abb.34:</b> Makam Sèh Bela Belu in Parangkusumo. Foto: K. F.....	287
<b>Abb.35:</b> Kopflose Figurengruppe unterhalb des Makam Sèh Bela Belu. Foto: K. F.....	287
<b>Abb.36:</b> Fotografie des Makam Sèh Maulana Maghribi (Pandatawang), die das <i>cungkup</i> vor der Renovierung zeigt (1989). Aufgenommen in der Moschee von Pandatawang. Foto: K. F.....	295
<b>Abb.37:</b> Das Makam Sèh Maulana Maghribi von Pandatawang im Zustand von 1995. Foto: K. F.....	295
<b>Abb.38:</b> Das Grab von Sèh Maulana Maghribi in Gresik. Foto: K. F.....	302
<b>Abb.39:</b> Gunung Kemukus mit Kedungombo-Stausee im Vordergrund. Foto: K. F.....	328
<b>Abb.40:</b> Kartenhäuschen am Eingang zum Gesamtkomplex (1991). Foto: K. F.....	328
<b>Abb.41:</b> Pilger auf der Treppe unterhalb des Makam Pangeran Somodro.....	332
<b>Abb.42:</b> Makam Pangeran Somodro. Pilger durchwühlen die dargebrachten Blumen auf der Suche nach einer <i>kanthil</i> -Blüte. Foto: K. F.....	332
<b>Abb.43:</b> Sendang Ontrowulan. Im Vordergrund Verkauf von Wasserkanistern und Blumenpaketen ( <i>kembang telon</i> ). Foto: K. F.....	337
<b>Abb.44:</b> Pilger schöpfen Wasser aus der fast ausgetrockneten Sendang Ontrowulan (1991). Foto: K. F.....	337
<b>Abb.45:</b> Zwei Handleser und Spezialisten des <i>petungan</i> (Gunung Kemukus). Foto: K. F.....	362
<b>Abb.46:</b> Auf Lotterievorhersage spezialisierter <i>dukun</i> (Gunung Kemukus 1991). Foto: K. F.....	362
<b>Abb.47:</b> Zu den Klängen einer aufspielenden Musikgruppe tanzende Pilger (Gunung Kemukus). Foto: K. F.....	363
<b>Abb.48:</b> Verkäufer von Aphrodisiaka und Kondomen (Gunung Kemukus). Foto: K. F....	363
<b>Abb.49:</b> Das Grab der Popsängerin Nike Ardilla. Foto: K. F.....	385
<b>Abb.50:</b> Souvenirladen am Grab der Popsängerin Nike Ardilla. Foto: K. F.....	385
<b>Abb.51:</b> Aus einem Trauminterpretationsbuch (Anonymus "Ilham gaya baru Gunung Kawi asli": .J.).....	390

## Vorwort und Danksagung

1998 besuchten rund vier Millionen Menschen den Schrein von Sunan Giri. 18 Jahre zuvor war es nur eine knappe halbe Million. Eine derartige Steigerung ist nicht ungewöhnlich. Aufgrund ähnlicher Beobachtungen am Schrein des Heiligen Jayabaya spricht Geertz von einem "(...) very rapidly expanding pilgrimage pattern (exploding is perhaps not too strong a term) (...)." (Geertz 1990:90). Die Vielfalt der Pilgerziele ist beeindruckend. Chambert-Loir und Guillot (1995a:238) sprechen gar von zehntausenden Heiligenschreinen, die auf Java von Pilgern besucht werden, eine Zahl, die mir nicht zu hochgegriffen erscheint. Um so erstaunlicher mutet es an, dass zur javanischen Pilgerschaft bislang noch keine größere Studie existiert. Als mich 1990, noch im Grundstudium, Judith Schlehe auf dieses Thema brachte, ahnte ich noch nicht, dass es mich, neben anderen Tätigkeiten, für ein ganzes Jahrzehnt auf meinem weiteren Lebensweg begleiten würde.

Dafür, dass schließlich aus den vielen Daten der Feldaufenthalte und den hunderten von verstreuten schriftlichen Quellen zunächst eine Magisterarbeit und später diese Dissertation wurde, bin ich einigen Menschen und Institutionen zu tiefstem Dank verpflichtet.

In Indonesien geht mein Dank vor allem an Bapak Norobangun und Ibu Meggy, die mich während vieler Jahre immer wieder in ihrem Haus wohnen ließen und mir in dieser Zeit nicht nur emotionale Unterstützung, sondern auch viele Anregungen für diese Arbeit gaben. An der Gadjah-Mada Universität geht mein Dank an Dr. Kodiran M.A., den Leiter der Fachrichtung "Antropologi", ohne dessen Vertrauen und Unterstützung vieles nicht möglich gewesen wäre. Drs. Irawan von der IKIP Malang danke ich nicht nur für die Bereitstellung unveröffentlichter Forschungsergebnisse, sondern auch für viele fruchtbare Diskussionen.

Mein Dank gilt zudem den vielen namenlosen Passanten, Geschäftsinhabern, Mitreisenden, Becakfahrern, Restaurantbesitzern und Pilgern, denen ich mich in allen erdenklichen, günstigen und ungünstigen, Momenten aufdrängte und die mir in zahllosen Gesprächen, offen und geduldig, ihre Sicht der Dinge darlegten. Viele dieser, oft nur zufälligen, Gespräche trugen dazu bei, dass ich heute, auch persönlich, einiges neu zu sehen gelernt habe.

In Freiburg gilt mein ganz besonderer Dank Herrn Prof. Dr. Stefan Seitz für sein großes Vertrauen und seine kontinuierliche Unterstützung und Beratung dieser

Arbeit. Viele produktive Diskussionen, Anregungen und Literaturhinweise verdanke ich in Freiburg zudem Judith Schlehe und Ulrich Oberdiek.

In dieser Hinsicht möchte ich mich auch bei James Fox bedanken, den ich zwar bislang nie persönlich kennen lernen konnte, der meine Arbeit aber trotzdem aus Australien mit Rat und Tat unterstützte. Er beteiligte sich auch zusammen mit Tom Hogarth, George Quinn und einigen anderen an einer E-Mail-Diskussionsgruppe, der ich viele wichtige Anregungen verdanke. George Quinn möchte ich auch dafür danken, dass er mir sein bislang noch unveröffentlichtes Manuskript zur Verfügung stellte.

Elisabet Lind vom National Museum of Ethnography in Stockholm, mit der ich in Java verschiedene Filmprojekte realisierte, vermochte es vor allem, meinen Blick auf die javanische Kultur durch ihre langjährige Feldforschungserfahrung bedeutend zu erweitern. Ihr, Anne Davenne, Katja Lange, Solveig Stritzke, Oliver Vögele und meinem ehemaligen Deutschlehrer Paul Wenk bin ich zudem für Korrekturlesungen von Teilen des Manuskriptes sowie einer Reihe wichtiger Anregungen dankbar.

Ferner bin ich der indonesischen Behörde Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) für die Erteilung einer Forschungsgenehmigung zu Dank verpflichtet. Die Feldforschung wäre allerdings ohne ein zwölfmonatiges Forschungsstipendium des Deutschen Akademischen Austauschdienstes zu diesem Zeitpunkt nicht durchführbar gewesen. Hierfür möchte ich an dieser Stelle ebenfalls meinen Dank aussprechen.

Der größte Dank geht aber an meine Eltern, ohne deren Unterstützung diese Arbeit wohl nie zustande gekommen wäre. Ihnen ist sie gewidmet.

# 1 EINLEITUNG

## 1.1 Die Erforschung des Pilgerwesens

Bis in die jüngere Zeit wurde das Pilgerwesen von der Ethnologie kaum beachtet. Dies ist wohl vor allem darauf zurückzuführen, dass sich Ethnologen mit ihrem Hang zum Pragmatismus (Verwandtschaft, Recht, Politik), anstatt zu Symbolen, nur zu gerne auf institutionalisierte Fakten und stark lokalisierte feste Strukturen und Muster beschränkten, anstatt Prozesse auf nationaler oder internationaler Ebene zu untersuchen (Turner 1983:187/Turner und Turner 1978:1).

Auch die Tatsache, dass es sich bei der Pilgerschaft vor allem um ein hochkulturelles Phänomen handelt, dürfte entscheidend dazu beigetragen haben, dass sich Ethnologen kaum mit ihr beschäftigten. Die Nichtbeachtung der Pilgerschaft seitens der Ethnologie war wohl auch ein Ergebnis der Tatsache, dass es sich bei der Pilgerschaft nicht um etwas historisch vereinzelt Auftretendes handelt, was als historischer Fakt begreifbar wäre. Es handelt sich vielmehr um ein Phänomen, das sich, zumindest durch fast alle Weltreligionen, durch alle Zeiten hindurchzieht (Turner und Turner 1978:1/Turner 1974:321). Erst mit Beginn der achtziger Jahre begannen sich der Blickwinkel und die theoretische Neugier mancher Strömungen der Ethnologie von "Struktur" und "Funktion" wegzubewegen, und sich auf das komplexe dynamische Ablaufgeschehen ritueller, sozialer, ökonomischer und politischer Prozesse zu konzentrieren. Das wissenschaftliche Interesse verschob sich in dieser Zeit vom statischen "System" hin zum dynamischen "Prozess" (vgl. Berg 1991:334). Im Zuge dieser Neuorientierung geriet zunehmend auch die Pilgerschaft in das Blickfeld des ethnologischen Interesses. Die Religionswissenschaft blieb zunächst noch weitgehend in den "great traditions" (Redfield), von Orthodoxie und literarisch-philosophischen Texten, verhaftet. Mit dem in der konkreten Durchführung primär von "little traditions" bestimmten Phänomen der Pilgerschaft begann man sich dort erst in jüngerer Zeit zu befassen. Aber auch in der Ethnologie konnte sich die Erforschung des Pilgerwesens erst in den letzten Jahren als eigenständiges Forschungsgebiet etablieren (Berg 1991:334).

"Noch im Jahre 1988 unterstreicht der Verlauf einer interdisziplinären Konferenz über das Pilgerwesen die relative Neuheit dieser Thematik, sowohl für Ethnologen als auch für verwandte Disziplinen." (Berg 1991:334 nach Bowman 1988:20).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Noch 1974 spricht Turner sogar von einer "virtual absence of anthropological fieldstudies", die sich mit Pilgerschaft befassen (Turner 1974:307).

Die zunehmende Beachtung des Pilgerwesens seitens der Ethnologie und verwandter Disziplinen fiel zusammen mit einer augenfälligen Expansion des Phänomens, die sich nicht nur in Asien, Afrika und Lateinamerika, sondern auch in vielen westlichen Industriegesellschaften zeigte (Berg 1991:334).

## 1.2 Theoretische Perspektiven

### 1.2.1 Das theoretische Modell von Victor Turner

Eine herausragende Bedeutung in der Erforschung des Pilgerwesens nahm bislang das theoretische Konzept Victor Turners ein. Sein, vor allem anhand von Datenmaterial aus dem christlichen Kulturraum entwickeltes, aber dennoch universelle Gültigkeit beanspruchendes, Konzept wurde seither in vielen empirischen Studien angewendet und überprüft. Dabei zeigten sich einige bedeutende Schwachpunkte. Zunächst möchte ich hier jedoch einige der Grundgedanken Turners wiedergeben.

In seinem theoretischen Konzept stellt er zunächst fest, dass Pilger von einem vertrauten zu einem weit entfernten Ort gehen, um dort ein anderes Leben zu leben. Sie kehren schließlich, in einem gewissem Maße, innerlich gereinigt wieder zurück. Den vertrauten Ort sehen sie als säkular, irdisch, alltäglich und normal. Der weit entfernte Ort ist hingegen heilig, außergewöhnlich und geheimnisumwoben. Dort hinzukommen ist idealerweise schwierig und abenteuerlich. Daher werden zum Beispiel moderne Transportmittel bewusst ignoriert und besonders beschwerliche Formen der Anreise gewählt (Turner 1974:307/Turner 1983:224f).

Pilgerschaften, so Turner, werden sowohl aufgrund von rein religiösen Zielsetzungen als auch wegen der Erfüllung eines Versprechens oder Gelübdes, durch das man sich gewisse Vorteile erhofft, angetreten. Während der Pilger dabei vom Profanen zum Heiligen übergeht, vollzieht sich ein Übergang von den Ideen über die übernatürliche Welt in ihre direkte Erfahrung.<sup>2</sup> Der Pilger bewegt sich dabei aber nicht nur geographisch weg von dem profanen Ort, sondern auch von seinem gewohnten Leben, in dem er einen institutionalisierten sozialen Status innehat, erwartete Rollen spielt und zu speziellen sozialen Gruppen gehört. Diese nach Rolle, Status, Klasse etc. festgelegten Alltagsbeziehungen bezeichnet er als "Struktur" (Turner 1974:306f).<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Ich halte diese Aussage für problematisch, denn in einem Weltbild, in dem das tagtägliche Erleben von der numinosen Dimension durchdrungen ist, macht sie nicht viel Sinn.

<sup>3</sup> Den Begriff "Struktur" verwendet Turner somit als "Sozialstruktur" im Sinne der britischen Sozialanthropologie und nicht in dem durch Lévi-Strauss bekannt gewordenen kognitiven Sinn, in Bezug auf logische Kategorien und ihre formale Beziehung zueinander.

Status, Gruppenzugehörigkeiten und Rollenattribute spielen, zumindest idealerweise im Pilgerschaftsprozess keine Rolle mehr. Es kommt daher bei der Pilgerschaft zu einer direkten, unmittelbaren Konfrontation und Begegnung zwischen egalisierten, freien, gleichen und totalen menschlichen Wesen, die ein Gefühl der essentiellen globalen menschlichen Einheit hervorrufen kann. Dieser Zustand eines Gefühles der Gleichheit und Brüderlichkeit einer Gruppe von Menschen wird durch Turner "*communitas*" genannt. Mit dem Beginn der Pilgerschaft streift der Pilger zunächst nahezu alle Merkmale ab, die sein Leben innerhalb der Struktur definieren. Er streift diese Merkmale jedoch nicht nur ab, sondern befreit sich auch von den Grenzen der alltäglichen Moralität. Es ist somit nach Turner auch nicht überraschend, dass an den christlichen Pilgerwegen des Mittelalters nicht nur heilige Schreine standen, sondern auch Bordelle und Wirtshäuser (Turner 1974:309). Turner betont jedoch: Wenn auch durch die Pilgerschaft eine Befreiung von der alltäglichen Moralität stattfindet, mache dieser Prozess in der Praxis nur kurz an den kulturellen Grenzen halt, die durch jede Theologie und Weltsicht gesetzt würden (Turner 1974:307).

Ausdruck des *communitas*- Gefühles der Gleichheit und Brüderlichkeit ist zum Beispiel die Tatsache, dass es innerhalb einer Prozession kaum Unterscheidungen gibt. Struktur bleibt allerdings dennoch präsent und wird zum Beispiel in Form der Organisation einer Pilgergruppe oder in der veränderten Aufrechterhaltung von Kastenunterschieden spürbar. Struktur wirkt auf die Pilgerschaft auch insoweit ein, dass der Pilger am Ziel seiner Reise auf jene Institutionen trifft, die den Schrein verwalten.

Ogleich *communitas* eine universelle Einheit aller Menschen betont, grenzen sich Pilger schon durch die Wahl des Pilgerzieles von anderen Gemeinschaften ab. So sei es, nach Turner, z.B. unwahrscheinlich, dass ein Mensch, der bei der Umrundung der Kaaba laut bekunde, ein Ungläubiger zu sein, von seinen Mitpilgern warmherzig aufgenommen werde (vgl. Turner 1974:315). Vielmehr kann Pilgerschaft und die Existenz von durch eine bestimmte Gruppe beanspruchten Pilgerzielen sogar die Exklusivität dieser Gruppe steigern und religiösen Fanatismus hervorrufen, wie man etwa am Beispiel der Kreuzzüge sehen kann.

Turner unterscheidet daher zunächst zwischen drei Arten von *communitas*:

1. Unter existentieller spontaner *communitas* versteht Turner eine direkte, totale Konfrontation zwischen Menschen, die diese an eine homogene, unstrukturierte und freie Gemeinschaft des Menschengeschlechtes glauben lässt. Der Einzelne ist in diesem Zustand erfüllt von dem Gedanken wahrer Bruderschaft und Liebe zu seinen Mitmenschen. Eine solche existentielle, spontane *communitas* entwickelt sich, nach

Turner, im Verlauf der Pilgerschaft zwischen den Pilgern. Spontane existentielle *communitas* ist ein direkter Gegenpol zu Struktur und eine ungewöhnlich kraftvolle Erfahrung. Bei der Pilgerschaft, so Turner, kann diese Form von *communitas*, begleitet von einer Suspension der Alltagsnormen, ungewöhnlich lange dauern.<sup>4</sup> Sobald jedoch Organisation ins Spiel kommt, wandelt sich die existentielle spontane *communitas* und gerät als normative *communitas* in den Bereich der Struktur.

2. Normative *communitas* beschreibt Turner als eine Form von *communitas*, die sich zwar aus der existentiellen *communitas* entwickelte, aber unter dem Einfluss der Zeit die Notwendigkeit wahrnehmen musste, Ressourcen zu erschließen und ein dauerhaftes soziales System zu entwickeln, was sie aber dennoch von der Gemeinschaft unterscheidet, deren Seinsgrund rein zweckmäßiger Natur ist (Turner 1983:169).
3. Ideologische *communitas* ist hingegen ein Begriff, dem man einer Vielzahl von utopischen Modellen zuordnen kann. In ihr werden die erinnerten Attribute der Erfahrung von (existentieller) *communitas* zu einem Entwurf für die Reform der Gesellschaft.<sup>5</sup> Auch die ideologische *communitas* gehört in den Bereich der Struktur (vgl. Turner 1978:252/Turner 1989:130).

Während Pilgerschaft die existentielle spontane *communitas* fördert, ist es die normative *communitas*, die die sozialen Bindungen zwischen Pilgern und jenen, mit denen sie im Verlauf ihrer Pilgerschaften zusammentreffen, fördert.

Der Ablauf von Pilgerschaften, bei denen der Pilger vom Profanen zum Heiligen übergeht und innerlich gewandelt zurückkehrt, erinnert Turner stark an den Mechanismus von Übergangsriten (*rites de passage*). Der von Turner als "Vater der prozessorientierten Ethnographie" bezeichnete Schöpfer dieses Begriffes, van Gennep, kennzeichnet diese Riten mit drei aufeinanderfolgenden Phasen. Auf eine Trennungsphase folgt dabei jeweils eine Schwellen-, und Angliederungsphase (van Gennep 1986:21). Die erste bezeichnet er als präliminal (von lat. *limen* = Schwelle), die zweite als liminal und die dritte als postliminal. Diese drei Phasen, die van Gennep bei Stammesgesellschaften identifizierte, sind auch in der Pilgerschaft präsent.

---

<sup>4</sup> "Aus diesem Grunde stellt der Komplex der religiösen Pilgerfahrt ein besonders illustratives Beispiel für eine soziale Situation dar, in welcher die Akteure befristet aus ihren üblichen Rollen, Rängen und Funktionen heraustreten und sich Turner zufolge während dieser Phase spontan andersartige soziale Interaktion und Organisation herstellen." (Berg 1991:335).

<sup>5</sup> Als ideologische *communitas* bezeichnet er zum Beispiel die in Schriftkulturen explizit formulierten Ansichten darüber, wie Menschen am besten in brüderlicher Harmonie zusammenleben sollten.



In der präliminalen Phase bewegt sich der Pilger weg von seinem durch strukturelle Zwänge gekennzeichneten Leben und verliert die Eigenschaften, die ihn als gesellschaftlich genau definiertes Individuum ausmachen. Schon die rein räumliche Trennung des Pilgers kann hier die transformativen, purifizierenden, kognitiven oder auch strafenden Aspekte von Übergangsriten aufweisen.

Der Pilger gerät nun in der liminalen Phase an den Rand und erfährt persönlich Dinge aus tieferen Dimensionen des Heiligen und der übergeordneten Ordnung, die ihm zuvor unbekannt waren und die ihn in dieser Phase umwandeln.

Während in tribalen Gesellschaften dieser symbolische Prozess durch die Erzählung von Ursprungsmythen oder durch den Gebrauch von Masken eingeleitet wird, nehmen bei der Pilgerschaft immer komplexer, heiliger und aufwendiger werdende Stätten diese Funktion ein, die fähig sind, den Wunsch nach einer anderen Form der Existenz freizusetzen. Der Pilger wird dabei vom "spirituellen Magnetismus" des Pilgerzieles angezogen und erlebt in der liminalen Phase ein Gefühl von *communitas*, das nach Turner vor allem ein Element des Weges selber ist.

Das Individuum kehrt dann in der postliminalen Phase als gewandeltes Wesen in die Gemeinschaft zurück. Diese Wandlung kann auf verschiedene Weisen geschehen. In den seltensten Fällen findet eine automatische Wiedereingliederung mit gewandeltem Status statt, wie etwa nach der Pilgerfahrt nach Mekka. Vielmehr wird allgemein angenommen, dass der wiederkehrende Pilger einen spirituellen Schritt nach vorne getan hat, wodurch er zu einer Art *primus inter pares* innerhalb seiner Gemeinschaft wird.<sup>6</sup> Die Wandlung kann jedoch auch andere Gründe haben: Durch die Pilgerschaft wird der Einzelne mit Symbolen konfrontiert, die die Basis seiner eigenen Kultur aufzeigen. Dadurch, so Turner, wird eine stärkere Einbindung möglich. Dies ist vor allem deshalb von Bedeutung, weil es sich bei Pilgern sehr oft um randständige (liminale) Persönlichkeiten handelt, denen diese Einbindung gewöhnlich fehlt.

Als weitere Ähnlichkeit zwischen Übergangsriten und der Pilgerschaft führt Turner die (liminale) Peripherialität der meisten großen Pilgerstätten an. Ferner sei für den Pilger die symbolische Dimension der Pilgerschaft, sein Teilhaben an ihr, weitaus wichtiger als die hörbare der Liturgien und Zeremonien (Turner 1983:191f, 200, 207f).

Übergangsriten unterscheiden sich allerdings insofern von dem der Pilgerschaft zugrunde liegenden Schema, als Pilgerschaften einen eher spontanen freiwilligen Charakter und

---

<sup>6</sup> Turner zieht hier Parallelen zum Mystizismus, der, wie ich noch zeigen werde, in Java eine bedeutende Rolle spielt. "(...) pilgrimage may be thought of as extroverted mysticism, just as mysticism is introverted pilgrimage. The pilgrim physically traverses a mystical way; the mystic sets forth on an interior spiritual pilgrimage. For the former, concreteness and historicity dominate; for the latter, a phased interior process

Übergangsriten einen eher obligatorischen Charakter haben. Hier gibt es jedoch viele Übergänge. Einer dieser Übergänge stellt für Turner die Pilgerschaft nach Mekka dar. Für sie gibt es eine Fülle von Ausnahmeregelungen. Eine Sanktionierung findet allerdings im Falle ihres Nichtvollzuges nicht statt. Die Pilgerschaft nach Mekka ist somit nur etwas Wünschenswertes. Ebenso sind Übergangsriten auch in Stammesgesellschaften nicht unbedingt von obligatorischem Charakter. Sie sind vielmehr für die Initianten oft lang erwartete Möglichkeiten der Erlangung eines neuen Status, bei deren Nichtvollzug der Einzelne nicht seinen neuen, höheren Status erwirbt (Turner 1983:198).

Turner greift nun das van Gennep'sche Schema auf und entwickelt es zu einem prozessorientierten gesellschaftstheoretischen Modell. Er definiert dabei Gesellschaft als sozialen Prozess mit aufeinander folgenden Phasen relativer Ordnung ("Struktur") und solchen der Liminalität, die eine Umkehrung der alltäglichen Ordnung darstellt ("Antistruktur"). Liminalität wird als "fruchtbares Chaos" verstanden, aus dem sich neue Formen für die begrenzte Dauer dieser Phase entfalten können. Turner sieht in der spezifischen Dialektik zwischen Struktur und der, mit *communitas* und Liminalität assoziierten, Antistruktur einen die kulturelle Evolution antreibenden Faktor, ohne den die menschliche Gesellschaft nicht zu funktionieren vermag (Turner 1974:326/Turner 1983:177f/Berg 1991:336). Zum einen ist *communitas* nämlich das "*fons et origo*" aller Struktur, zum anderen stellt sie aber auch ihre direkte Kritik dar (Turner 1983:202). So zerlegt *communitas* zwar die Struktur, aber nur, um sie zu transformieren, zu erneuern und neu zusammensetzen (Rochberg-Halton 1989:203). Im Laufe seines Lebens wird nun jeder abwechselnd mit Struktur und *communitas*, sowie Zuständen und Übergängen konfrontiert (Turner 1989:97).

Schon die reine Existenz von *communitas* stellt alle Struktur in Frage und lässt neue Möglichkeiten erscheinen. Strukturelle Barrieren erscheinen als irrelevant und beseitigungsbedürftig. Dadurch wird *communitas* zu einer Quelle der Möglichkeiten und der Befreiung von tagtäglichen Notwendigkeiten und obligatorischen Zwängen. Pilger scheinen nicht selten in der Pilgerschaft auch ein Modell für eine klassenlose Gesellschaft zu sehen, was unter anderem auch dadurch hervorgerufen wird, dass bei ihr Menschen aufeinandertreffen, die sich im normalen strukturbestimmten Leben nie begegnet wären. Auch die oft uniforme Kleidung der Pilger weist in diese Richtung (Turner 1974:317, 324/vgl. Turner 1989:159f).

Von Repräsentanten der Struktur wird *communitas*, gleichgültig, ob sie nun in Form neuer religiöser Bewegungen oder in Form von Pilgerschaft auftritt, als gefährlich betrachtet. Mit

strukturellen Mitteln, wie der Besetzung von Pilgerschaftszentren mit regulierenden Institutionen oder der Organisation von Pilgergruppen, versuchen sie daher, die Pilgerschaft in den Griff zu bekommen. Auch Vorschriften und Tabus, die mit Ideen von Reinheit und Verunreinigung in Verbindung gebracht werden, dienen dazu, das als magisch-religiös aufgefasste Schwellendasein zu vereinnahmen.<sup>7</sup>

In nicht wenigen Fällen haben religiöse Führer als Repräsentanten der Struktur auch ein großes ökonomisches Interesse daran, Pilgerstätten unter ihre Kontrolle zu bringen. Sie hegen aber gegenüber der Pilgerschaft meist ambivalente Gefühle. Zum einen sehen sie einen Verdienst in der dahinterstehenden Frömmigkeit, zum anderen erscheint ihnen aber die Pilgerschaft als ein Hort von Aberglauben und Heidentum (Turner 1974:317/Turner 1983:188/Turner 1989:107).

Für die machthabenden Repräsentanten der Struktur entstehen durch die Pilgerschaft auch nicht selten konkrete Gefahren, da die Peripherialität der Pilgerzentren scharf mit der Zentralität der Struktur kontrastiert. Nicht selten entstehen dort neue Machtzentren, die die bestehende Struktur in Frage stellen.<sup>8</sup>

Gefahren gehen insbesondere von Pilgerzentren aus, die Überreste alter soziopolitischer Systeme darstellen und damit eine Alternative zum heutigen Zustand aufzeigen.<sup>9</sup> Hierfür sind jedoch auch andere Gründe entscheidend:

"The new secular structure enters into a complementary relationship with the old structure, which then becomes sacralized and infused with liminal *communitas*. Former centrality has become peripherality, but peripherality may then become the setting for new centrality, as waves of pilgrims invade, and many settle near the peripheral shrines." (Turner 1983:227).<sup>10</sup>

Wenn also auch die Anstrengung der Pilgerschaft in Richtung auf eine universelle *communitas* geht, bleibt sie dennoch stark eingebunden in das jeweilige religiöse System, in dem sie existiert. *Communitas* existiert also in der Struktur und die Struktur in

---

<sup>7</sup> Die Pilgerschaft wird insbesondere durch Puritanisten kritisiert. So schreibt Turner: "Pilgrimages, for Calvin and the Puritans, were mere peregrinations, wasting time and energy that might be better put to the service of demonstrating, in the place where God has called one, that one has been personally "saved", by a thrifty, industrious, and "pure" style of life." (Turner 1983:188). Diese Haltung vertreten auch islamische Puritisten auf Java (vgl. Kap. 4.8).

<sup>8</sup> "(...) there is something inveterately populist, anarchical, even anticlerical, about pilgrimages in their very essence. They have at times been linked with popular nationalism, with peasant and anticolonial revolt, and with popular millenarism." (Turner 1978:32).

<sup>9</sup> Hier können etwa die Gräber früherer Herrscher oder die Gräber von Gründern einer bestimmten Religion als Beispiele gelten. In Kapitel 4.7 werde ich dies an einer Vielzahl von Beispielen belegen.

<sup>10</sup> vgl. hierzu die steigende Bedeutung des Dorfes Wonosari (Kap. 5.1.2).

*communitas* (Turner 1974:315). Die unkanalisierte Anarchie der absoluten *communitas* unterbleibt.

Die weltweite Zunahme des Phänomens der Pilgerschaft führt Turner nun darauf zurück, dass wir uns heute in einer (liminalen) Phase des Überganges befinden, in der viele institutionalisierte Formen des Zusammenlebens in Frage gestellt werden. Es kommt dadurch zu einer Reaktivierung jener kulturellen Formen, die traditionellerweise mit *communitas* assoziiert werden. In einer solchen Zeit geht der Struktur Energie verloren, die sich in vielerlei, auch neuen Formen von *communitas* wiederfindet. Es verwundert daher nicht, dass häufig Menschen die Pilgerschaft antreten, die enttäuscht sind von dem, was ihnen das gültige soziale System zu bieten hat (Turner 1974:312/Turner 1983:171).

Einen wichtigen, die gegenwärtige Ausweitung des Pilgerschaftsphänomens fördernden, Faktor sieht Turner in der zunehmenden Individualisierung, die den Einzelnen dazu zwingt, für das eigene Seelenheil zu sorgen. Da dieses furchtbelegte Problem zu einem beherrschenden Faktor der Handlungsentscheidung wird, sucht der Einzelne nach etwas, was ihn von seiner Furcht befreien kann (Turner 1983:200).

Turner sieht jedoch auch generelle Faktoren, wie die Zunahme der Weltbevölkerung, die größeren Kommunikationsmöglichkeiten, den Einfluss der Massenmedien und die Verbesserung des Transportwesens, als verantwortlich für die gegenwärtige Ausweitung des Pilgerphänomens an. In dieser Beziehung spielt auch der Tourismus eine bedeutende Rolle, der mit der Pilgerschaft eng verwandt ist.

"(...) a tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist. (...) they are seeking an almost sacred often symbolic, mode of *communitas*, generally unavailable in structured life."  
(Turner 1978:20)

### 1.2.2 Turner-Kritik und neuere Ansätze

Fast alle weiteren Arbeiten, die sich mit dem Phänomen der Pilgerschaft auseinandersetzen, nahmen das Konzept von Turner als theoretischen Ausgangspunkt für Fallstudien. Fast immer wurde jedoch die praktische Anwendbarkeit des Konzeptes deutlich in Zweifel gezogen.

Viele Studien, die die Pilgerschaft vom Blickwinkel der Gruppendynamik und sozialen Verbindungen her betrachteten, entdeckten eher prozessimmanente Konflikte als *communitas* zwischen den Pilgern und Pilgergruppen an den besuchten Schreinen. Pfaffenberger beschäftigt sich zum Beispiel mit der Pilgerstätte Kataragama in Sri Lanka, die sowohl von Hindus als auch Buddhisten aufgesucht wird. Er fand dort nicht nur

Spannungen zwischen den verschiedenen Hindukasten, sondern auch Spannungen, die durch verschiedene Pilgerschaftsmotive und Traditionen verursacht wurden. Die Tatsache, dass den religiösen auch weitgehend die ethnischen Grenzen entsprachen, hatte zur Folge, dass negative ethnische Stereotype gefördert wurden. Daher argumentiert er, dass in Kataragama die Pilgerschaft, statt ein Gefühl von *communitas* zwischen den Gruppen herzustellen, vielmehr ihre Unterschiede hervorhebt und Gruppenidentitäten verfestigt (Pfaffenberger 1979:266-70). In einer späteren Studie kommt er schließlich zu folgendem Ergebnis: Wenn auch Pilgerreisen Regionen oder Nationen einten und konsolidierten, so zeigten sie gleichzeitig eben auch deren interne Unterteilungen und Barrieren - dies jedoch oftmals in einer Weise, die die ethnischen und regionalen Spannungen einer pluralen Gesellschaft eher verschärfen als dämpfen würden (Pfaffenberger 1990:628).

Eine Studie von Binsbergen beschäftigt sich mit Pilgerschaftskulten im Nordwesten Tunesiens. Er stellt fest, dass Pilger dort je nach der Zugehörigkeit zu Segmenten ihrer Gesellschaft auch einem ganz spezifischen Pilgerschaftsmuster folgten und ganz bestimmte Heilige mit einer bestimmten Frequenz und Intensität besuchten. Somit sei der Hauptsinn der Pilgerschaft die Bestätigung der Gruppenzugehörigkeit. Im Rahmen der Heiligenfeste, deren Teilnahme für Angehörige der jeweiligen Gruppen verpflichtend sei, würden die segmentären Oppositionen nur temporär aufgehoben (Binsbergen 1985:200f).<sup>11</sup> Die generalisierenden Aussagen Turners, so Binsbergen, träfen im übrigen nur auf Pilgerschaften zu entfernten Orten zu. Bei lokalen Pilgerschaften, die in seiner Studie die Mehrzahl der frommen Besuche ausmachen,

"(...) the shrine is not a distant place visited at a long and arduous physical and spiritual journey across unknown parts - it has more the nature of a visit to a close and dearly-loved relative, involving a short passage through familiar surroundings, in the company of people one knows well and identifies with." (Binsbergen 1985:232).

Damit stellt er auch den liminalen Charakter der Pilgerschaft deutlich in Frage. Fragen der Gruppendynamik und sozialer Prozesse widmet sich auch eine Arbeit von Sallnow, die sich mit Indio-Pilgerschaften in den Anden befasst. Er kommt darin zu dem Ergebnis, dass die Pilgerschaft soziale Grenzen und Unterschiede hervorhebt und verstärkt, anstatt sie in einer Art von *communitas* aufzulösen (Sallnow 1981,1987). So stellt er etwa fest, dass die einzelnen Gruppen von Pilgern eine ritualisierte Distanz

gegeneinander aufrecht erhielten, die die Grenzen zwischen ihnen eher verstärkte als abschwächte. Es sei jedoch falsch, die Oppositionen zwischen den verschiedenen Gruppen als einen Ausdruck normativer *communitas* zu deuten, da die Pilger wenig dazu taten ein *communitas*-Ideal umzusetzen. Er argumentiert nun dahin gehend, dass nicht *communitas*, sondern vielmehr "*community*" das zentrale Kennzeichen einer Pilgerfahrt darstelle (Sallnow 1981:176f).

Eade und Sallnow argumentieren ferner anhand christlicher Pilgerschaftstraditionen, dass Pilgerfahrten und Pilgerstätten immer eine Vielfalt von Bedeutungen haben, die ihnen durch verschiedene, miteinander in Wettstreit liegende Überzeugungen, Kategorien von Pilgern, rituellen Spezialisten, Offiziellen und anderen in den Pilgerschaftsprozess involvierten Personen zugewiesen werden. Nach ihrer Ansicht ist die Pilgerschaft daher eine Arena, in der sich miteinander in Wettstreit liegende religiöse und säkulare Diskurse manifestieren (Eade; Sallnow 1991:1-29).

Andere haben Einspruch gegen Turners Betonung sozialer Beziehungen erhoben, die auf Kosten der individuellen Bedeutungszuweisung gehe. Sie kritisieren ihn sowohl wegen seines selektiven Gebrauchs von Zitaten individueller Pilger, der Daten ausschließt, die nicht in seine Theorien passen (Morinis 1984:257), als auch wegen seiner Missachtung der Gefühle einzelner Pilger, durch die er sie in eine undifferenzierte Masse umformt (Aziz 1987:260). Dabei seien die Erfahrungen und Ziele der Pilger von höchst unterschiedlicher Natur (Aziz 1982:123ff).

Ferner stellt Morinis fest, dass Ethnologen Symbolen offensichtlich deutlich mehr Bedeutung beimessen, als es die Pilger tun, die gegebenen Handlungsanweisungen folgen.

"The information given is often very little; sacred journeys tend not to be intellectual quests. It is experience that counts (...) Most pilgrimages are goal-oriented, if not overtly instrumental, and direct experience can be the goal itself or the means of the goal." (Morinis 1992:21).

Morinis sieht die Pilgerschaft daher weit mehr als einen individuellen statt sozialen Prozess und lenkt die Aufmerksamkeit auf die individuellen Wünsche der Pilger, die sich sowohl mit spiritueller Vervollkommnung als auch mit der Realisierung praktischer Vorteile beschäftigen (Morinis 1984:249-55). Insbesondere betrachtet er das Pilgerschaftsphänomen als einen Prozess, der eng mit Glaubensvorstellungen bezüglich

---

<sup>11</sup> Auch in Europa gibt es solche temporären Aufhebungen von Konflikten, wie z.B. bei der Institution des "Marktfriedens".

der jeweiligen heiligen Stätte verbunden ist, die er als "(...) divinely-infused raptures in the continuous surface of the mundane, human, social world (...)" (Morinis 1984:281) sieht. Ein Teil der Kritik an Turner rührt auch von der Tatsache her, dass Turner versuchte, eine breite überbrückende Theorie für ein extrem komplexes Phänomen zu etablieren. Obwohl *communitas* als ein Aspekt und Thema in vielen Pilgerschaften gegenwärtig ist, so fungiert sie doch nicht als eine universelle Macht in der Pilgerschaft bzw. in den Gruppenbeziehungen an Pilgerstätten. Morinis, Eade und Sallnow argumentieren daher, auf unterschiedliche Weise, dass die Versuche, derart verschiedene Phänomene einzubeziehen, zu immer unbestimmteren Generalisierungen führten und sind konsequenterweise darum bemüht, die analytischen Studien einzuschränken, um sie mehr zu spezifizieren. (Morinis 1984:261, Eade; Sallnow 1991:9). Dabei benutzen sie diametral entgegengesetzte Ausgangspunkte. Morinis konzentriert sich auf den Einzelnen und die spezifisch religiösen Bedeutungen der Pilgerschaft. Er schenkt der Gruppe, sowie weiteren sozialen Bedeutungen und Prozessen, nur wenig Aufmerksamkeit. Eade und Sallnow hingegen konzentrieren sich auf die sozialen Dynamiken und auf die Grenzen zwischen den sozialen Einheiten und nehmen das Individuum kaum zur Kenntnis (Reader 1993:14).

Was bleibt somit heute noch vom theoretischen Konzept Turners?

Ohne Frage hat Turner die wesentlichen Anregungen gegeben, die zu einer verstärkten Erforschung des Pilgerwesens führten. Zweifellos sind Teilaspekte seines theoretischen Konzeptes auch weiterhin auf einen großen Teil der existierenden Pilgerschaftskulte anwendbar. Seine universalistisch gedachte Theorie verführt jedoch zu einer deterministischen Sicht eines in der Realität ausgesprochen komplexen Phänomens. *A priori*-Annahmen sollten daher aufgegeben werden (vgl. Morinis 1992:163). Das Konzept von *communitas*, so Sallnow, tendiere vielmehr dahin, die Einschätzung der Widersprüche und auftauchenden Prozesse zu behindern (Sallnow 1981:164). Generell scheinen *communitas*-artige Verhältnisse eher selten und gewöhnlich für den gesamten Verlauf einer Pilgerfahrt keineswegs bestimmend zu sein.

Zudem sollte die durch Turner konstruierte Trennlinie zwischen profanem und sakralem Handeln, Alltags- und Festtagsgeschehen sowie geordneten und nicht geordneten Verhältnissen überdacht werden, da sich diese Kategorien in der emischen Perspektive vieler Gesellschaften nicht finden lassen (vgl. Allock 1993:158f).

Es muss künftig auch berücksichtigt werden, dass der Begriff Pilgerschaft heute auch für eine Vielzahl von säkularen Phänomenen verwendet wird, wie das zum Beispiel bei dem Besuch des Grabes von Elvis Presley, den Besuchen von Kriegsgräberstätten und berühmter Kunstdenkmälern zu erkennen ist. Im Sammelband von Reader und Walter

(1993) wird zudem deutlich gemacht, dass es viele Übergängen zwischen Pilgerschaft und Tourismus gibt.<sup>12</sup>

"For traditional societies the rewards of pilgrimage were accumulated an moral leadership in the home community. The rewards of modern tourism are phrased in terms of values we now hold up for worship: mental and physical health, social status and diverse, exotic experiences." (Grabun 1978:24).

Aufgrund der vielfältigen Reaktionen, die das Konzept Turners ausgelöst hat, scheint sich heute die Erkenntnis durchzusetzen, dass ein derart komplexes Phänomen wie die Pilgerschaft nicht mit universalistischen Theorien in den Griff zu bekommen ist, sondern dass vielmehr in jedem Einzelfall sowohl das jeweilige soziale und kulturelle Umfeld als auch die individuellen Erfahrungen der Pilger in die Betrachtung mit einbezogen werden müssen. Dies werde ich im Rahmen meiner Arbeit so weit wie möglich zu realisieren versuchen.

### 1.3 Schriftliche Quellen

Bei der javanischen Pilgerschaft handelt es sich um einen äußerst komplexen Vorgang, in dessen Rahmen sowohl Politik, Geschichte, Magie, Mystik, Theater, Wahrsagerei, Prostitution, Tourismus, sowie orale und schriftliche Traditionen eine Rolle spielen, als auch rechtliche, soziale, ökonomische und ökologische Faktoren Bedeutung erlangen. Es versteht sich daher von selbst, dass für die Analyse eines derart vielgestaltigen Phänomens ein vielschichtiger Ansatz unter Berücksichtigung verschiedenster wissenschaftlicher Quellen notwendig ist. So wurden neben ethnologischen Arbeiten unter anderem wissenschaftliche Werke aus den Bereichen der Islamwissenschaft, Sinologie, Indologie, Politikwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Theologie, Kulturgeographie, Soziologie, Politikwissenschaft, Rechtswissenschaft, Afrikanistik und Javanologie herangezogen, welche sich Einzelaspekten des Phänomens aus unterschiedlichsten Blickwinkeln nähern. Eine allgemeine Ethnographie der javanischen Pilgerschaft zu Heiligenschreinen fehlt jedoch immer noch.

Die bis heute ausführlichste Betrachtung javanischer Pilgerschaft erfolgte vor mehr als achtzig Jahren durch Rinkes in seiner sechsteiligen Artikelserie "De Heiligen van Java"

---

<sup>12</sup> Obwohl Turner zwar darauf verweist, dass ein Pilger zur Hälfte ein Tourist sei, ebenso wie ein Tourist zur Hälfte ein Pilger sei, findet in seinem theoretischen Konzept vornehmlich die religiös motivierte Pilgerschaft Berücksichtigung (vgl. Turner 1978:20).



(Rinkes 1910-1913). Rinkes stellt darin einige der nach javanischen oralen und schriftlichen Traditionen bedeutendsten Figuren der javanischen Geschichte, mitsamt ihren Gräbern und ihrer Verehrung, dar. Eine Beschreibung und Analyse des Pilgerschaftsprozesses fehlt bei ihm jedoch weitgehend.

Clifford Geertz widmet zwar der Verehrung von Geistern an *punden* (verehrungswürdigen Orten) einen kurzen Abschnitt seines Standardwerkes "The Religion of Java", doch wie Koentjaraningrat feststellt:

"Geertz has failed to notice another important ceremonial activity in the *Agami Jawi*<sup>13</sup> religious system, that is visiting the ancestor's graves and sacred graves in general."

(Koentjaraningrat 1985:347/vgl. Geertz 1960:24f)

Der Behebung dieser offenkundigen, bei allen bis dahin erschienenen Werken zur javanischen Religiosität, erkennbaren Vernachlässigung widmet Koentjaraningrat daraufhin jedoch auch nur einen kurzen Unterpunkt (Koentjaraningrat 1985:365f).

Eine erste angemessene Berücksichtigung javanischer Pilgerschaftstraditionen findet sich bei Woodward (1989). In seinem Werk über den Islam in Java zeigt er vor allem, wie der Kult um Heiligenschreine in den javanischen Staatskult eingebunden ist. Er präsentiert zudem ein übersichtsartiges Bild über die verschiedenen in der javanischen Gesellschaft bestehenden Haltungen zur Pilgerschaft allgemein.

Die erste gezielte Untersuchung der Pilgerschaft zu Heiligenschreinen erfolgte durch Fox in seinem Artikel "*Ziarah* visits to the tombs of the *Wali*, The Founders of Islam on Java" (Fox 1991). Trotz des vielversprechenden Titels behandelt der Artikel diese orthodoxe Form der Pilgerschaft allerdings nur auf den ersten vier Seiten und geht dann zu textuellen Traditionen über, in denen Heilige und ihre Taten beschrieben werden.

Große Bereiche der nichtorthodoxen javanischen Pilgerschaftstraditionen werden in einigen Kapiteln der Arbeit von Pemberton (1994) mit einbezogen. In diesen Kapiteln geht es vor allem um die politische Rolle der Heiligenschreine und um ihre Bedeutung im Rahmen der Schaffung einer "javanischen Identität".

Eher orthodoxe Pilgerschaftstraditionen aus der *pesisir*-Region bilden das Thema der zwei kurzen Artikel von Chambert-Loir und Guillot (1993/1995b). In einem weiteren Artikel versuchen sie eine kulturhistorische Einordnung verschiedenartiger Pilgerschaftskulte vorzunehmen (1995a).

Mit der Nutzung von Heiligenschreinen im Rahmen politischer Strategien beschäftigt sich schließlich der Artikel von Quinn (1997).

---

<sup>13</sup> *Agami jawi* (wörtlich: javanische Religion) ist ein häufig gebrauchter Begriff, mit dem in Java eine von islamischer Orthodoxie unterschiedene synkretistische "javanische" Religionsauffassung gekennzeichnet wird.

Das bislang wichtigste Werk für die Betrachtung der Pilgerschaft zu Heiligenschreinen stellt jedoch die Habilitationsschrift von Schlehe (1998) dar, die sich äußerst vielschichtig mit der Figur der javanischen Geisterkönigin Ratu Kidul beschäftigt. In dieser Arbeit geht sie zwar nur auf wenigen Seiten explizit auf die Pilgerschaft zu Heiligenschreinen ein, zwischen den von ihr beschriebenen Pilgerschaftstraditionen und den durch sie dargestellten Traditionen existieren jedoch viele Parallelen.

Auch eine Reihe von indonesischen Wissenschaftlern hat sich mit der Pilgerschaft zu Heiligenschreinen beschäftigt. Diese Werke sind jedoch bislang kaum in der westlichen Literatur beachtet worden. Dies ist allerdings weniger eine Folge von westlicher Ignoranz als vielmehr der schlechten Verfügbarkeit dieser Schriften. Werden sie, was selten genug geschieht, veröffentlicht, erreichen sie meist nur eine sehr geringe Auflage und sind fast immer nur in den wenigen größeren Buchhandlungen erhältlich und nahezu immer erreichen sie dann nur eine Auflage, die nach spätestens einem Jahr vergriffen ist. Der aufgrund von Unterfinanzierung teilweise desolate Zustand und geringe Bestand der meisten indonesischen Bibliotheken, sowie die Schwierigkeit, zu ihnen Zugang zu bekommen, machen die Suche nach indonesischen Veröffentlichungen oft genug zu einem Glücksspiel.<sup>14</sup>

Unter den indonesischen Veröffentlichungen ist vor allem der Aufsatz von Soekiman (1978) zu nennen, der sich in erster Linie mit populären Traditionen beschäftigt, die im Gegensatz zur islamischen Orthodoxie stehen, und die Rolle von Heiligenschreinen innerhalb politischer Prozesse untersucht. Er versucht darin mit einer Mischung aus evolutionistischen und funktionalistischen Ansätzen die "Nützlichkeit" dieser Traditionen in Bezug auf den nationalen Aufbau (*pembangunan nasional*) herauszuarbeiten. In vielen Aspekten stellt dieser Artikel eher eine gute Zusammenfassung der persönlichen Ansichten eines überwiegenden Teiles der indonesischen intellektuellen Elite als eine wirklich fundierte Untersuchung dar.

Darin unterscheidet sie sich von der kulturökologisch orientierten Arbeit von Triyoga (1991). In ihr finden sich insbesondere Angaben zu populären Glaubensvorstellungen über Heiligenschreine und ihre Verwalter.

Eine erste umfassende Studie, die sich einem einzelnen Pilgerziel, den dort vollführten Ritualen und damit verbundenen Glaubensvorstellungen und Motiven der Pilger widmet, wurde 1994/1995 von Murniatmo, Sumantarsih und Tashadi vorgelegt.

Daneben existiert noch eine große Zahl von Abschlussarbeiten javanischer Studenten, die sich, vor allem im Rahmen der Fächer Islamwissenschaft und Ethnologie, mit Aspekten

---

<sup>14</sup> Auch Artikel indonesischer Autoren offenbaren daher oft eine mangelnde Rezeption der bestehenden indonesischen Literatur.

der Pilgerschaft zu Heiligenschreinen beschäftigen. Die besondere Qualität dieser Arbeiten, die oft nach eigenen Feldstudien angefertigt wurden, liegt zumeist in den umfassenden Datensammlungen. Während Studenten der Islamwissenschaft fast immer besonderen Wert auf die Herausarbeitung häretischer Aspekte der untersuchten Traditionen legen, wird in den ethnologischen Abschlussarbeiten vor allem die Bedeutung der beschriebenen kulturellen Traditionen im Rahmen eines anzustrebenden gesellschaftlichen und kulturellen Fortschrittes herausgearbeitet.<sup>15</sup> In den regionalen und nationalen Archiven indonesischer Ämter lagert ferner noch eine große Anzahl von Bestandsaufnahmen und Beschreibungen lokaler kultureller Traditionen, die sich häufig mit Pilgerzielen und Pilgerschaftstraditionen auseinandersetzen. Sie sind oft gekennzeichnet durch die Negierung aller Aspekte der Pilgerschaft, die nicht in Einklang mit der herrschenden staatlichen Ideologie zu bringen sind, und stellen fast immer die verehrten Persönlichkeiten als ideologische Vorbilder für die heutigen Menschen dar.<sup>16</sup> Als von eher begrenztem Nutzen für eine Ethnographie javanischer Pilgerschaft erwies sich die Lektüre von Hofchroniken (*babad*).<sup>17</sup> Zwar gehen zweifellos viele der an Heiligenschreinen erzählten Legenden auf solche Chroniken zurück, für die Pilgerschaft spielen sie jedoch nur eine geringe Rolle, da nur ein winziger Bruchteil der am Pilgerschaftsprozess beteiligten Personen diese Schriften jemals zu Gesicht bekam. Hier sind lebendige an den Schreinen erzählte orale Traditionen von deutlich höherer Bedeutung, die oft nur in der Grundstruktur mit den Hofchroniken übereinstimmen (vgl. Fox 1997:215). Ich sehe sie daher nicht primär als Varianten schriftlicher Produkte, sondern zumindest *auch* als eigenständige lokale Schöpfungen.<sup>18</sup> Die meisten indonesischen Texte, wie z.B. Broschüren über Heilige und ihre Schreine, nehmen höchstens vagen Bezug auf einen Ursprung der geschilderten Geschichte in einer der Hofchroniken. Vergleicht man dann die Broschüren mit dem Originaltext der Hofchroniken, so fällt schnell auf, dass erhebliche Abweichungen bestehen.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> vgl. z.B. Aminah 1979/Christomy 1996/Fanami 1985/Hermana 1979/Priyadi 1988/Rubiyo 1979/Soehoed 1984/Suparjiman 1987/Widyatmo 1993.

<sup>16</sup> vgl. Arumandi 1991-1992/Bagian Inspeksi Kebudayaan (...) 1979/Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Propinsi Jawa Tengah 1998-1999/Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jendral (...) 1981-1982, 1983-1984/Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Daerah Istimewa Yogyakarta (...) 1979/Noor 1982-1983/Projek Inventarisasi (...) 1987-1988/Suhatno; Suwarno 1991/Taufiq 1982.

<sup>17</sup> Einzelne Hofchroniken liegen in indonesischer und englischen Übersetzungen vor. Auf eine Lektüre der Originale musste ich mangels ausreichender javanischer Sprach- und Lesekenntnisse leider verzichten.

<sup>18</sup> Insbesondere vielen Forschern der Leidener Schule wurde meines Erachtens durch eine Überbewertung von schriftlichen Texten und einer Fixierung auf *babad*-Traditionen, statt auf gelebte und oral tradierte Kultur, der Blick auf die Vielfalt dieser lokalen Schöpfungen verstellt.

<sup>19</sup> Es ist somit teilweise anzunehmen, dass eine Bezugnahme auf die Hofchroniken den Autoren lediglich zur Legitimierung des Geschilderten dient, sie selber sich jedoch gewiss sein können, dass eine Überprüfung nicht stattfinden wird.

Derartige Texte werden heute häufig von der Regierung oder den verwaltenden Institutionen herausgegeben. Sie setzen an die Stelle einer Versionenvielfalt oft nur eine einzige Version, die die Ziele dieser Institutionen unterstützt und die im Einklang mit der herrschenden staatlichen Ideologie steht. Dies ist jedoch ein Gesichtspunkt, unter dem, zumindest bis zur Einführung einer weitgehenden Pressefreiheit (1998), nahezu alle Veröffentlichungen zu betrachten waren.

Insgesamt ist festzustellen, dass die indonesische Presse gerne und häufig Berichte über heilige Stätten bringt. In dieser Hinsicht erwies sich vor allem die Auswertung der Zeitschriften *Liberty*<sup>20</sup> und *Misteri* sowie der Tageszeitung *Kedaulatan Rakyat* als erfolgreich. Viele Zeitungs- und Zeitschriftenartikel fanden sich zudem zu bestimmten Oberthemen vorgeordnet bei Zeitungsausschnittdiensten (*kliping*).<sup>21</sup>

Durch die Auswertung von Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln konnte ich an Daten über eine breite Vielfalt von Schreinen gelangen. Als fruchtbar erwies sich auch das Durchstöbern von unzähligen Straßenbuchständen, in denen ich populär aufgemachte Broschüren und Comics über das Leben und Wirken bestimmter Heiliger fand (vgl. Abb. 1). Diese Veröffentlichungen lieferten vor allem schriftliches Anschauungsmaterial über jene Aspekte, die aus emischer Perspektive als bedeutsam erachtet werden.

In einigen Fällen fanden sich dort auch aus islamisch-orthodoxer Sichtweise geschriebene Anleitungen für die Pilgerschaft, Wahrsagebücher (*primbon*) und Broschüren über den Tod und das Jenseits.

---

<sup>20</sup> Bei *Liberty* handelt es sich um eine vor allem von Angehörigen der chinesischen Minderheit gelesene Zeitschrift.

<sup>21</sup> Besonders viele Artikel fand ich dort unter den Stichworten Kultur, Geschichte und Islam. Leider war bei vielen dieser Artikeln weder das Datum noch die Quelle festzustellen.



Abb. 1 : Aus einen Comic über das Leben des Heiligen Sunan Kalijaga. Maler: N. Yuliani.



Abb. 2: Titelseite eines *primbon* (Al-Buary 1984).

## 1.4 Zielsetzungen und Textgestaltung

Hauptziel dieser Studie ist eine erste umfassende Darstellung javanischer Pilgerschaft zu Heiligenschreinen. Die Ergebnisse sollen mit bestehenden Theorien zum Phänomen der Pilgerschaft verglichen werden.

In diesem Zusammenhang halte ich folgende Punkte für besonders wichtig:

- Eine Zusammenfassung der zu diesem Thema bislang existierenden wissenschaftlichen Literatur.
- Eine zusammenfassende Darstellung von oralen und schriftlichen Traditionen im Rahmen exemplarischer Beschreibungen einzelner Heiligenschreine.
- Eine Beschreibung und Analyse der Rituale, die im Zusammenhang mit der Pilgerschaft durchgeführt werden.
- Eine Beschreibung und Analyse der im Pilgerschaftsprozess bedeutungsvollen Symbole.
- Eine Darstellung der institutionellen Grundlagen des javanischen Heiligenkultes.
- Die Darstellung sozialer Charakteristika sowie weltanschaulicher und religiöser Überzeugungen der am Pilgerschaftsprozess beteiligten Personengruppen.
- Eine Analyse der Beziehungen zwischen Pilgern, Einheimischen und Funktionsträgern an den Schreinen.
- Eine Beschreibung und Analyse der Motivationen, die Pilger dazu bewegen ihre Reise anzutreten.
- Eine Darstellung von Wechselbeziehungen zwischen Tourismus und Pilgerschaft.
- Eine Darstellung der historischen und aktuellen Bedeutung von Heiligenschreinen im Rahmen politischer Prozesse.
- Eine Beschreibung unterschiedlicher Ansichten, die in der javanischen Gesellschaft über die Pilgerschaft vertreten werden.

Regional werde ich mich bei meiner Arbeit weitgehend auf die Verhältnisse in der *kejawan*-Region Javas beschränken.<sup>22</sup> Ich werde mich dabei auf die durch javanisch-islamische

---

<sup>22</sup> Innerhalb des javanischen Kulturraumes wird gemeinhin unterschieden zwischen den Bewohnern der nördlichen Küstenregion (*pesisir*), wo ein starker orthodoxer islamischer Einfluss zu einer spezifischen Ausprägung der javanischen Kultur geführt hat, und den Bewohnern des Inlandes, die aufgrund geringerer islamischer Einflüsse mehrheitlich einer stärker synkretistischen Variante des Islam folgen. Dieser kulturgeographische Raum wird *kejawan*-Kultur genannt und von dem kulturgeographischen Raum der *pesisir*-Kultur unterschieden. Da nur wenige prinzipielle, sondern mehr graduelle Unterschiede zwischen den eher synkretistisch geprägten Pilgerschaftstraditionen der *kejawan*-Region und den eher orthodoxen

Glaubensvorstellungen geprägten Kulte konzentrieren und auf eine Schilderung von explizit christlichen Pilgerschaftskulten verzichten, obgleich diese in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen haben.<sup>23</sup> Aufgrund ihrer starken Einbindung in die abendländisch geprägte Institution der Kirche unterscheiden sie sich jedoch so weit von den javanischen Pilgerkulten, dass ihre Darstellung einer gesonderten Arbeit bedürfte.

In meiner Darstellung javanischer Pilgerschaft werde ich nun folgenden Weg wählen:

Im ersten Abschnitt sollen zunächst die historischen und weltanschaulichen Grundlagen dargestellt werden, auf denen die javanische Pilgerschaftstradition basiert. Daraufhin sollen Rituale beschrieben werden, die im Rahmen der Pilgerschaft Bedeutung erlangen. Es folgen eine Beschreibung und Analyse der Rolle von verwaltenden Institutionen und Personengruppen, denen im Verlauf der Pilgerschaft eine besondere Rolle zukommt oder zukommen kann. Durch die Beschäftigung mit der javanischen Sicht des Phänomens Macht und den Wegen, Macht zu erlangen, werde ich dann nicht nur weitere Grundlagen beschreiben, sondern auch zeigen, dass die Pilgerschaft nur eine von vielen Möglichkeiten ist, um mit spirituellen Mitteln die gleichen Ziele zu erreichen. Ausgehend von den javanischen Vorstellungen über Macht und über die Wege in ihren Besitz zu kommen werde ich mich daraufhin mit dem javanischen Konzept von "Heiligen" (*wong sakti*) beschäftigen. Dabei soll insbesondere der Weg aufgezeichnet und analysiert werden, auf dem eine Person zum Heiligen wird.

Im zweiten Abschnitt, dem Hauptteil dieser Arbeit, werde ich verschiedene Einzelaspekte der javanischen Pilgerschaft beschreiben und analysieren. Dort sollen zunächst einige grundlegende mit Heiligenschreinen verbundene Glaubensvorstellungen vorgestellt werden. Diese finden unter anderem Ausdruck in der Lage und architektonischen Gestaltung der heiligen Orte, die anschließend dargestellt werden sollen. Sie bedingen auch die wichtigsten Verhaltensnormen, deren Beachtung aus emischer Perspektive notwendig ist, um die Pilgerschaft erfolgreich durchzuführen. Jene Verhaltensnormen sind Gegenstand des darauffolgenden Kapitels. Da Pilger für die Pilgerschaft bestimmte Zeiträume und Zeitpunkte bevorzugen, werde ich dann die verschiedenen in Java gebräuchlichen Kalendersysteme und ihre Anwendung im Rahmen der Pilgerschaft beschreiben. Es folgt eine Darstellung sozialer, religiöser und weltanschaulicher Charakteristika der wesentlichen Pilgergruppen und der Motivationen, aus denen heraus sie die Pilgerschaft antreten. Ich werde dann jene Prozesse beschreiben, die aus emischer Sicht zu einem Erfolg oder Misserfolg der Unternehmung führen, und mich

---

Pilgerschaftstraditionen der *pesisir*-Region bestehen, werde ich aber dennoch von Zeit zu Zeit auch Beispiele aus der *pesisir*-Region heranziehen.

anschließend der Einbettung der javanischen Pilgerschaft in politische Prozesse zuwenden. Dabei werde ich insbesondere die besondere Rolle von Heiligenschreinen im Rahmen von politischem Widerstand und Legitimierungsstrategien von Herrschaft darstellen. Anhand von zwei aktuellen Beispielen, den Gräbern von Ibu Tien und Sukarno, soll diese Rolle exemplarisch verdeutlicht werden. Im letzten Punkt des Hauptteiles werde ich dann auf die verschiedenen Ansichten eingehen, die in der javanischen Gesellschaft zur Pilgerschaft vertreten werden, und aufzeigen, welche religiösen und sozialen Gruppen diese Ansichten vertreten.

Im dritten Abschnitt möchte ich dann in drei Fallstudien Heiligenschreine vorstellen. Sie wurden so ausgewählt, dass sie eine möglichst große Bandbreite verschiedener Pilgerschaftsformen abdecken.

Im vierten Abschnitt sollen zunächst die psychologischen Mechanismen beschrieben werden, die in der Pilgerschaft für das Individuum Bedeutung erlangen. Darauf aufbauend, soll dann die Frage untersucht werden, welche Aspekte die Popularität eines Pilgerzieles beeinflussen. Eine Typologie javanischer Pilgerschaftsformen bildet den Abschluss der Arbeit. Ihr ist neben dem Literaturverzeichnis und einem Anhang auch ein Glossar angefügt, in dem alle wesentlichen in dieser Arbeit verwendeten indonesischen und javanischen Begriffe erklärt werden. Alle indonesischen und javanischen Begriffe werden aber auch jeweils bei ihrem ersten Auftreten im Text erläutert. Begriffe, die nur ein einziges Mal im Text auftauchen, werden am gleichen Ort erklärt.

## 1.5 Orthographie, Zitierweise und Personennamen

Die hier verwendete Schreibweise indonesischer Worte entspricht den Vorgaben der seit 1972 gültigen Orthographiereform. Ausnahmen bilden Personennamen, die nachfolgend von ihren Trägern nicht verändert wurden, und Zitate aus vor diesem Zeitpunkt herausgegebenen Texten. Bei heiligen Stätten sowie Personen und Geistwesen verwende ich, um Verwechslungen zu vermeiden, sofern vorhanden, die lokal oft leicht abweichenden Schreibweisen, die sich z.B. danach richten wie die Stätte vor Ort auf Schildern oder in dort verkauften Broschüren benannt wird.<sup>24</sup>

Im Indonesischen und Javanischen sind zwar alle Worte geschlechtsneutral, im Text wurden sie jedoch dem deutschen Sprachgebrauch angepasst (z.B. der *kraton*). Mit Ausnahme von Ortsbezeichnungen wurden alle fremdsprachigen Begriffe kursiv gesetzt und klein geschrieben.

---

<sup>23</sup> Zu diesem Thema vgl. Fanami 1985/Rie 1993/Soeradjiman 1976/Praba Mai 1997/Hidup 3, 1991.

<sup>24</sup> Im Einzelfall gebe ich auch abweichende Schreibweisen mit an.



Indonesische und holländische Zitate wurden von mir ins Deutsche übersetzt. Javanische Zitate wurden zunächst von javanischen Helfern ins Indonesische übersetzt und anschließend von mir ins Deutsche übertragen.

Für Namen von Interviewpartnern wurden grundsätzlich Pseudonyme verwendet, da es sich oft um sehr persönliche Aussagen handelt, die teilweise auch dazu dienen könnten, diese Personen in politische Schwierigkeiten zu bringen. Eine Ausnahme bilden Personen des öffentlichen Lebens und Amtsträger, die in dieser Funktion mit mir sprachen.

Bei Zitierung indonesischer Werke habe ich mich, in Fällen in denen ein Autor mehr als einen Namen führt, dazu entschlossen, in Literaturverweisen und im Literaturverzeichnis nach dem jeweils letzten Namen zu alphabetisieren. Diese Zitierweise ist zwar nicht durchgehend üblich, entspricht einer auch in Indonesien zunehmend üblichen Handhabung und scheint mir zudem für westliche Leser leichter nachvollziehbar zu sein.

1990 lag der Wechselkurs bei circa 1.150 Rupiah (Rp.) pro 1 DM.

1996 lag der Wechselkurs bei circa 1.400 Rp. pro 1 DM.

Zum Jahreswechsel 1998/1999 lag der Wechselkurs bei circa 4.200 Rp. pro 1 DM.

## 1.6 Feldforschungsgeschichte

Selbstreflexion, Offenheit und die Darstellung des eigenen Erkenntnisweges sind heute Standardforderungen an ethnologische Arbeiten. Das gilt insbesondere, wenn eine Feldforschung durchgeführt wurde, denn schließlich haben im Rahmen der Feldforschung die Person des Forschers und seine Arbeitsweise starken Einfluss auf die gewonnenen Daten, da die Interaktion zwischen Forscher und Erforschten durch sie geprägt ist.

Verschiedene Ethnologen haben in den letzten Jahren die Auseinandersetzung mit der Forschungssituation und die Darstellung der eigenen Person sogar in den Mittelpunkt ihrer Arbeiten gerückt. Zum Teil hatte ich bei der Lektüre solcher Arbeiten das Gefühl, am Ende den Forscher besser zu kennen als die Erforschten. Ich möchte mich daher in der Beschreibung meiner eigenen Feldforschungsgeschichte auf jene Aspekte beschränken, die mir von unmittelbarer Relevanz für diese Arbeit erscheinen.

Mein erster Aufenthalt auf Java liegt mittlerweile vierzehn Jahre zurück.<sup>25</sup> In den Semesterferien meines Grundstudiums kehrte ich schließlich viermal auf zwei- bis

---

<sup>25</sup> Damals, noch vor dem Studium, war ich allerdings noch dabei, mit Rucksack und Fahrrad die Welt zu umrunden (1986/1987).

dreimonatigen Reisen dorthin zurück.<sup>26</sup> Bei der letzten dieser Reisen besuchte ich erstmals einen Heiligenschrein, den Schrein des Heiligen Sèh Maulana Maghribi in Parangtritis. Die dichte Atmosphäre des Ortes, die ruhigen Gespräche mit den Pilgern, ihre tiefe Religiosität, der Geruch von Weihrauch und Blumen, das Geräusch der sich am Fuße des Hügels überschlagenden Wellen - all dies trug dazu bei, dass mich dieser Ort von Anfang an faszinierte. Mein Entschluss, eine Arbeit über Heiligenschreine schreiben zu wollen, fiel in jener Nacht.

Daher begann ich im Sommer 1990 mit einem einjährigen Gaststudium an der Gadjah Mada Universität von Yogyakarta<sup>27</sup> und hatte so die Möglichkeit, mich in einer studienbegleitenden Feldforschung intensiv mit dem Thema auseinanderzusetzen. Nach dem Besuch von ca. 40 Heiligenschreinen wuchs schon damals die Menge des gewonnenen Datenmaterials auf derart schwer überschaubare Dimensionen an, dass ich beschloss, mich in der Magisterarbeit zunächst auf das Fallbeispiel Gunung Kemukus zu beschränken und die anderen Ergebnisse später im Rahmen einer Dissertation zu verarbeiten.

Nach meinem Studienabschluss im Februar 1994 folgte eine Reihe weiterer Indonesienaufenthalte. Der erste fand von März bis Oktober des gleichen Jahres statt. Etwa zu gleichen Teilen war ich in diesem Zeitraum mit einer weiteren Vertiefung meines Magisterthemas und den Recherchen für Filmprojekte beschäftigt. Bald folgten die ersten Produktionsaufträge. Während eines von März bis Mai 1995 dauernden Aufenthaltes war ich mit Dreharbeiten für zwei vom schwedischen National Museum of Ethnography in Auftrag gegebenen ethnographischen Filmen beschäftigt, in denen ich meine Kenntnisse javanischer Kultur und Religion erstmals visuell umsetzte. Weitere Rechercheisen und Dreharbeiten in Indonesien, die ich sowohl in Eigenregie als auch im Auftrag von 3sat, Südwestfunk, Südwestrundfunk und ZDF durchführte, erfolgten von Juni bis August 1996, von Dezember 1998 bis Januar 1999, sowie von Januar bis März 2000.<sup>28</sup> Zwar stand bei diesen Aufenthalten die filmische Arbeit im Vordergrund, dennoch konnte ich immer auch Heiligenschreine besuchen, schriftliche Quellen sammeln und interessante Gespräche mit Gewährsleuten führen, deren Inhalt auf die eine oder andere Weise in diese Arbeit eingegangen ist.

---

<sup>26</sup> Die Reisen fanden alle in den Semesterferien statt. Den jeweils nächsten Aufenthalt finanzierte ich mir dann mit Zeitungsartikeln und öffentlichen Diavorträgen über diese Reisen.

<sup>27</sup> Ich studierte dort Anthropologie (*antropologi*) und indonesische Literatur (*sastra indonesia*).

<sup>28</sup> Aus der Zusammenarbeit mit dem schwedischen Nationalmuseum und deutschen Fernsehsendern entstanden bislang insgesamt acht Dokumentarfilme mit ethnologischer Thematik, von denen ich bei sieben als Autor zeichnete. Drei weitere Produktionen sind derzeit in Arbeit.

Zwei weitere Javaaufenthalte, von Oktober 1995 bis April 1996 und von Dezember 1996 bis Mai 1997, für die ich vom Deutschen Akademischen Austauschdienst mit einem einjährigen Stipendium gefördert wurde, nutzte ich ausschließlich für die Feldforschung. Im Laufe der Jahre gelangte ich so zu Daten über mehr als 300 Heiligenschreine, von denen ich etwa 100 selbst besuchte.<sup>29</sup> Der lange Zeitraum, über den diese Daten erhoben wurden, ermöglichte mir, viele zwischenmenschliche Beziehungen zu meinen Gewährsleuten zu pflegen und ihr Vertrauen zu gewinnen. Zudem konnte ich so auch eine Reihe von Veränderungen beobachten und komplexer werdenden Fragestellungen nachgehen.

Meine jeweilige Wohnsituation erwies sich in dieser Beziehung als von großer Bedeutung. Bei meinem ersten Forschungsaufenthalt 1990-1991 wohnte ich in einer Art Wohngemeinschaft mit fünf indonesischen Studenten. Dies wirkte sich insbesondere auf meine indonesischen Sprachkenntnisse vorteilhaft aus. Später wohnte ich dann immer im Haus einer hochadligen Familie in direkter Nachbarschaft des Pakualaman-Palastes. Seit Ende der fünfziger Jahre hatte diese Familie in ihrem Haus immer wieder Ethnologen zu Gast. Meine Gastgeber erwiesen sich, nicht nur aus diesem Grund, als an Fragen über die javanische Kultur außerordentlich interessiert, aber auch bezüglich meines Themas als ungewöhnlich kenntnisreich. Sie nahmen an meinen Forschungen aktiven Anteil, gaben mir unzählige Hinweise, knüpften Kontakte, verwiesen mich auf einschlägige indonesische Literatur und halfen mir immer wieder bei der Übersetzung holländischer und javanischer Literatur.

Besuchte ich Heiligenschreine, wurde ich im allgemeinen mit großer Offenheit empfangen. Meist gingen die anwesenden Personen davon aus, dass ich, wie sie, den Schrein aufsuchte, um den Segen des Heiligen zu erlangen. Zwar erklärte ich immer, dass ich zu Forschungszwecken gekommen sei, doch wissenschaftliche Forschung sah fast niemand als ausreichenden Grund für eine solche Unternehmung an. Der Eindruck, dass ich ebenfalls ein Pilger sei, dürfte sich häufig dadurch verfestigt haben, dass ich an den Schreinen, aus Höflichkeit und als Akt der Respektsbezeugung, Blumenopfer darbrachte und immer eine Zeit lang dort verweilte. Meine Religionszugehörigkeit und der Status als Kulturfremder stellten für die dort Anwesenden offensichtlich keinen Grund dar, an dieser Annahme zu zweifeln.

Diese Grundannahme vieler Javaner brachte gewisse Vorteile mit sich. Oftmals geriet ich dadurch in die Rolle eines Schülers, dem von vielerlei Seite Ratschläge für das Sammeln

---

<sup>29</sup> Dafür legte ich tausende von Kilometern mit dem Motorrad zurück. Da sich viele Schreine in relativ entlegenen Regionen befinden, die mit öffentlichen Verkehrsmitteln nur schwer oder gar nicht zu erreichen sind, erwies sich mein Motorrad als ideales, preiswertes und zeitsparendes Transportmittel. Den Bus nahm ich nur bei extrem großen Entfernungen.

eigener Erfahrungen mit der spirituellen Welt gegeben wurden. Ich sollte mich, so wurde mir oft bedeutet, am besten einem Lehrer anvertrauen, der auf diesem Weg schon weiter fortgeschritten sei. Wenn ich im Laufe meiner Feldforschung eine derartige Schülerrolle einnahm, ergab sich allerdings das Problem, dass ich, aus Sicht meiner Lehrer, nun nicht mehr bei anderen Personen weiter zu fragen brauchte. Ein jeder meiner Lehrer nahm für sich in Anspruch, die auf seine persönliche Erfahrung gegründete, einzig wahre und authentische Sichtweise zu vermitteln.

Mein Erscheinen an den Schreinen als ein, aus javanischer Sicht, Angehöriger einer technisch fortschrittlichen, aber spirituell armseligen Kultur, wurde, so schien es mir, häufig mit einem gewissen Triumphgefühl aufgenommen. Oft sah man darin wohl einen Beweis für die eigene spirituelle Überlegenheit gegenüber der westlichen Welt. Den meisten meiner Gesprächspartner bereitete es wohl auch aus diesem Grund große Freude, mit mir ausführlich über ihre mystischen und spirituellen Traditionen zu sprechen, die sie mit einem gewissen Stolz erfüllten. Dabei legten sie eine außerordentlich große Offenheit an den Tag (vgl. Schlehe 1998:22,24).

Hier gab es jedoch eine Ausnahme: Stellte ich an Schreinen Fragen über mögliche Zusammenhänge zwischen Pilgerschaft und Schwarzer Magie, so bekam ich vielfach nur sehr ausweichende Antworten. An Schreinen, die häufiger in diesen Zusammenhang gestellt werden, begegnete man mir sogar generell mit einem gewissen Misstrauen. Pilger, Einheimische und Funktionsträger der Schreine fragten dort häufig nach, ob ich denn auch wirklich kein Journalist sei.<sup>30</sup> Diese Fragen hatten mit der Befürchtung zu tun, dass eine negative Berichterstattung in den Medien leicht massive Kritik von islamisch-reformistischen und islamisch-orthodoxen Kreisen hervorrufen könnte. Das galt insbesondere für jene Schreine, an denen sexuelle Handlungen einem Teil der Pilger als Voraussetzung für die Erlangung von Segen gelten (vgl. Kap. 5.3).

Missverständnisse über den Grund meines Besuches waren auch daher oft nur schwer zu beseitigen, weil ich mich meist alleine zu dem Schrein begab. Ein derartiges Auftreten hatte noch einen weiteren Nachteil: Es wirkt nämlich auf viele Javaner geradezu unangenehm wenn jemand alleine ist. Einzelgänger erscheinen ihnen als sonderbare, potentiell gefährliche Personen und Individualisten (*individualis*), ein Begriff, der in Java einen eher negativen Beigeschmack hat. Manchmal nahm ich daher auch javanische Begleiter mit. Auf diese Weise konnte ich dann vermeiden, viel über mich selbst erzählen zu müssen - eine in der javanischen Kultur negativ belegte Verhaltensweise. Die Mitnahme eines Begleiters konnte sich jedoch auch negativ auswirken. So entglitt mir z.B.,

---

<sup>30</sup> Von diesem Misstrauen berichtete mir auch eine Reihe indonesischer Wissenschaftler. Sie gingen aber davon aus, dass das Misstrauen mir gegenüber geringer sein müsse.

zumindest anfangs, häufig aufgrund lückenhafter Javanischkenntnisse, die statt auf indonesisch auf javanisch weitergeführte Diskussion.

Die Mitnahme eines Begleiters oder Assistenten wäre dennoch in den meisten Fällen eher von Vorteil gewesen, insbesondere dann, wenn meine Gesprächspartner nur über geringe Kenntnisse der indonesischen Sprache verfügten. Der Einsatz eines Assistenten verbot sich für mich aber vor allem aus finanziellen Gründen.

Die meisten Gespräche wurden daher in Indonesisch geführt, das ich seit meinem Studium in Yogyakarta fließend spreche. Dabei wurden immer wieder einzelne javanische Begriffe eingestreut. Erst nachdem ich mich 1996 um die Erlernung der javanischen Sprache bemüht hatte, konnte ich vereinzelt dazu übergehen, einfache Gespräche ganz auf javanisch zu führen. Unter meinen Gesprächspartnern waren insgesamt deutlich mehr Männer als Frauen. Daher zeigen meine Darstellungen emischer Sichtweisen primär männliche Perspektiven.

In meiner Arbeit hielt ich mich vor allem an die klassischen qualitativen Methoden der Ethnologie: Teilnehmende Beobachtung und zahllose informelle Gespräche standen im Mittelpunkt meiner Arbeit. Die meisten dieser informellen Gespräche fanden direkt an der heiligen Stätte statt. Manchmal besuchte ich meine Gewährsleute jedoch auch zu Hause und konnte mit ihnen dort intensivere und themenzentriertere Interviews führen, als dies an der heiligen Stätte möglich gewesen wäre. Meist machte ich mir dann während des Gespräches Notizen und schrieb das Gesagte dann zum nächstmöglichen Zeitpunkt ausführlich nieder. Nur in seltenen Fällen verwendete ich Tonbandaufzeichnungen, da ich oft den Eindruck hatte, dass dies meine Gesprächspartner störte. In einigen Fällen, vor allem, wenn ich mir Legenden erzählen lassen wollte, war der Einsatz eines Tonbandgerätes jedoch unverzichtbar.

Fanden an Heiligenschreinen besondere Rituale statt, so filmte ich dort häufig mit meiner Videokamera. Bei der Auswertung des Materiales fielen mir dann aus der Distanz oft Einzelheiten des Rituals auf, die mir während seiner Durchführung entgangen waren. In einzelnen Fällen ging ich dann zurück an den entsprechenden Ort, führte dort, wenn möglich, mein Video vor und befragte die Handlungsträger noch einmal gezielt zu diesen Aspekten. Dem gleichen Zweck dienten auch Fotografien, die mir auch als Geschenke halfen, viele Beziehungen zu vertiefen.

Für die Ermittlung kognitiver Strukturen erwies sich insbesondere die Kartensortiermethode als besonders hilfreich. Dabei beschriftete ich Karteikarten mit bestimmten Begriffen und Behauptungen aus einer bestimmten Themengruppe und bat dann meine Gewährsleute, diese Karten zu Hierarchien oder Gruppen zu legen und mir die

Gründe für ihre Entscheidungen zu nennen oder den Inhalt der Karten selbst zu kommentieren.

Für Javaner zur Intimsphäre gehörende Fragen, wie die nach den eigenen Pilgerschaftsintentionen, konnten so zum Beispiel vermieden und abstrakte Äußerungen hervorgebracht werden. Zugleich konnte ich sonst extrem auf die Vermeidung von Konflikten bedachte Javaner auf diese Weise anonym mit bestimmten Meinungen konfrontieren und zu klaren Stellungnahmen bewegen. Dabei stellte sich zum Beispiel heraus, dass es zu einzelnen Aspekten der Pilgerschaft weit voneinander abweichende Meinungen gibt.<sup>31</sup>

Diese Meinungen wurden auch in einem auf meine Anregung von der Anthropologie-Fachschaft der Gadjah Mada Universität zum Thema Pilgerschaft organisierten Diskussionsforum überaus deutlich.

---

<sup>31</sup> Ersuchte ich direkt an der Pilgerstätte Personen darum, die Karten zu legen, so wurde mir dies manchmal mit dem Verweis, dass dies der Sakralität der Stätte nicht angemessen sei, abgelehnt.

## 2 JAVA: EINE EINFÜHRUNG IN GESCHICHTE UND KULTUR

Java ist ein Teil der seit 1949 unabhängigen Republik Indonesien. Mit rund 210 Millionen Einwohnern ist Indonesien, auf die Bevölkerung bezogen, das viertgrößte Land der Welt.<sup>32</sup> Mit einem islamischen Bevölkerungsanteil von 88% (Java über 90%) leben in Indonesien mehr Muslime als in jedem anderen Land der Erde. Der sunnitische Islam Indonesiens weist eine Vielzahl regionaler Prägungen auf. Der Anteil der Christen liegt in Indonesien bei 9 %.

Rund sechs Millionen Indonesier sind chinesischer Abstammung. Viele von ihnen haben ihre alte konfuzianistisch-buddhistische Mischreligion bewahrt. Zum Islam sind nur wenige übergetreten. Immer mehr Chinesen bekennen sich allerdings zum Christentum.

Indonesien weist eine hohe ethnische Vielfalt auf. Auf den 3000 bewohnten Inseln des sich über eine Fläche von knapp 2 Millionen Quadratkilometern erstreckenden Archipels werden über 250 verschiedene Sprachen gesprochen. Offizielle Nationalsprache ist Indonesisch, eine modernisierte Form des Malaiischen, das nur von 2-3 Millionen Einwohnern Indonesiens als Muttersprache gesprochen wird.

Etwa zwei Drittel der Bevölkerung Indonesiens leben auf den Inseln Java und Madura, mit einer Landfläche von zusammen 132.000 Quadratkilometern. Das entspricht etwas mehr als der Hälfte der alten Bundesrepublik Deutschland. In den fruchtbaren Ebenen werden auf Java auch auf dem Land Bevölkerungsdichten von bis zu 2000 Menschen pro Quadratkilometer erreicht.<sup>33</sup> In den Ballungszentren führt zunehmende Verstädterung vielfach zu noch deutlich höheren Bevölkerungsdichten.

Als ethnische Javaner verstehen sich rund 90 Millionen javanisch sprechende Indonesier in Mittel- und Ostjava. Sie werden unterschieden von den Sundanesen und Maduresen, die wie die Javaner jeweils ihre eigene Sprache sprechen.

Ferner gibt es deutliche Unterschiede zwischen dem eher durch islamische Orthodoxie geprägten javanischen Bereich entlang der Nordküste (*pasisiran*) und dem javanischen Kernland (*kejawaen*), in dem ein eher synkretistischer Islam vertreten wird.

Wie es zu diesen Unterschieden kam, soll im nachfolgenden Kapitel deutlich werden. In ihm möchte ich darstellen, welche historischen Prozesse zum Erscheinungsbild des heutigen Java führten. Dabei möchte ich besonders die religiösen Entwicklungen verfolgen.

---

<sup>32</sup> Das Bevölkerungswachstum liegt bei 1,8 Prozent.

<sup>33</sup> Java und Madura haben eine durchschnittliche Bevölkerungsdichte von 863 Menschen pro Quadratkilometer (1998).

## 2.1 Historischer Überblick

Schon im ersten Jahrhundert nach unserer Zeitrechnung kamen indische Religionen nach Java. Dabei spielte vermutlich das shivaitisch orientierte im heutigen Südvietsnam gelegene Reich Funan eine wichtige Rolle (Gonda 1976:64/Hall 1981:24ff/Tarling 1992:192-196). Man geht davon aus, dass das religiöse Leben Javas zu dieser Zeit von Geisterglauben und einem ausgeprägten Ahnenkult gekennzeichnet war. Tote wurden an ihren Gräbern verehrt. Die Gräber dienten als Medium für den Kontakt zur Geisterwelt und als Repräsentation des Toten. Berge galten als der Sitz der Ahnen - auf Java vor allem Vulkane (Soehardi 1993:38; Miskic 1994:187).

Im vierten und fünften Jahrhundert berichten die ältesten chinesischen Quellen bereits von einer hindu-javanischen Gesellschaft. Die Indisierung vollzog sich weitgehend entlang der Handelswege. Träger der Indisierung waren vor allem Reisende und Kaufleute. Von der Kaufmannsaristokratie und kleineren Fürstentümern wurden aber auch Mönche und Brahmanen ins Land geholt. Durch eine Untermauerung ihrer Herrschaft mit der in Indien geprägten Ideologie eines Gottkönigtums gewannen die Herrschenden mit der Zeit einen unumschränkten Machtanspruch. In den folgenden Jahrhunderten gab es in Java eine Reihe von hinduistischen und buddhistischen Fürstentümern. Hinduismus und Buddhismus blieben jedoch weitgehend Religionen der oberen Klassen, während das Volk bei seinen überlieferten Traditionen blieb. Immer mehr begannen sich im offiziellen Kult jener Zeit die beiden Religionen zu vermischen. Heute wird daher häufig in der Literatur vom javanischen "Hindubuddhismus" gesprochen. Alte javanische Vorstellungen blieben aber auch weiterhin bedeutsam. Diese Entwicklung kann im Zusammenhang mit dem Bestreben nach Vermehrung magischer Kraft gesehen werden. Indem Shivismus und Buddhismus gleichzeitig gepflegt und vereinigt wurden, konnte sich der Fürst der magischen Kräfte Shivas und Buddhas versichern und sie zu den von den eigenen Vorfahren ererbten Göttern hinzufügen (Stöhr 1976:182/Kubitschek; Wessel 1981:37/Koentjaraningrat 1985:35ff/ Liem 1986:96/Magnis-Suseno 1981:24/vgl. Vlekke 1959:37f/Markham 1995:21).

Magnis-Suseno sieht hier einen Triumph des ursprünglichen javanischen Geistes, bei dem die vorher aufgenommenen Elemente des Shivismus, Vishnuismus und Buddhismus zu Vehikeln ursprünglich javanischer Vorstellungen, wie der Ahnenverehrung, den javanischen Vorstellungen von Tod und Erlösung, des Glaubens an eine kosmische Macht und alten Stammesmythen wurden (Magnis-Suseno 1981:24).

Hindubuddhistische Tempel dieser Zeit wurden nicht nur zur Verehrung von Göttern, sondern auch als Verwahrungsorte für die Asche der verstorbenen Herrscher genutzt und



ersetzen auf diese Weise die vorhinduistischen Gräber als Medium der Ahnenverehrung (Soehardi 1993:247).<sup>34</sup>

Besonders deutlich wurde die religiöse Verschmelzung in dem tantrisch geprägten Synkretismus des Ende des 13. Jahrhunderts gegründeten Reiches von Majapahit.<sup>35</sup> Autochthone Elemente kehrten hier verstärkt wieder, während die Herrscher als Inkarnationen verschiedenster Götter das Zentrum des Reiches darstellten. Seine größte Ausdehnung erlangte das Reich von Majapahit Mitte des 14. Jahrhunderts, als es sich, zumindest was Tributzahlungen anderer Fürsten betraf, über große Teile des heutigen Indonesien bis hin nach Kambodscha erstreckte (Stöhr 1976:182/Villiers 1976:109ff/Magnis-Suseno 1981:26ff).

In der neueren staatlichen Geschichtsschreibung Indonesiens wird jene Zeit daher als die glanzvollste Epoche und vorbildhaft für den heutigen Staat Indonesien herausgestellt. Am Höhepunkt des Reiches von Majapahit, nach über einem Jahrtausend der Orientierung an indischen Vorbildern, begann ein langsam fortschreitender neuer Prozess, der genau genommen bis heute andauert: die Islamisierung Javas (vgl. Nakamura 1983:1). Für die Frühphase der Islamisierung Javas waren wohl zwei Faktoren entscheidend. Zum einen kamen in den Städten an der Nordküste<sup>36</sup> Javaner in Kontakt mit dem Islam und konvertierten. Zum anderen begannen sich fremde Asiaten, die bereits Muslime waren, in den Hafentstädten niederzulassen und sich dem örtlichen Lebensstil soweit anzupassen, dass sie zu Javanern wurden. Für die Islamisierung der Bevölkerung waren wohl islamische Händler aus dem indischen Gujerat von großer Bedeutung. Sie waren Träger eines sunnitischen Islam, der sowohl von der islamischen Mystik als auch von indischen Religionen stark beeinflusst war. Er konnte daher relativ leicht in die bestehenden religiösen Strukturen integriert werden. Der Islam gelangte jedoch auch aus China und verschiedenen arabischen Ländern nach Java.<sup>37</sup>

Es ist allerdings unwahrscheinlich, dass sich hochgestochene Angehörige der Fürstenhöfe durch eine Religion von Händlern angezogen fühlten und daraufhin konvertierten. Es erscheint daher plausibler, mystische islamische Lehrer, die sich vielleicht auch übernatürlicher Kräfte rühmten, für die Konvertierung der Fürstenhöfe verantwortlich zu machen. Die Höfe waren schließlich schon lange mit mystischen

---

<sup>34</sup> Soehardi schildert ein *shradha*-Ritual, mit dem die Toten während des hindubuddhistischen Reiches von Majapahit geehrt worden seien. In ihm sieht er den Vorläufer der heutigen *sadranan*-Zeremonien (Soehardi 1993:247). Siehe hierzu Kap. 3.1.3

<sup>35</sup> Das Zentrum dieses Reiches befand sich in der Nähe der heutigen ostjavanischen Stadt Kediri.

<sup>36</sup> Die javanische Südküste verfügt über keine sicheren Häfen und war daher nicht so offen für externe Einflüsse wie der Norden Javas.

<sup>37</sup> Es besteht heute weitgehende Einigkeit darüber, dass ein starker Einfluss von Gujerat kam. Als weitere Zentren nennt Ricklefs insbesondere die Malabar-Küste von Südwestindien, Koromandel in Südostindien, Bengalen, Südchina, Arabien, Ägypten und Persien (Ricklefs 1993:12).

Spekulationen des Hinduismus und Buddhismus vertraut (Ricklefs 1993:3,5,13/Graaf 1977:1/Dietrich 1995:112/Kubitschek; Wessel 1981:39f).

Diese Überlegung stimmt auch mit den javanischen Hofchroniken (*babad*) und den oralen Traditionen überein, nach denen es neun heilige Männer waren, die den Islam nach Java brachten.<sup>38</sup> Diese *wali songo* genannten Heiligen sollen im Besitz außerordentlich großer magischer Kräfte gewesen sein.<sup>39</sup> Mit Wundertaten und asketischen Praktiken setzten sie die Tradition der hindubuddhistischen Gelehrten und Eremiten fort und banden viele existierende Praktiken in das neue religiöse System ein. Nach den Hofchroniken übten sie in den ersten Jahrhunderten auch entscheidenden politischen Einfluss aus (Ricklefs 1993:9ff/Soehardi 1993:247).<sup>40</sup>

Die Konvertierung der Höfe selbst kann jedoch auch unter politischen Aspekten verstanden werden:

"For many centuries the Javanese Princes had been accustomed to conceive of religious practices as a means for increasing their inner strength or magic force. Understandably, they saw Islam in the same light. The growing influence of the new religion throughout Southeast Asia proved its powerful significance. Why should not the Javanese rulers accept Islam, too ? This would serve a double purpose: it would make them spiritually equal to possible Moslem opponents and it might well secure the help of the same Moslems against their non-Moslem enemies." (Vlekke 1959:86).

Im Verlauf des 15. Jahrhunderts begann die Macht des Reiches von Majapahit zu schwinden. Gleichzeitig entwickelten sich an der Nordküste eine Reihe von aufstrebenden islamisierten Küstenstaaten. Streitigkeiten innerhalb des Hofes von Majapahit waren wohl mitentscheidend dafür, dass das Reich Anfang des 16. Jahrhunderts zusammenbrach und es zu einer kurzen Blütezeit des islamischen Küstenreiches von Demak kam (Ricklefs 1993:36/Graaf 1977:4-7/Koentjaraningrat 1985:49f). Bis heute ist, aufgrund des früheren und direkteren Kontaktes mit Trägern von islamischer Kultur und Religion, der

---

<sup>38</sup> Zählt man jedoch alle in verschiedenen javanischen Manuskripten erwähnten *wali* zusammen, so gelangt man zu einer deutlich höheren Zahl. Im allgemeinen werden zu den *wali songo* folgende Heilige gezählt: Maulana Malik Ibrahim [=Sèh Maulana Maghribi], Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Giri, Sunan Gunung Jati, Sunan Kudus, Sunan Muria, Sunan Drajat und Sunan Kalijaga. Weitere seltener zu den *wali songo* gezählte Heilige sind z.B. Sunan Ngedung, Sunan Geseng, Syeh Siti Jenar und Maulana Ishak (Hambali; Suhadi 1994-1995:22/Salam 1960:23).

<sup>39</sup> Ihre Gräber zählen daher zu den meistbesuchten Pilgerzielen Javas. Zum Thema der Pilgerschaft zu diesen Gräbern vgl. Chambert-Loir; Guillot 1993, 1995b/Soehoed 1984/Fox 1991.

<sup>40</sup> Der Zeitraum, in dem die *wali* missionierten, wird in Java auch häufig als *jaman kewan* ("Zeitalter der *wali*") bezeichnet. In diesem Zeitraum spielen unzählige populäre Legenden, in denen die Wundertätigkeit und Frömmigkeit der *wali* idealisiert und als Beispiel für die heutige Zeit dargestellt wird (vgl. Hasyim 1974, 1979, 1983/Lembaga Research Pesantren Luhur Islam 1973/Mustafa 1985/Saksono 1995/Salam 1960,

Bereich der Nordküste Javas (*pesisir*) deutlich stärker islamisiert als das javanische Inland (*tanah kejawan*).

Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gelangten islamische Einflüsse zunächst über das muslimisch orientierte Fürstentum Pajang in das javanische Inland.<sup>41</sup> Das Fürstentum von Pajang wurde schließlich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts von dem durch Panembahan Senopati gegründeten islamischen Reich Mataram verdrängt. Mataram zerschlug auch die Macht der Küstenstaaten (Ricklefs 1993:41/Koentjaraningrat 1985:52).<sup>42</sup>

Die Verlagerung des Machtzentrums in das Innere Javas hatte wichtige Konsequenzen für die ökonomische und religiöse Struktur der Reiche. Insbesondere der Seehandel war für die Inlandsreiche von ungleich geringerer Bedeutung. Daher wurden sie auch weniger zugänglich für externe islamische Einflüsse (Ricklefs 1993:39).

Von den Mataramfürsten wurde der Islam vor allem formal in seinen äußeren Manifestationen angenommen. Inhalt und Essenz bestehender religiöser Vorstellungen wurden jedoch weiter tradiert (vgl. Ricklefs 1993:41). Die Schaffung guter Beziehungen zu anderen muslimischen Mächten dürften einer der Gründe dafür gewesen sein.

Die Herrscher hatten ferner ein Interesse daran, die Tradition des Gottkönigtums fortzuführen und ließen daher alte javanische und hinduistische Traditionen wieder aufleben. So entwickelte sich ein Islam spezifisch javanischer Prägung (*islam kejawan*), der sich im 17. und 18. Jahrhundert zunehmend auch unter der Bevölkerung verbreitete.<sup>43</sup> Immer wieder kam es dabei zu Konflikten zwischen religiösen Lehrern und den Fürsten, die bemüht waren, den Einfluss der religiösen Lehrer nicht zu groß werden zu lassen (Ricklefs 1993:46/Magnis-Suseno 1989:34f/vgl. Casparis; Mabett 1992:332). In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts dehnte Mataram seinen Machtbereich immer weiter aus. Die größte Ausdehnung erlangte das Reich unter Sultan Agung (1613-1645), der fast ganz Java beherrschte. Heute gilt Sultan Agung in der offiziellen Geschichtsschreibung als antikolonialer Nationalheld, da er, wenn auch erfolglos, versuchte, die sich in Batavia niederlassende mit seinen eigenen Interessen konkurrierende Niederländisch-Ostindische

---

1964, 1986/Syam 1987a, 1987b). Sammlungen dieser Legenden erreichen, für javanische Verhältnisse, Bestsellerauflagen und prägen dadurch auch weitgehend das populäre Bild dieser Zeit.

<sup>41</sup> Das Zentrum von Pajang lag wahrscheinlich in der Nähe der heutigen Stadt Kartasura (Koentjaraningrat 1985:52).

<sup>42</sup> Im 8. Jahrhundert hatte in Zentraljava bereits ein Mataram genanntes Reich bestanden.

<sup>43</sup> Dazu bemerkt Ricklefs: "It must not be assumed that once an area is known to have had a Muslim ruler, the process of Islamisation was complete. Indeed, this probably symbolises more the beginning than the end of Islamisation among the populace." (Ricklefs 1993:6).

Kompanie (*Vereenigte Oostindische Compagnie/VOC*) von dort zu vertreiben (Ricklefs 1993:45/Graaf 1977:7f).<sup>44</sup>

Zunehmend wurde Mataram in den folgenden Jahrzehnten jedoch durch Palastintrigen, Erbstreitigkeiten und Kriege geschwächt und gelangte immer mehr in die Abhängigkeit der VOC, die immer wieder finanzielle und militärische Hilfen bereitstellte, um Rebellionen rivalisierender Thronkandidaten zu unterdrücken. Da diese Hilfe grundsätzlich mit Bedingungen verbunden war, konnte sich die VOC immer stärker etablieren und kontrollierte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts den innerindonesischen Handel und einen Großteil des Territoriums von Mataram (Ricklefs 1993:45f,81ff/Villiers 1976:286-288). 1742 wurde Mataram schließlich von dem, mit den Holländern verbündeten, maduresischen Sultan Cakraningrat IV. eingenommen. Um wieder inthronisiert zu werden, musste Paku Buwono II. einen großen Teil seines Territoriums abgeben. Der Hof zog anschließend von Kartosuro in das nahe Surakarta (Solo) um. Nicht alle Angehörigen seines Hofes nahmen die Niederlage widerstandslos hin. Besonders sein Bruder Mangkubumi kämpfte gegen den nunmehr mit den Holländern paktierenden Paku Buwono II. Schließlich wurde das Reich geteilt. Mangkubumi errichtete im heutigen Yogyakarta die neue Dynastie von Ngayogyakarta Hadiningrat.<sup>45</sup> Raden Sahid, ein Bruder Mangkubumis, setzte allerdings seinen Widerstand fort und bekam schließlich einen kleinen Teil des Territoriums von Paku Buwono II. abgetreten. Hier errichtete er die Dynastie der Mankunegaran. Zunehmend, wenn auch nicht widerstandslos, wandelten sich die Fürstentümer zu Vasallenstaaten der VOC (Ricklefs 1993:92ff/Graaf 1977: 46/vgl. Ricklefs 1973). Nach deren Bankrott (1799) gerieten sie schließlich unter die Kontrolle der niederländischen Kolonialregierung, die zunächst noch indirekt über die traditionellen Herrscher ihre Macht ausübte.

Während des britischen Interregnums (1811-1815) wurde der Widerstand von Hamengku Buwono II. von Ngayogyakarta Hadiningrat schließlich im Jahre 1813 mit der Errichtung eines kleinen Fürstentumes in seinem Herrschaftsbereich bestraft.<sup>46</sup> Nunmehr war Mataram durch eine "divide-and-rule" Politik in vier Nachfolgefürstentümer zerfallen (Ricklefs 1993:113f/Koentjaraningrat 1985:57/Graaf 1977:71).

Zwischen 1825 und 1830 führte Prinz Diponegoro, ein Onkel des Sultans von Yogyakarta, einen Guerillakrieg gegen die Holländer. Diponegoro hatte lange Zeit auf dem Land gelebt, dort islamische Texte und javanische Klassiker studiert, sowie Pilgerschaften zu verschiedenen heiligen mit dem Reich Mataram verbundenen Plätzen unternommen.

---

<sup>44</sup> Sultan Agung, der erste Mataram-Herrscher, der den islamischen Titel eines Sultan annahm, gilt in der Bevölkerung heute auch als bedeutender Verbreiter des islamischen Glaubens.

<sup>45</sup> Die in Solo bis heute existierende alte Dynastie wird Susuhunan genannt.

<sup>46</sup> Diese bis heute existierende Dynastie wird Pakualaman genannt.

Dabei hatte er eine Reihe von Visionen, die ihn davon überzeugten, der künftige Herrscher Javas zu sein (vgl. Ricklefs 1974). Viele sahen in ihm den in Prophezeiungen vorhergesagten "gerechten König" (*ratu adil*) und Befreier der Unterdrückten. Aufgrund seines guten Zugangs und seiner Popularität sowohl beim ländlichen Volk als auch bei der Aristokratie, erhielt er von beiden Seiten Zulauf und Unterstützung. 1830 brach die heute als Java-Krieg bekannte Rebellion jedoch zusammen. Diponegoro wurde verhaftet und ins Exil geschickt (Ricklefs 1993:115ff/Graaf 1977:77-79).

Viele Historiker sehen heute das Jahr 1830 als den eigentlichen Beginn der kolonialen Phase. Die Territorien der Fürsten wurden weiter eingeschränkt, und die Fürsten wurden nun von niederländischen Beamten scharf kontrolliert (Ricklefs 1993:119f). Bauern wurden fortan gezwungen, Lehndienste zu leisten und einen Teil ihrer Ackerfläche mit von der Verwaltung vorgeschriebenen Pflanzen zu bebauen. Der Ertrag dieser Ackerfläche musste an die Regierung abgeführt werden. (Ricklefs 1993:119f/Koentjaraningrat 1985:61/Liem 1986:157).

Je mehr nun der tatsächliche Machtbereich der Fürsten eingeschränkt wurde, desto mehr verlegten sie ihre Aktivitäten in den rituellen Bereich und die Wahrung der äußeren Merkmale der Tradition des Gottkönigtums. Zunehmend wurden die Künste und die Etikette wichtiger. In den Hofchroniken (*babad*) wurde nun der Ruhm früherer Reiche verewigt, als deren direkte Erben die heutigen Fürsten galten.<sup>47</sup> Künste, Etikette und Literatur spiegelten so eine Position des Hofes wider, die in der Realität schon längst nicht mehr bestand. Da die aus dem Reich von Mataram hervorgegangenen Fürstentümer in der Kolonialzeit jedoch nie gänzlich ihrer politischen Macht beraubt worden waren, sondern die Holländer nur indirekt über die Fürsten regiert hatten, konnten sie sich (bis heute) viel von ihrem Amtsscharisma bewahren (Ricklefs 1993:118, 126/Jessup 1995:155f, 165ff/Pembernton 1994:53).<sup>48</sup>

Durch die kulturelle Renaissance der Höfe, eine neue intellektuelle Elite und religiöse Gruppierungen entwickelte sich im frühen 20. Jahrhundert eine Unabhängigkeitsbewegung,

---

<sup>47</sup> Dabei werden in verschiedenen *babad* direkte Legitimations- bzw. Vererbungslinien von den Herrschern von Majapahit über Demak, Pajang und Mataram gezogen.

<sup>48</sup> Das weiter fortwirkende Amtsscharisma der javanischen Fürsten zeigte sich zum Beispiel darin, dass Sultan Hamengku Buwono IX. von Yogyakarta, der im indonesischen Befreiungskampf eine bedeutende Rolle gespielt hatte, innerhalb der Republik Indonesien Ministerposten und sogar das Amt des Vizepräsidenten von Indonesien einnehmen konnte. Kurz vor dem Sturz Suhartos war sein Nachfolger Hamengku Buwono X. imstande, für eine Kundgebung, bei der er Suhartos Rücktritt forderte, rund eine Million Menschen zu mobilisieren. Zur Jahreswende 1998/1999 wurde Hamengku Buwono X. in den indonesischen Printmedien als einer der aussichtsreichsten Kandidaten für das Präsidentenamt gehandelt.

Als, wenige Wochen vor der Präsidentschaftswahl, die Zeitschrift Tempo eine Internetumfrage machte, und dabei die Frage nach dem Wunschkandidaten stellte, landete Hamengku Buwono X. mit 11% auf einem beachtlichen zweiten Platz (Tempo vom 10.10.1999).

die sich die Errichtung eines gemeinsamen indonesischen Staates zum Ziel setzte. Die durch die Eröffnung des Suezkanals und den Beginn der Dampfschiffahrt deutlich vermehrten Kontakte zu den Ländern des Nahen Ostens, führten ferner zu einer Erneuerungsbewegung innerhalb des javanischen Islam (Graaf 1977:97/Ricklefs 1993:130, 163ff/Magnis-Suseno 1981:33).

Nach dem Zusammenbruch des Kolonialregimes und einer dreijährigen japanischen Besatzung während des Zweiten Weltkrieges wurde im August 1945 von Sukarno und Hatta die unabhängige Republik Indonesien ausgerufen und Sukarno zum ersten Präsidenten Indonesiens gewählt.

Die "Pancasila" wurde im indonesischen Staat zur verbindlichen Staatsphilosophie erklärt.<sup>49</sup> In ihr werden Religiosität und Monotheismus als verbindliche nationale Werte erklärt.

Alle Bürger sind seitdem

"(...) verpflichtet, einer der fünf institutionalisierten Religionen (Islam, Buddhismus, Hinduismus, Protestantismus, Katholizismus) anzugehören. Autochthone Glaubensvorstellungen - Geisterkulte ebenso wie unabhängige mystische Praktiken und Bewegungen - werden damit aus dem Bereich von *agama* (Religion) abgegrenzt." (Schlehe 1998:34 Anm. 18).<sup>50</sup>

Trotz einer großen islamischen Bevölkerungsmehrheit legte man sich 1945 nicht auf einen Islamstaat fest.

Es folgte ein vierjähriger Befreiungskrieg gegen die Niederländer, die versuchten, die Macht in Indonesien wiederzugewinnen. Im Jahre 1949 wurde die Republik Indonesien dann jedoch auch auf internationalen Druck von den Niederlanden anerkannt. Als ein demokratisches Zwischenspiel (1950-1957) nicht wie erhofft zu stabilen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zuständen führte, verkündete Präsident Sukarno schließlich die Rückkehr zur ursprünglichen Verfassung, die dem Präsidenten weitgehende Rechte einräumte. Die "Gelenkte Demokratie" wurde verkündet. Sukarno zielte in seiner Politik vor allem darauf ab, vom kapitalistischen Weltmarkt unabhängig zu bleiben. In seiner Person

---

<sup>49</sup> Die *pancasila* nennt fünf (*panca*) Grundsätze (*sila*), auf die jede Politik aufbauen muss: Den Glauben an den einen Gott, Achtung vor dem Menschen in Gerechtigkeit und Kultiviertheit, die Einheit Indonesiens, Volksherrschaft, geleitet durch die Weisheit gemeinsamer Beratung bzw. Vertretung und soziale Gerechtigkeit für das ganze indonesische Volk. Geertz nennt die *pancasila* eine "state sponsored civil religion" (1990:88).

<sup>50</sup> "Das änderte sich praktisch auch nicht, nachdem 1978 *kebatinan* bzw. *kepercayaan* (javanischer Mystizismus) offiziell anerkannt und den Religionen gleichgestellt wurde." (Schlehe 1998:34 Anm.18).

sah er die Vereinigung aller Ideologien und versuchte diese Vereinigung auch zur Maßgabe seiner Politik zu machen.<sup>51</sup> Dabei stand er insbesondere den Kommunisten nahe.

1965 kam es in Jakarta zu einem bis heute nicht völlig aufgeklärten Putsch linker Offiziere, der von General Suharto niedergeschlagen wurde.<sup>52</sup> Infolge des Putsches wurden hunderttausende als Kommunisten verdächtige Menschen umgebracht oder interniert.<sup>53</sup> Bei den Unruhen fanden insbesondere viele Angehörige der wirtschaftlich erfolgreichen chinesischen Minderheit den Tod.<sup>54</sup>

Schrittweise übernahm General Suharto in den nächsten beiden Jahren die Macht in Indonesien. Er verkündete schließlich das politische System der "Neuen Ordnung" (*orde baru*).<sup>55</sup> Armee und Bürokratie waren die tragenden Kräfte der autoritären "Neuen Ordnung". Sie basierte auf marktwirtschaftlichen Prinzipien und erlangte ihre politische Stabilität nicht zuletzt durch offensichtliche wirtschaftliche Erfolge.

Ende 1997 wurde jedoch klar, dass Suharto das Land durch Korruption, Nepotismus und Misswirtschaft an den Rand des Ruins gebracht hatte. Es begann die schwerste Wirtschaftskrise in der Geschichte der Republik Indonesien. Im Laufe der darauffolgenden Unruhen wurde Suharto 1998 gestürzt. Nachfolger wurde in einer fast dynastischen Erbfolge sein Wunschkandidat, enger Vertrauter und Ziehsohn Bahrudin Jusuf Habibie. Er leitete eine Reihe von demokratischen Reformen ein, war jedoch, auch aufgrund eigener Verwicklungen in das alte korrupte und nepotistische System, nicht imstande, die wirtschaftlichen Probleme in den Griff zu bekommen. Aus den Wahlen im Juni 1999 ging schließlich Megawati Sukarnoputri, eine Tochter Sukarnos, als klare Wahlsiegerin hervor. Vom indonesischen Parlament wurde dennoch im Oktober 1999 der einstige Vorsitzende der größten indonesischen Moslemorganisation (Nahdatul Ulama), Abdurrahman Wahid, zum Präsidenten gewählt.

---

<sup>51</sup> Wie ich noch in Kap. 3.4 darstellen werde, kann diese Politik durchaus im Sinne der javanischen Konzeption eines Machtgewinnes durch eine Vereinigung verschiedener Machtquellen verstanden werden.

<sup>52</sup> Eine gute Kurzzusammenfassung des wahrscheinlichsten Herganges der Ereignisse gibt Schreiner 1995:11 (vgl. Crouch 1978:101ff).

<sup>53</sup> Um diesem Verdacht zu entgehen, ließen sich in der Folgezeit viele Javaner in einer anerkannten Religionsgemeinschaft registrieren, obgleich sie Atheisten oder Anhänger des javanischen Mystizismus waren. Daher entsprechen demographische Angaben über die religiöse Struktur der javanischen Gesellschaft nicht unbedingt den Realitäten (Soehardi 1993:2).

<sup>54</sup> Chinesen wurden oft beschuldigt, als Agenten und "fünfte Kolonne" des kommunistischen China zu aufzutreten (vgl. Liem 1986:378).

<sup>55</sup> Das politische System von Sukarno wird im Gegensatz dazu als "Alte Ordnung" (*orde lama*) gekennzeichnet.

## 2.2 *Kejawen*-Weltbild und Handlungsprinzipien

"Heaven

*heaven is a place*

*a place where nothing*

*nothing ever happens"*

Aus einem Lied der "Talking heads" (*Fear of Music* 1979)

Um ein Bild des *kejawen*- Weltbildes zu skizzieren, ist es zunächst notwendig, einen kurzen Blick auf die sozioreligiöse Struktur der javanischen Gesellschaft zu werfen. In den letzten Jahrzehnten sind viele kompetente Versuche unternommen worden, dieses javanische Weltbild und den javanischen Mystizismus zu beschreiben.<sup>56</sup> Fast allen diesen Arbeiten ist jedoch eine Schwäche gemein:

"Die mehr oder weniger ausgeprägte Tendenz, Tradition als statisch und homogen darzustellen. Von Veränderungen ist nur die Rede im Hinblick auf von außen kommende Einflüsse, die in 'das traditionelle javanische Weltbild' integriert wurden und auf eine als absoluter Gegensatz zur Tradition konzipierte Moderne." (Schlehe 1998:36).

Es kann zudem nicht von einem einheitlichen Weltbild gesprochen werden, wie Geertz zeigt. Geertz schildert in seinem Standardwerk "The Religion of Java" (1960) drei idealtypische sozioreligiöse Gruppen, die er mit verschiedenen dominierenden Weltbildern, Glaubensinhalten und unterschiedlicher religiöser Praxis in Beziehung setzt, nämlich *santri*, *abangan* und *priyayi*. *Santri* sind nach Geertz Muslime, die sich strikt an die Gebote der islamischen Religion, wie etwa die Durchführung des islamischen Pflichtgebetes (*salat*) halten. Dabei unterscheidet er zwischen den *kaum tua*, die sich vor allem nach den islamischen Traditionen Javas richten, und den puritistischen *kaum muda*, die sich eher an arabisch- wahabitischen Vorbildern orientieren.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> z.B. von Geertz (1960), Hadiwijono (1967), Mulder (1978) Keeler (1987) und Magnis-Suseno (1981).

<sup>57</sup> Mit dem Beginn der Dampfschiffahrt und der Eröffnung des Suezkanals gab es Anfang des Jahrhunderts für immer mehr Javaner die Möglichkeit, eine Pilgerfahrt nach Mekka (*hajj*) anzutreten. Viele studierten dort über einen längeren Zeitraum hinweg den Islam und erkannten so grundlegende Differenzen zwischen der für maßgebend erachteten arabischen und der gängigen javanischen Praxis des Islam. Einige von ihnen, wie Kyai Haji Ahmad Dahlan, machten sich daher zur Aufgabe, den javanischen Islam zu reformieren und zu modernisieren. Er gründete 1912 die Muhammadiyah, die heute als eine Vertretung der reformistisch-modernistisch gesinnten *santri* (*kaum muda*) aufgefasst werden kann. Die traditionalistisch orientierten *santri* (*kaum tua*) finden sich heute eher in der 1926 gegründeten Organisation Nahdatul Ulama wieder.



Als *abangan* bezeichnet er nominelle Muslime, bei denen der Geisterglaube eine große Rolle spielt, die religiös in einem Kontinuum zwischen altjavanischen, hindubuddhistischen und islamischen Vorstellungen nicht genau festzulegen sind und in deren religiöser Praxis *slametan* (rituelle Festmahle/vgl. Kap. 3.2.1) im Vordergrund stehen.

Als *priyayi* bezeichnet er hingegen jene, die ihr Leben stark an der javanischen Mystik orientieren. Diese Klassifikation ist vielfach kritisiert worden. Dabei wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass *priyayi* keine religiöse Kategorie darstellt, sondern ein Begriff ist, der auf eine Verwaltungsoberschicht, sowie Adelige und Gebildete anzuwenden ist (vgl. Bachtiar 1973/Cruishank 1972/Mulder 1988:5f/Nakamura 1983:12f/Schlehe 1998:37). Ferner ziehen sich die gleichen religiösen Kernvorstellungen durch die sozialen Gruppen der eher mit Handarbeit assoziierten *abangan* und der eher mit Verwaltungstätigkeiten assoziierten *priyayi* hindurch. Der Unterschied besteht vor allem darin, dass die religiöse Praxis der *priyayi* eher als edel und fein (*halus*) gilt und *priyayi* als im Besitz eines größeren Maßes an esoterischem Wissen gesehen werden. Die Praxis der *abangan* hingegen wird als eine Imitation der *priyayi*-Praxis auf niedrigerer Ebene und generell als weniger vollkommen bzw. edel (*halus*) gesehen. Da beide Gruppen aber von den gleichen kulturellen und religiösen Vorstellungen ausgehen, kann nicht generell zwischen ihnen differenziert werden. Bei beiden findet sich das *kejawan*-Weltbild (vgl. Soehardi 1993:6). Da es mir hier primär um eine Beschreibung des Weltbildes und religiösen Grundverständnisses der Personengruppen geht, die die Pilgerschaft zu Heiligenschreinen antreten, möchte ich hier auch nicht näher auf die immer wieder diskutierte Frage eingehen, inwieweit die javanische religiöse Praxis als primär synkretistisch oder als fundamental islamisch zu sehen ist.<sup>58</sup>

Doch nun zu dem, was gemeinhin als "das traditionelle javanische Weltbild" bzw. das *kejawan*-Weltbild dargestellt wird. Trotz vieler Unterschiede in der Bedeutung verschiedener Aspekte dieses Weltbildes für den Einzelnen bleibt es doch immer noch eine wichtige Grundlage für das Verständnis heutiger sozialer, religiöser und politischer Prozesse. Hier verwende ich insbesondere die Darstellungen von Magnis-Suseno (1981, 1989) als Basis meiner Ausführungen:

Grundlegend für das javanische Weltbild ist die Vorstellung eines mit einer konstanten

---

<sup>58</sup> siehe zu dieser Diskussion Woodward 1989:3, 1992/Schlehe 1998:87f/Soehardi 1993:6f/Stange 1986:107, 1990).

Menge an fühlbaren und nichtfühlbaren, sichtbaren und unsichtbaren, guten und bösen miteinander in Beziehung stehenden Elementen und Wesen angefüllten Kosmos.

Dieser Kosmos befindet sich in dem als ideal begriffenen Normalfall im Zustand des *slamet*, der von Glück, Harmonie und Sicherheit, sowie der Abwesenheit von Krankheit, Hunger und Unglücksfällen gekennzeichnet ist. Geertz charakterisiert *slamet* als "... a state in which events will run their fixed course smoothly and nothing will happen to anyone." (Geertz 1960:95).<sup>59</sup>

In diesem im Zustand des *slamet* geordneten Kosmos nimmt jeder seinen persönlichen, vom höchsten Gott (*sang hyang tunggal/sang panggeran/tuhan*) vorbestimmten, rechten Ort ein, den er aktiv ausfüllt. Aus dieser Vorstellung des rechten Ortes, der für jeden Menschen vorbestimmt ist, leitet sich die enorme Toleranz der Javaner ab. Selbst die absonderlichsten Verhaltensweisen können in diesem Licht als angebracht und passend (*cocog*) erscheinen. Die Vorstellung des rechten Ortes erstreckt sich auch auf das Gebiet der Religion. Es ist dementsprechend unwesentlich, zu welcher Religion sich der Einzelne bekennt, sofern sie passend zu seinem rechten Ort ist.

Initiativen bergen in diesem Weltbild immer die Gefahr, durch Verlassen des rechten Ortes den Kosmos aus dem Zustand des *slamet* zu bringen. Die Folgen eines solchen Tuns sind für den Menschen grundsätzlich nicht vollständig berechenbar. Eigenständige Initiativen ohne Abstimmung mit dem Rest der Gemeinschaft werden daher eher negativ als egoistisches Wollen (*pamrih*) gesehen. Die Freiheit des Einzelnen von solch egoistischem Wollen (*sepi ing pamrih*) ist daher ein wesentliches Merkmal des edlen Charakters (*budi luhur*), der als anzustrebendes Leitbild gilt.

Auch Gut und Böse sind im Lichte der Vorstellung eines geordneten Kosmos keine absoluten Kategorien. Was gut und was böse ist, muss somit immer im Verhältnis zum rechten Ort gesehen werden, denn was für die eine Person angemessen erscheint, kann für eine andere verwerflich sein.

Diese Vorstellung prägt auch wichtigste Verhaltensnormen des Zusammenlebens. Aus ihr leitet sich zum Beispiel das Prinzip ab, dass jeder Mensch der formalen Position des anderen in formal angemessener Weise Respekt zu erweisen hat. Das soziale Leben ist daher stark durch Etikette bestimmt.

Die Etikette äußert sich unter anderem in der javanischen Sprache. Sie besteht aus drei Hauptsprachebenen, die jeweils nach dem zu dem eigenen in Beziehung gesetzten relativen Status des Gesprächspartners gewählt werden müssen. Es sind dies die

---

<sup>59</sup> siehe hierzu auch das obige Zitat aus dem Lied der "Talking Heads".

informelle Ebene (*ngoko*), die formelle Ebene (*kromo*) und die Sprachebene des höchsten Respekts (*kromo inggil*).<sup>60</sup>

Respektbezeugung bedeutet in der javanischen Gesellschaft aber auch, dass man ein korrekt gestelltes Ersuchen einer anderen Person niemals verbal ablehnen kann. Ob eine solche Zusage jedoch auch tatsächlich erfüllt wird oder nicht, obliegt zumindest idealtypisch jedem selbst. Daher muss der Ersuchende zunächst mittels intuitiven Erfühlens (*rasa*) ermitteln, ob die Person, die um Hilfe ersucht wird, auch tatsächlich bereit ist, das Ersuchen zu erfüllen.

Ist sie das trotz verbaler Zustimmung nicht und wird die Ablehnung nicht bemerkt, so liegt die Schande ganz allein bei der Person, die dies nicht durch intuitives Erfühlen (*rasa*) ermitteln konnte.

Dieses Handlungsprinzip steht auch in enger Beziehung zu dem Prinzip der Konfliktvermeidung (*rukun*), womit vor allem der offene Konflikt gemeint ist.

*Rukun* übersetzt Magnis-Suseno mit:

"(...) 'sich in Harmonie befinden', 'ohne Zank und Streit', 'vereint in der Absicht einander zu helfen'. Das Wort *rukun* bezeichnet zugleich auch eine Handlungsweise. *Rukun* handeln bedeutet, sich stets darum zu bemühen, alle Zeichen gesellschaftlicher und persönlicher Spannung zu unterdrücken, um stets den Eindruck harmonischer zwischenmenschlicher Beziehungen zu wahren." (Magnis-Suseno 1981:38).<sup>61</sup>

Es geht jedoch "(...) beim *rukun*-Prinzip nicht um irgendwelche Willenshaltungen oder seelischen Zustände, sondern um die Sicherstellung der äußeren Harmonie der Gesellschaft. Es geht um die beobachtbare Oberfläche sozialer Beziehungen." (Magnis-Suseno 1981:38).

Auch dieses Prinzip basiert auf der Vorstellung des im Normalfall im Zustand des *slamet* geordneten Kosmos, bei dem eine durch offene Konflikte hervorgerufene Ordnungsstörung zwangsläufig unvorhersehbare, zumeist negative Folgen hat.

Die Erhaltung oder Wiederherstellung von *rukun* und *slamet*, sowohl in jedem Einzelnen, als auch als kosmischer Zustand, ist daher das Ziel der religiösen Praxis der *kejawan*-Bevölkerungsgruppe (Mulder 1983:54).

---

<sup>60</sup> Dabei werden auch für alltägliche Ausdrücke teilweise völlig unterschiedliche Begriffe gebraucht. Das Wort "Haus" wird z.B. im *ngoko* mit "*omah*", im *kromo* mit "*griyo*" und im *kromo inggil* mit "*dalem*" übersetzt. Die meisten Javaner sind der Sprachebene des *kromo inggil* allerdings nicht vollständig mächtig. Sie wird hauptsächlich gegenüber extrem hochstehenden Persönlichkeiten, in javanischen religiösen Aktivitäten und bei offiziellen Anlässen verwendet.

<sup>61</sup> Zu *rukun* in der Alltagspraxis vgl. Guinness 1986:131ff.

Die religiöse Praxis geht davon aus, dass die kosmischen Vorgänge sowohl in einem Zustand des *slamet* als auch in einem Zustand der Unordnung (*ruwatan*) miteinander koordiniert sind. Die Regeln, nach denen die kosmischen Vorgänge ablaufen, sind grundsätzlich bekannt.

"In der javanischen Gesellschaft gibt es (...) ein umfassendes Klassifikationssystem für alles, was in der Realität vorkommt. Die javanische Einteilung besteht aus fünf Klassen, entsprechend den vier Himmelsrichtungen sowie dem Zentrum. Was immer in der Erfahrungswelt auftaucht, Menschen verschiedener Berufe, verschiedene Charaktereigenschaften, Tage, Farben, Metalle, bestimmte Gegenstände, gehört in eine dieser Klassen, die untereinander scheinbar nichts miteinander zu tun haben, in einer konkreten metaphysischen Verbindung." (Magnis-Suseno 1989:100).

Die Kenntnis dieser Verbindungen und der Regeln, denen sie unterliegen, eröffnet dem Menschen gewisse Beeinflussungsmöglichkeiten und ist daher von großer Bedeutung. Ihre Erkennung und Nutzung ist das Ziel der über Jahrhunderte gewachsenen und auf Erfahrung basierenden javanischen mystischen Lehre des esoterischen Wissens (*ngelmu kejawen*).

Eine Kenntnis der kosmischen Regeln ist allerdings nur zum Teil lehrbar. Sie wird vor allem durch Innenschau erlangt. Eine der Grundüberzeugungen der javanischen Mystik ist es, dass der Körper und Geist eines jeden Menschen als Mikrokosmos (*jagad cilik*) das genaue Abbild des Makrokosmos (*jagad gede*) bildet.

Asketische Praktiken und Selbstkasteiungen können den Einzelnen dazu bringen, dieses mystische Innere und damit die numinosen Zusammenhänge der Gesamtwirklichkeit zu erkennen.

Wer nun sein eigenes Inneres kennt, kennt auch die Regeln der kosmischen Abläufe, die er dann intuitiv erfühlt. Diese Fähigkeit ist für Javaner von größtem Wert und das Ziel der javanischen Mystik (Magnis-Suseno 1981:133/Mulder 1978:16f/vgl. Stange 1984:113f).

Durch dieses intuitive Erfühlen (*rasa*) nähert sich der Einzelne der Einswerdung mit dem Göttlichen und somit dem eigentlichen Ziel aller mystischen Praxis.<sup>62</sup>

Personen, die weit auf diesem Weg fortgeschritten sind, werden in Java oft als im Besitz des edlen Charakters (*budi luhur*) angesehen.

Auf welchem Wege ein Mensch so weit kommt, inwieweit er etwa die christliche, buddhistische oder islamische Religion als Ausgangspunkt für seinen persönlichen Weg

---

<sup>62</sup> Diese Einswerdung mit dem Göttlichen wird in der javanischen Mystik als "Vereinigung von Diener und Herr" (*pamore kawula gusti*) bezeichnet.

nimmt, ist im Prinzip unbedeutend, da, wie häufig betont wird, alle Religionen sowieso in ihrer Essenz gleich seien bzw. das gleiche Ziel hätten (*agame kabèh pada wae*).

Äußere Formen der Religion, ihre Gebote, Verbote und Normen sind dabei nur Mittel zur Erreichung des Zieles. Welcher Weg richtig ist, muss jeder mit seinem *rasa* selber erspüren.

Es ist daher in javanischen Familien ganz und gar nicht ungewöhnlich, dass sich deren Mitglieder zu verschiedenen Religionen bekennen. Auch hier lässt sich wieder ein Rückbezug auf die ortsrelative javanische Moral nehmen, denn schließlich seien, wie in Java oft gesagt wird, zwar alle Religionen gut, aber eben keine sei gut für jeden (vgl. Magnis-Suseno 1981:116).

### 2.3 Javanische Traditionen in der modernen Welt

Wie in den meisten traditionell orientierten Gesellschaften kam es auch in Java in den letzten Jahrzehnten zu einer Reihe von radikalen Umbrüchen: Der 2. Weltkrieg, die japanische Besatzung, die indonesische Revolution, die schwierigen Verhältnisse in den ersten Jahren der Republik, die Ereignisse nach dem Putschversuch von 1965, der nachfolgende wirtschaftliche Aufstieg und sein jäher Niedergang seit 1997/1998, all diese Ereignisse erschütterten zutiefst soziale, ökonomische und politische Strukturen. Immer mehr werden die Menschen von Faktoren außerhalb ihrer eigenen Umwelt abhängig. Viele sind heute gezwungen, sich außerhalb der Dorfgemeinschaft individuell einen Arbeitsplatz zu suchen. Zudem

"(..) fühlt sich auch der besser gestellte Landbewohner heute jederzeit von der Möglichkeit eines totalen Zusammenbruchs seiner Existenz bedroht. Verarmung durch wirtschaftliche Schwierigkeiten, Verlust seines letzten Landbesitzes infolge Verschuldung, Zusammenbruch der Preise für seine Produkte, ein schwerer Krankheitsfall in der Familie, Inflation (...) geben seiner ganzen Existenz den Charakter eines ständigen Bedrohtseins, die auch dann über seinem Leben liegt, wenn diese Bedrohungen nicht aktuell eintreten." (Magnis-Suseno 1989:86).<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Als weitere bedrohende Elemente nennt Magnis-Suseno: "Die städtische Bürokratie (die ihn plötzlich aufgrund einer ihm ungerecht erscheinenden und unverständlichen Rechtslage aus seiner Hütte vertreiben kann); Entlassung vom Arbeitsplatz; das Umgebensein von fremden, andersstämmigen, unbekanntem Menschen und die dadurch gegebene soziale Isolierung; die Brutalität im Existenzkampf, in der Konkurrenz auch innerhalb der städtischen Unterschicht im Kampf ums Überleben." (Magnis-Suseno 1989:124).

Während ein Teil der Bevölkerung wirtschaftliche Fortschritte machte und heute einen neuen Mittelstand formt, ergab sich eine immer tiefer werdende Kluft zwischen arm und reich. Gleichzeitig kam es auch zu einer Werteverchiebung:

"Wachstum bzw. ständige Einkommensvermehrung, ständige Konsumausweitung und damit Ausweitung des Lebensstils werden zum selbstverständlichen Bezugsrahmen für die Vorstellungen der Menschen von einem guten Leben." (Magnis-Suseno 1989:84).

Die zunehmende Verstädterung und die Industrialisierung der Arbeitsformen führen zu Individualisierung und einem Bedeutungsverlust der traditionellen Kommunikationsmuster von Harmonie und Respekt. Die Frage des Status ist heute immer weniger eine Frage der Abstammung als von finanziellem Wohlstand, persönlichen Fähigkeiten und guten Beziehungen. Das Hochschulstudium gewinnt dabei heute rapide an Bedeutung und wird immer mehr zu einer Aufnahmeurkunde in den neuen Adel (*priyayi baru*) (Magnis-Suseno 1989:83f).<sup>64</sup>

Mystische Praktiken, wie ich sie in dieser Arbeit beschreiben werde, geben in dieser Situation der allgemeinen Bedrohung und des Verfalls alter Strukturen ein gewisses Maß an Sicherheit und erfüllen gleichzeitig auch die in der javanischen Kultur verankerten Bedürfnisse zur Kontemplation, denen eine enorme Bedeutung im Rahmen der Alltagsbewältigung zugeschrieben wird. Nach Soehardi drückt der Mystizismus sogar die Essenz der javanischen Kultur aus (Soehardi 1993:11). Im Rahmen der Modernisierung der Alltagswelt und des zunehmenden Einflusses der Medien verlieren diese Punkte im Alltag jedoch an Bedeutung.

Magnis-Suseno spricht allerdings von der

" (...) Fähigkeit javanischer Kultur, sich Kulturen von außen zu öffnen und sich von ihnen überspülen zu lassen, oft so stark, dass sie zunächst den Eindruck erweckt, am Untergehen zu sein, um die fremde Kultur dann von innen her zu assimilieren und zu javanisieren." (Magnis-Suseno 1989:166).

Trotz Übernahme äußerer Attribute der Modernität muss man sich vergegenwärtigen, dass viele traditionelle Verhaltensmuster weiter existieren. Dies wird zum Beispiel deutlich in der nach wie vor starken Stellung traditioneller magisch potenter Heiler (*dukun*), die auch als spirituelle Berater eine wichtige Rolle spielen. Javanische Wahrsagebücher (*primbon*)<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Wie ich zeigen werde, tritt die Mehrzahl derer, die zu einer Pilgerschaft aufbrechen, die Pilgerschaft aus Gründen an, die auf veränderte gesellschaftliche Verhältnisse und die daraus resultierende zunehmende Unsicherheit zurückzuführen sind.

<sup>65</sup> Als Beispiel für ein solches Wahrsagebuch siehe Wiryapanitra o.J.

werden weiter genutzt, und der Glaube an die Macht von Geistern ist fast ungebrochen (Magnis-Suseno 1989:120).

In einer Art Gegenbewegung zur Modernisierung der Alltagswelt expandiert der Mystizismus heute sogar. Insbesondere die Zahl der mystischen Gruppen (*kebatinan*) hat in den letzten Jahrzehnten einen steilen Anstieg erlebt. Solche Gruppen stehen unter der Leitung eines weisen Lehrers (*guru/kyai*), der eine Offenbarung erhalten hat. Bei den Treffen wird über Grundlagen der javanische Lehre des esoterischen Wissens (*ngelmu kejawen*) gesprochen und mittels verschiedener Konzentrations- und Meditationsübungen versucht, zu einer tieferen Vereinigung mit dem Göttlichen zu gelangen (vgl. Magnis-Suseno 1989:127).<sup>66</sup>

Aber auch islamische Organisationen erhalten heute in Java einen immer regeren Zulauf. Schlehe führt dies darauf zurück, dass die islamischen Parteien<sup>67</sup> die einzig wirksame Opposition gegenüber der Neuen Ordnung von Präsident Suharto darstellten (Schlehe 1998:39).

Die gleichzeitige Stärkung des javanischen Mystizismus und des reformistischen Islam führt heute zu einer fortschreitenden Spaltung der javanischen Gesellschaft (vgl. Beatty 1999).

Den mystischen Organisationen kam es dabei insbesondere zugute, dass in der Politik der Neuen Ordnung eine Indonesisierung des nationalen Lebens angestrebt wurde. Dabei blieb allerdings die javanische Kultur dominant, so dass eher von einer Javanisierung Indonesiens gesprochen werden kann (Schlehe 1998:38).

Im Java der Neuen Ordnung entwickelte sich so ein neues javanisches Bewusstsein, das als Neojavanismus umschrieben werden kann und zur kreativen Reinterpretation kultureller Aspekte dient.

"Neo Javanism is, (...) an attempt to revitalize traditional Javanese beliefs and expression forms, to return them to public favor by demonstrating their continued relevance to the contemporary world." (Geertz 1990:80).

Dabei kommt der Suche nach ethnischer Identität eine wesentliche Rolle zu. Die kulturellen Wurzeln werden dabei vor allem in der Kultur der mitteljavanischen Fürstentümer von Yogyakarta und Surakarta gesucht (vgl. Schlehe 1998:38). Der Neojavanismus führt unter anderem dazu, dass der gelebte Islam größer

---

<sup>66</sup> Moosmüller sieht im *kebatinan* den intellektuellsten Ausdruck des *kejawen* (Moosmüller 1989:38). Stange erkennt jedoch einen zunehmenden islamischen Einfluss "Islamic discourse (...) increasingly defines the context of Javanese mysticism." (Stange 1986:80).

<sup>67</sup> "Islamische Parteien" ist hier ein etwas irreführender Begriff, da es islamische Parteien nach der *Pancasila*-ideologie gar nicht geben darf. Als einzige Partei vertrat die Partai Persatuan Pembangunan (PPP) vornehmlich islamische Standpunkte. Nach dem Umsturz von 1998 wurden jedoch noch eine Reihe

Bevölkerungsteile immer mehr von indigenen mystischen Elementen durchsetzt wird, während auf der anderen Seite auch der reformistische Islam an Macht und Einfluss gewinnt. In diesem Sinne ist der Neojavanismus durchaus auch als Alternative zum Islam zu sehen.

Als Suche nach ethnischer und nationaler Identität sind auch die vielfältigen Inventarisierungsprojekte indonesischer Ämter zu begreifen, mit denen alle Kulturdenkmäler und alle lokalen Traditionen erfasst werden. Durch diese Inventarisierungsprojekte erlangt der Staat letztlich auch die oberste Autorität über lokale Traditionen. Dabei wird die Geschichte hinter diesen Kulturdenkmälern und lokalen Traditionen häufig aktiv im Sinne der von der heutigen Regierung propagierten Normen und Werte umgeschrieben, eine Praxis, deren Wurzeln in der Schaffung von Hofchroniken (*babad*) liegen, die dazu dienten, dem aktuellen Herrscher seine mystische Machtlegitimation zu verschaffen.

Während früher Traditionen allerdings vor allem oral tradiert und dadurch auch leichter den jeweiligen Lebenssituationen angepasst werden konnten, beruft man sich heute oft auf die unumstößliche Wahrheit amtlicher Verlautbarungen, die glauben machen wollen, "dass es schon immer so war". Amtliche Broschüren über heilige Stätten werden an vielen Pilgerstätten verkauft. Wer sich für die Legenden interessiert, wird von den Verwaltungsinstitutionen auf diese Werke verwiesen. Abweichende oral tradierte lokale Versionen der Geschichten gehen zunehmend verloren.<sup>68</sup> Dadurch verlieren die oralen Traditionen eines ihrer Wesensmerkmale:

"Weil es keine Instanz gibt, die auf den Transport unveränderlichen, eine bestimmte Ideologie transportierenden Wissens achtet und auf eine einheitliche Lesart einschwört, ist die Freiheit, konventionelle, traditionelle Motive in immer wieder neuer Weise mit der aktuellen Lebenspraxis und mit gesellschaftlichen und individuellen Bedürfnissen zu verknüpfen, recht groß." (Schlehe 1998:99f/vgl. Münzel; Scharlau 1986).

Ferner werden traditionelle Rituale auf Initiative der Fremdenverkehrsinstitutionen häufig erweitert und in bestimmten Aspekten verändert, um sie attraktiv für den Tourismus zu machen. Da die Regierungsinstitutionen oft mit den Inhalten der einzelnen Rituale nicht genug vertraut sind bzw. sie auch bewusst verändern, kommt es gegenwärtig zu einer

---

weiterer Parteien zugelassen, die sich vornehmlich als Partei von Muslimen verstehen, wie etwa die Partai Amanat Nasional (PAN), des Muhammadiyah-Führers Amien Rais.

<sup>68</sup> Die Flut von Schriften, die es inzwischen über heilige Stätten gibt, mag zum einen darauf zurückzuführen sein, dass sich die Einwohner eines Ortes meist selbst nicht einig über die wahre Version der Geschichte waren und daher froh sind, diese Auseinandersetzung durch die Verschriftlichung beenden zu können. Sie ist jedoch auch auf eine Angst zurückzuführen, dass das überlieferte Wissen verloren gehen könnte.



kulturellen Standardisierung dessen, was auch an anderen Orten als "typisch javanisch" angesehen wird.<sup>69</sup> Dabei entscheidet die Regierung, welche Rituale oder Traditionen als besonders bewahrens- und förderungswürdig gelten und welche nicht. Bestimmte Ritualteile, wie zum Beispiel das *rebutan*<sup>70</sup>, scheinen in der Politik der Neuen Ordnung nicht mehr adäquat (vgl. Pemberton 1994:256f).

In den letzten Jahrzehnten kam es ferner zu einer Flut staatlicher Zeremonien,<sup>71</sup> in die "typisch javanische" Aspekte wie Schattenspiele, Hoftänze, *slametan* oder Besuche an Heiligenschreinen integriert werden. Handlungen mit ursprünglich rituellem Charakter wandeln sich dabei immer mehr zur Folklore und werden zunehmend unter dem Aspekt der Traditionswahrung an sich betrachtet.

"Within practices involving tutelary spirits crucial to a village's autonomy, in New Order Java one discovers a shift away from the discrete significance of individually empowered village guardian spirits (...) and toward the sense of abstracted cultural power posed as a singularly dominant force; offerings are now made quite matter-of-factly expressly on behalf of "tradition" or, more precisely, *tradisi* itself." (Pemberton 1994:11).<sup>72</sup>

Dies wird auch in der Pilgerschaftspraxis deutlich, die sich nach Pemberton in den letzten Jahrzehnten deutlich verändert hat. Früher habe man die Geister in der informellen Sprachebene direkt um greifbare Gefälligkeiten, wie etwa ein Amulett, gebeten. Heute jedoch gehe man zu den Gräbern von legendären Herrschern und bittet dort demütig in formellem Javanisch um generellen Segen und Sicherheit im allgemeinen. Nur selten können sich die Pilger daher auch sicher sein, dass das Gewünschte auch tatsächlich eingetroffen ist (vgl. Kap. 4.6).

"The uncertainty attached to requests for routinely elusive blessings motivates repeated acts of supplication, thus reiterates the logic of the meta-spook, the compulsion of

---

<sup>69</sup> Die Standardisierung von Kultur und Ritual hat in Java eine gewisse Tradition. Sie wurde insbesondere von den javanischen Fürstentümern zur Wahrung ihrer Position in der Gesellschaft genutzt (vgl. Pemberton 1994).

<sup>70</sup> Das *rebutan* ist ein oft vorkommender Teil von Gemeinschaftsritualen in Java. Dabei werden machtvolle Dinge, wie etwa Teile eines Grabvorhanges oder Speisen eines gesegneten rituellen Mahles (*slametan*), der Bevölkerung übergeben. Diese begehrten Dinge werden dann heftig umkämpft (vgl. Pemberton 1994:253ff/vgl. Kap. 3.2.4).

<sup>71</sup> Solche Zeremonien wurden insbesondere im Rahmen von Gründungstagen von Provinzen, Distrikten und Unterdistrikten neu geschaffen. Vielfach wurden aber auch Feierlichkeiten zu den Geburts- und Todestagen der Heiligen erweitert (vgl. Kap. 4.7).

<sup>72</sup> Zunehmend bilden sich in Java auch Organisationen heraus, deren Ziel es ist, die javanischen Traditionen an sich zu pflegen und zu erhalten. Viele dieser Organisationen werden mit staatlichen Geldern gefördert.

"tradition". Framed in the eerie light of such compulsion , ascetic practice now flourishes in New Order times in a way that it never did before. " (Pemberton 1994:12).

Die Zunahme asketischer Praxis und insbesondere der Pilgerschaft hat auch andere Gründe: Während früher die Herrscher eine Art exklusiver Beziehung zu bestimmten machtvollen Ahnen und Geistern hatten, werden diese im Rahmen einer gemeinsamen Suche nach javanischen Traditionen auch dem einfachen Volk zugänglich. Ferner bietet die Pilgerschaft in einer von der Vorstellung des rechten Ortes bestimmten Gesellschaft die Möglichkeit einer metaphysischen Legitimation für den Aufstieg in höhere Positionen. Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass die javanische Kultur den spirituellen Herausforderungen der Moderne im spirituellen Bereich nicht mit einer Anpassung an das westliche Vorbild, sondern vor allem mit einer Rückbesinnung auf die eigenen Traditionen begegnet, denen allerdings nunmehr eine neue Rolle zugemessen wird. Die Modernisierung der javanischen Gesellschaft führt somit nicht automatisch zu einer Säkularisierung.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Für weiterführende Literatur zu der Thematik dieses Kapitels vgl. Beatty 1999/Magnis-Suseno 1989/Mulder 1973, 1978, 1989, 1992/Geertz 1990/Pemberton 1994.

### 3 GRUNDLAGEN DES HEILIGENKULTES

#### 3.1 Vorstellungen über die jenseitige Welt

##### 3.1.1 Geistervorstellungen

In diesem Kapitel werde ich Grundzüge des javanischen Geisterglaubens kurz umreißen und einige für diese Arbeit wichtige Geistertypen vorstellen. Die Vorstellungen über den Tod, den Verbleib der Seele und die Geister der Vorfahren sollen später in gesonderten Abschnitten behandelt werden.

In der Religiosität, den Vorstellungen und individuellen Erfahrungen der meisten Javaner spielen Geister (*roh halus/wong halus/mahkluk halus*)<sup>74</sup> eine wichtige Rolle.

Zwar unterscheidet man deutlich zwischen der unsichtbaren Welt der Geister und der Vorfahren (*alam gaib*)<sup>75</sup> und der sichtbaren "wirklichen" Welt (*alam nyata*), Kennzeichen der javanischen Weltsicht ist jedoch die Erfahrung von Gesellschaft, Natur und Übernatur als fugenlose Einheit (Mulder 1978:17/Magnis-Suseno 1981:73).

Daher sind

" (...) 'empirische' Erfahrungen der Javaner nie nur empirisch, die metempirische, unheimliche und faszinierende Welt der numinosen Dimension ist Erfahrungsinhalt selbst. Empirie ist vom Numinosum von vorneherein durchdrungen. Weshalb eine javanische Mutter mit derselben Selbstverständlichkeit (und demselben Gewißheitsgrad) den Geist angeben kann, der in ihr Baby gefahren ist, wie eine deutsche Mutter einen Keuchhusten identifiziert." (Magnis-Suseno 1981:74f).

Die Geister haben vielfältige Erscheinungsformen. Es gibt weibliche wie männliche, gute wie böse und indifferente Geister, die sowohl menschlichen, als auch nichtmenschlichen Ursprunges sein können.

Durch ihre Vielfalt haben die javanischen Geistervorstellungen für alle Erfahrungen symbolische Bilder parat, wodurch selbst das anormalste unausweichlich erscheinen kann (Geertz 1960:28f).

---

<sup>74</sup> jav. *roh*=Seele, jav. *wong*=Mensch, jav. *mahkluk* Geschöpf/jav. *halus* "fein" bezieht sich auf die feinstoffliche Existenz von Geistern.

<sup>75</sup> von arab.: *alam al-ghaib*= Welt des Unsichtbaren" (Jong 494:493/vgl. Magnis-Suseno 1981:201).

"*Wong alus* haben die Fähigkeit, sich in der Welt der Menschen (*alam nyata*) zu zeigen und durch Nähe und Kommunikation mit den Menschen Einfluss auf ihr Leben nehmen zu können. Ihr Erscheinen in der Welt der Menschen ist nicht zwangsläufig an Gegenstände oder Orte gebunden, obwohl sich einige langfristig an bestimmten Orten, wie im/um das Haus, in der näheren Umgebung der Dörfer und weiter entfernt in der Region aufhalten.<sup>76</sup> Solche Orte sind *angker*, unheimlich, manchmal auch gefährlich." (Daszenies 1987:26).

Die meisten Begegnungen mit Geistern erfolgen nachts. Sie können über jeden der fünf Sinne wahrnehmbar sein. Nicht selten kann die Anwesenheit oder das Näherkommen von Geistern jedoch auch intuitiv durch eigene Reaktionen, wie ein Sichaufstellen der Nackenhaare, ein Frösteln, Unruhegefühle oder Gefühle von besonderer Entspannung wahrgenommen werden. Besonders häufig wird entweder ein guter Geruch oder ein plötzlich aufkommender Wind als Zeichen der Gegenwart der Geister gesehen. Geistern kann man auch in Träumen oder Visionen begegnen.

Geistern werden von Javanern Blumen (*kembang telon*)<sup>77</sup> und/oder kleine Speiseopfer (*sajen*) dargebracht. Damit kann man die Geister ehren und besänftigen und sie darum bitten, Schutz vor Krankheit und Unglück zu gewähren. Mit Hilfe von Geistern kann somit ein sicheres und glückliches Leben gewährleistet werden (Daszenies 1987:19,27). In vielen Fällen geht es jedoch darum, für die Gewährung von Schutz und Sicherheit Dank auszusprechen. Der Wunsch nach Eintracht zwischen Menschen und Geistern wird auch im Rahmen von rituellen Mahlen (*slametan*) ausgedrückt. *Slametan*, die das wichtigste Ritual der traditionellen religiösen Praxis darstellen, werden daher häufig auch an Orten durchgeführt, die mit Geistern assoziiert werden. Dies ist insbesondere bei Pilgerschaften und kollektiven Riten der Dorfgemeinschaft der Fall (vgl. Daszenies 1987:19/vgl. Kap. 3.2.4 und 3.2.1).

Nach Schlehe gibt es allerdings im Hinblick auf Geister weder Dogmen noch Gebäude, weder Priesterinnen noch Priester, noch feststehende Kulthandlungen (Schlehe 1991:195). Diese Aussage möchte ich an späterer Stelle zumindest relativieren. Zum einen kann der an jeder heiligen Stätte vorhandene Funktionsträger (*juru kunc*) als Vermittler zu dem Geist des Ortes, dessen Verwalter er ist, aufgrund seiner Beziehungen zu diesem Geist eine priesterähnliche Funktion einnehmen. Zum anderen stellt auch die durchweg an heiligen Orten praktizierte Darbringung von Blumen (*nyekar*) eine in gewissem Sinne feststehende Kulthandlung dar (vgl. Kap. 3.2.3).

---

<sup>76</sup> Verschiedentlich wird auch von Geisterkönigreichen berichtet. Das Bekannteste dieser Reiche ist wohl das Reich der Meereskönigin Ratu Kidul (vgl. Schlehe 1991, 1993, 1994, 1996, 1998/Liberty 1743, 1991:16ff)

<sup>77</sup> Siehe hierzu Kap. 3.2.3

Ich möchte nun kurz einige wichtige Geistertypen vorstellen. Dabei werde ich mich auf die Geistertypen beschränken, von denen mir im Verlauf meiner Feldforschung in Verbindung mit Pilgerstätten berichtet wurde. In diesem Zusammenhang ist es mir wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Geistervorstellungen alles andere als statisch sind. Vielmehr ändern sie sich ständig und manchmal atemberaubend schnell mit den Lebensbedingungen der Menschen. Dies bezieht sich nicht nur auf ihre Wahrnehmung, sondern auch auf ihre speziellen Zuständigkeiten und Aktivitäten. Sie sind in faszinierender Weise flexibel und dynamisch (Schlehe 1991:195f/vgl. Schlehe 1998).<sup>78</sup>

Ferner haben Anhänger der *agami jawi* bezüglich Geistern deutlich andere Auffassungen als orthodoxe Muslime. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Existenz von Geistern und ihr Einfluss auf das Leben von ihnen abgestritten wird. Dafür finden sich in Koran und Hadith genügend Belege ihrer Existenz als Geschöpfe Allahs. *Santri* differenzieren aber im Allgemeinen nicht in gleichem Maße zwischen verschiedenen Arten von Geistern, sondern bezeichnen nach arabischem Vorbild alle Erscheinungsformen von Geistern als *jinn*, wobei zwischen guten und bösen *jinn* (*jinn/jim/ejim*) unterschieden wird, die sowohl männlich als auch weiblich sein können und verschiedenste Erscheinungsformen annehmen können. Ihre Anzahl ist unbegrenzt (Daszenies 1987:81/vgl. Liberty 1771, 1992:14ff/Masruri 1996/Schlehe 1998:257 Anm. 422/Zahwan 1996).

In der *kejawan*-Glaubenswelt, in dem der Geisterglaube deutlich mehr Raum einnimmt, existieren hingegen Dutzende Geistertypen die in mehrere Untergruppen eingeteilt werden können.

Die erste Gruppe, die ich hier nennen möchte, ist die der *memedi*-Geister, deren gemeinsames Merkmal die Erregung von Furcht ist (Daszenies 1987:31). "*Memedis* are the most easily understandable of Javanese spirits for Westerners, because they are almost exactly equivalent to our 'spooks'." (Geertz 1960:17).

Zwei *memedi*-Typen, nämlich *sundel bolong* und den *gendruwo* möchte ich hier speziell herausstellen, da sie im Kontext der Pilgerschaft eine besondere Rolle spielen können (vgl. Kap. 4.6).

---

<sup>78</sup> Hier liegt meines Erachtens auch der hauptsächlich systematische Schwachpunkt der Arbeit von Daszenies (1987), in der dieser Umstand keine Berücksichtigung findet. Da in ihr jedoch die zu diesem Thema bestehende Literatur aufgearbeitet wird, werde ich sie hier verwenden. Bis heute ist sie die einzige zusammenfassende Arbeit auf diesem Gebiet geblieben. Einen kurzen Überblick über die verschiedenen Geistertypen gibt ferner der Aufsatz von Norobangun (o.J.). Darin unterteilt er Geister in zwei Gruppen. Bei der ersten Gruppe handelt es sich um Geister, die Menschen gegenüber freundlich gesinnt sind. In dieser Gruppe fasst er die Geister der Ahnen, den Schutzgeist des Dorfes, die Geister bedeutender Persönlichkeiten und einige Geister nichtmenschlichen Ursprunges zusammen. Die zweite Gruppe bilden Geister, die sich Menschen gegenüber böse verhalten. Darunter zählt er alle Geister, die Personifikationen von Naturgewalten sind (Berggeister, Meeresgeister etc.), Geister, die mit Menschen zusammenarbeiten, aber dafür ein Opfer verlangen, und Geister, die ausschließlich gefährlich und wild sind.

*Sundel bolong* taucht in Form einer schön gekleideten Prostituierten auf und sucht sich insbesondere einsame Männer als Opfer, die sie zum Geschlechtsverkehr zu verführen sucht. Viele Männer werden jedoch zu Tode erschreckt, wenn sie erkennen, dass sie ein großes schwarzes Loch in ihrem Rücken hat (vgl. Koentjaraningrat 1985:342).<sup>79</sup>

Ein *gendruwo* kann hingegen sowohl die Form eines Tieres als auch eines Menschen annehmen. Im allgemeinen stört und erschreckt er die Menschen indem er etwa Häuser mit Steinen bewirft, an Türen klopft oder Schlafende an andere Orte bringt. Manchmal greift er auch Menschen an, jedoch immer ohne bleibende Folgen (vgl. Atmojo; Sukarto 1986:31/siehe Abb. 3).



**Abb. 3:** Darstellung eines *gendruwo* Aus: Liberty 1752, 1991 (unbekannter Künstler).

---

<sup>79</sup> Daszenies führt weiter aus, das *sundel bolong* der Geist von Prostituierten oder Frauen sei, die zuviel Geschlechtsverkehr hatten. Die Frauen seien zu dieser Existenz als Strafe für ihr unmoralisches Leben verdammt worden. Wie ich noch zeigen werde, taucht manchmal ein Geist, der *sundel bolong* zumindest sehr ähnlich ist (wenn er auch mir gegenüber nie so bezeichnet wurde), im Rahmen des Pilgerschaftsprozesses auf, um die Aufrichtigkeit der Pilger zu prüfen (vgl. Kap. 4.6/Daszenies 1987:37).

Die zweite Gruppe von Geistern, die ich hier erwähnen möchte, sind die *momongan*-Geister. Das Wort *momongan* bezieht sich auf das, was von Menschen gehalten bzw. gepflegt wird. Seine Besitzer werden durch sie reich. Dafür ist jedoch immer ein hoher Preis im persönlichen Umfeld zu zahlen.

*Nyi Blorong* ist z.B. ein *momongan*-Geist in Form einer hübschen Frau, die zum Teil ein Fisch ist und güldene Schuppen hat. Wenn sie sich schüttelt und die Schuppen von ihr abfallen, verwandeln diese sich in Goldstücke, durch die der Besitzer reich wird. Wer *Nyi Blorong* pflegt, muss dafür ein dunkles Zimmer zur Verfügung stellen, das niemand außer dem Besitzer betreten darf. Dort muss er jeden Tag eine kleine Gabe darbringen. Für seinen Reichtum muss der Besitzer aber eines seiner Kinder oder einen nahen Verwandten opfern (vgl. Norobangun o.J.:2/Schlehe 1998:129). *Nyi Blorong* verführt Männer mit dem Versprechen großen Reichtums und ihrer Sexualität dazu, sich mit ihr zu verbinden. In Besitz von *Nyi Blorong* kann man insbesondere an einigen Orten der Südküste Javas nahe des Reiches der Geisterkönigin Ratu Kidul kommen (Schlehe 1998:129, 142ff/vgl. Norobangun o.J.:2).

Der *momongan*-Geistertypus des *thuyul* (*tuyul*) tritt in einem anderen Erscheinungsbild auf. *Thuyul* sehen aus wie kleine nackte, glatzköpfige Kinder im Alter von ca. fünf Jahren. Auch sie gehören einem Besitzer. Für ihn gehen sie nachts unbemerkt auf Diebestour. Auch einem *thuyul* müssen die Besitzer täglich Opfer bringen. Ebenso wie mit *Nyi Blorong* muss ein "faustischer Pakt" (Keeler) geschlossen werden, in dem der Besitzer seine Seele oder die Seele eines Familienmitgliedes verpfändet (Keeler 1987:113/Norobangun o.J.:3/Suparjiman 1987:36/Daszenies 1987:48/vgl. Kreemer 1897).<sup>80</sup>

In den Besitz von *thuyul* kann man durch Askese und Meditation an bestimmten heiligen Stätten oder durch Vermittlung eines *dukun* kommen.<sup>81</sup> Nur wenige heilige Stätten eignen sich zum Erwerb eines *thuyul*. Nicht geeignet scheinen zum Beispiel Orte, die mit Menschen assoziiert sind, deren zu Lebzeiten vollbrachte Taten überwiegend positiv bewertet werden, wie das zum Beispiel bei großen Königen oder islamischen Missionaren

---

<sup>80</sup> Keeler sieht hier eine "(...) negative form of sacrifice that contrasts with ascetism's positive form. Instead of suffering hardship in order to reap eventual rewards, it implies enjoying material pleasures at the expense of those people whose money is stolen and of those kin whose souls are snatched." (Keeler 1987:113).

Die Opferung eines Angehörigen ist jedoch nicht zwingend notwendig. Verschiedentlich wurde mir von Methoden berichtet, wie man einen *thuyul* dazu bringen kann, von seinen Ansprüchen abzulassen oder ihn auszutricksen (vgl. Schlehe 1998:130).

<sup>81</sup> Die meisten Javaner erklärten mir, dass sich nur wenige *dukun* dazu bereit erklärten, einen *thuyul* zu vermitteln, um keinen schlechten Ruf zu bekommen. Andere stimmten dem zwar generell zu, erklärten aber andererseits, dass dies auch immer eine Frage des Lohnes sei, der dem *dukun* gezahlt würde (vgl. Geertz 1960:106).

der Fall ist. Andere Stellen, wie Gräber von Kriminellen oder Prostituierten, scheinen diesbezüglich geeigneter (vgl. Kap. 4.1).

Da auch ich mich im Rahmen meiner Feldforschung oft an solchen Orten aufhielt, wurde ich schon bald, zumindest scherzhaft, des Versuches bezichtigt einen *thuyul* erwerben zu wollen.<sup>82</sup> Javaner vermeiden daher im allgemeinen von dem Besuch solcher Stätten zu berichten, um nicht diesen Eindruck zu erwecken.

"Leute, die schnell reich geworden sind, und solche, die außerordentliche Leidenschaften für Geld entwickeln, werden oft verdächtigt, *tuyul* zu besitzen, die ihnen Reichtum verschafft haben." (Daszenies 1987:49/vgl. Koentjaraningrat 1985:342).

Grundlage solcher Beschuldigungen sind die bereits im Kapitel über das *kejawan*-Weltbild beschriebenen Vorstellungen über den rechten Ort eines Menschen, in denen kein Platz für schnellen beruflichen oder finanziellen Aufstieg ist. Latent aufgestauter Sozialneid findet hier zudem ein passendes Ventil. Daher werden auch besonders häufig Angehörige der kleinen aber wirtschaftlich mächtigen Minderheit der Chinesen beschuldigt, einen *momongan*-Geist zu besitzen. Beschuldigungen dieser Art sind nicht selten Anlass für antichinesische Ausschreitungen (vgl. Tempo vom 26.9.1987).

Zu einer anderen Gruppe von Geistern gehören die *demit*. Sie sind ortsgebundene Lokalgeister nichtmenschlichen Ursprungs. Man findet sie etwa an Wegkreuzungen, in Bäumen, an Quellen und an vielen heiligen Orten.

"*Demit* sind unheimlich und angsterregend. Verhält man sich an ihrem Aufenthaltsort grob und unanständig, d.h. flucht, spuckt, uriniert man oder redet schmutzig, kann dies Alpträume und Krankheiten zur Folge haben." (Daszenies 1987:80).

Passieren mehrmals hintereinander am gleichen Ort Unfälle, so wird häufig ein *demit* dafür verantwortlich gemacht. Man kann sie jedoch mit Opfern (*sajen*) besänftigen. Erlangt man ihre Gunst, so sind auch sie bereit Wünsche zu erfüllen.

Als Territorialgeister sind sie nicht eindeutig von bestimmten dörflichen Schutzgeistern (*danyang desa/baureksa*) zu unterscheiden. Von ihnen wird noch im übernächsten Kapitel die Rede sein.

---

<sup>82</sup> Hier ist die außerordentliche und selbstverständliche Präsenz von *thuyul*-Geschichten in den Medien zu berücksichtigen. Die Zeitschrift Liberty berichtet Beispielsweise von einem *dukun*, der sich die Liebe der kleinen *thuyul* zu Spielsachen zunutze machte. Mit Hilfe von Robocop-Spielzeugfiguren soll es ihm gelungen sein, schädliche *thuyul* anzulocken, sie in einem unaufmerksamen Moment einzufangen und unschädlich zu machen (Liberty 1923, 1996:64). In der Tageszeitung Kedaulatan Rakyat vom 23.11.1990 fand sich ein Bericht über einen Mann, der einen *thuyul* mit einem Sack gefangen hatte. Der Sack kam schließlich in Polizeigewahrsam, da durch ein Öffnen des Sackes das Entfliehen des *thuyul* befürchtet wurde. *Thuyul* waren 1997 auch Hauptgegenstand einer Fernsehserie ("*Thuyul dan Mbak Yul*"). Die "Hauptrolle" spielte ein *thuyul*, der das Stehlen aufgeben und ein ehrliches Leben führen wollte. Dabei musste er sich gegen den Widerstand anderer *thuyul* durchsetzen.



### 3.1.2 Tod, Ahnen und der Verbleib der Seele

Wie ich zeigen werde, ist der Ahnen- und Totenkult in Java von einer ungeminderten, ja sogar steigenden Bedeutung für das religiöse Leben. Dennoch scheint die Frage des postmortalen Daseins im Alltag kaum Bedeutung zu erlangen:

"Er [der Javaner-KF] denkt zwar als kluger Mensch auch an das Leben nach dem Tode, an das er fest glaubt, und folgt den Ratschlägen seiner jeweiligen Religion, die Anweisungen gibt, wie der Mensch zu leben hat, damit ihm in der anderen Welt nichts Unerfreuliches widerfahre. Aber von einer ständigen Ausrichtung auf das Leben nach dem Tod kann keine Rede sein. Himmel und Hölle enthalten keine positiven Motivationen für ihn. Die Not der Sorge, einen gnädigen Gott zu finden, scheint dem Javaner fern zu liegen. In diesem Leben muss sich seine Religion als Kraftquelle erweisen." (Magnis-Suseno 1989:188f).

Die fehlende Ausrichtung auf ein Leben nach dem Tode wird daran deutlich, dass es in Java praktisch keine übereinstimmenden Vorstellungen über den Verbleib der Seele gibt. Diesbezüglich ist allerdings sowohl eine Vielfalt lokaler Traditionen zu berücksichtigen, als auch die Tatsache, dass es im *kejawan*-Mystizismus keine Instanz gibt, die religiöse Dogmen vorgeben könnte.

"Some informants say that the souls are in one of the seven heavens, others, that they remain in or near the grave, that they are removed to one of the corners of the earth (depending on the date of birth and death of the individual) that they become spirits, or they congregate near the graves of saints and kings. Others say that only Allah knows where they are and what happens to them. The most common views are that they remain in the grave and that they advance through the seven heavens until, with the aid of a *slametan* performed by the living, they attain union with Allah." (Woodward 1989:174).

Im *kejawan*-Mystizismus gibt es jedoch noch eine Reihe weiterer Vorstellungen über den Verbleib der Seele. Sie wird zum Beispiel als ein Teil von drei Elementen gesehen, aus denen der Mensch besteht, nämlich *raga* (Körper), *nyawa* (Leben) und *sukma* (Seele). Während der Körper und das Leben ein Ende haben, bleibt die Seele zunächst auf Erden und kehrt später in einem anderen Körper und einem neuen Leben wieder.

Der verbreitete aber meist doch recht diffus vorhandene Glaube an Reinkarnation spielt auch bei der mystischen Vorstellung eine Rolle, nach der der Mensch aus den Elementen Wasser, Feuer, Wind, Erde und Seele besteht. Ein in mystischen Fragen sehr kenntnisreicher Javaner (*ahli kebatinan*) erklärte mir dazu folgendes: Das Leben sei wie

der Wind, vorübergehend und flüchtig. Daher kehre es zum Wind zurück. Das Element Erde würde wieder zu Erde, das Feuer zu Feuer, Stein zu Stein und das Wasser zu Wasser. Das einzige, was bleibe, sei die Seele (*sukma*). Manchmal, jedoch bei weitem nicht immer, kehre sie als Inkarnation wieder unter die Menschen zurück (vgl. Schlehe 1998:126).

Eine verbreitete mystische Vorstellung besagt ferner, dass der Mensch im Verlauf seiner Existenz durch fünf verschiedene Welten hindurchgeht:

1. die *alam kandungan* ("Welt des Bauches"), in der der Fötus heranreift;
2. die *alam nyata* ("wirkliche Welt"), in der der Mensch durch seine Taten sein weiteres Schicksal bestimmt;
3. die *alam kubur* ("Grabes-" bzw. "Todeswelt"), in der sich entscheidet, ob die Seele des Menschen die
4. *alam kelanggengan* (" ewige Welt") erreicht oder ob sie in die
5. *alam antara* ("Zwischenwelt") kommt, wo die ruhelosen und umherwandelnden Geister sind (Rienks 1981:77).

Einige meiner Informanten betrachteten diese Vorstellung als falsch. Nach ihrer Überzeugung gelangt der Mensch nach seinem Tode von der *alam kubur* nach einem kurzen Aufenthalt (1-7 Tage) zunächst automatisch in die *alam antara*, von der er etappenweise in die *alam kelanggengan* gelangt. In dem Stadium der *alam antara* stellt der Geist der Verstorbenen nach ihren Aussagen eine ständige Bedrohung für die Seelen seiner Nachkommen dar. Daher müssen an den sieben verschiedenen Abschnitten dieser Reise besondere rituelle Mahle (*slametan sekedah*) abgehalten werden.<sup>83</sup> Solche *slametan* werden von fast allen Javanern durchgeführt. Dies gilt sogar für einen großen Teil der reformistisch orientierten Muslime und viele Christen.

Ähnliche Vorstellungen von einer Reise der Totenseele haben z.B. nach Triyoga (1991) die Bewohner der Hänge des Merapi-Vulkanes bei Yogyakarta. Danach verwandelt sich der Geist eines Toten zunächst in einen Geist, der über dem Haus herumsegelt. Am vierzigsten Tag entfernt er sich vom Haus. Je länger der Tod vergangen ist, desto weiter entfernt er sich. Die Geister von Menschen, die in der Welt Gutes getan haben, finden schließlich eine Wohnstatt im Geisterkönigreich des Merapi und wachen über die Sicherheit (*keselamatan*) derer, die noch leben. Zu einem von Gott vorbestimmten

---

<sup>83</sup> Der Zeitpunkt, an dem diese *slametan* nach dem Tod abgehalten werden, ist genau festgelegt. Sie sollen am ersten, dritten, siebten vierzigsten, hundertsten Tag, nach einem Jahr und nach tausend Tagen begangen werden. Die *slametan sekedah* gehen gewöhnlich mit einer rituellen Reinigung des Grabes und einer von Koranrezitationen begleiteten Blumenniederlegung einher (Koentjaraningrat 1985:365).

Zeitpunkt oder am Tag des Jüngsten Gerichtes gelangen sie in den Himmel. Die Geister von Menschen, die in ihrem Leben schlechte Taten begingen und anderen schaden, wird es hingegen nicht erlaubt, im Geisterkönigreich des Merapi zu wohnen. Sie müssen weiter ohne klare Richtung umherschweben. Solche Geister wohnen auch in Steinen, in Bäumen, in Flüssen und an anderen Orten. Sie sind gefährliche Geister, die zerstören, Besessenheit (*kesurupan*) hervorrufen und andere Leute stören.<sup>84</sup> Geister von Menschen, die in ihrem Leben einen hohen Status hatten zeigen sich besonders oft in Träumen und helfen, indem sie z.B. vor einem kommenden Ausbruch des Vulkanes warnen (Triyoga 1991:54f).

Es ist mir nicht möglich, eine Aussage darüber zu treffen, welche der bis hierhin geschilderten Vorstellungen die weiteste Verbreitung besitzt. Lediglich bei reformistisch orientierten und an arabisch-wahabitischen Vorbildern ausgerichteten *santri* findet man relativ einheitliche Vorstellungen. Sie sind an den Aussagen des Koran orientiert. Danach bleiben der Tote und seine Seele bis zum Tag des Jüngsten Gerichtes (*hari kiamat*) im Grab. Am Tag des Jüngsten Gerichtes entscheidet es sich dann, ob der Tote in das himmlische Paradies (*janna*) oder in die Hölle (*jahanam*) gelangt (vgl. Geertz 1960:68ff/Koentjaraningrat 1985:382ff/Wiryapanitra o.J.:53ff/Smith 1981). Diese Vorstellungen werden unter anderem in einer Vielzahl preiswerter Broschüren und Comics verbreitet, die in Straßenbuchständen verkauft werden.<sup>85</sup> In den letzten Jahren scheinen sie in zunehmendem Maße auch in den religiösen Vorstellungen sonst recht typischer *kejawan*-Vertreter ihren Niederschlag zu finden.

### 3.1.3 Die Rolle der Vorfahren

Es herrscht, selbst unter einem Großteil der *santri*, Übereinstimmung darüber, dass die verstorbenen Vorfahren in einem gewissen Grade Einfluss auf ihre Nachkommen ausüben können.<sup>86</sup> Daher sollten ihre Gräber besucht werden, um für sie zu beten und sie um Vergebung und Segen zu bitten. Vor allem Anhänger des *kejawan*-Mystizismus kommen ferner häufig zum Grab der Vorfahren, um sich über Träume, Visionen oder übernatürliche

---

<sup>84</sup> Ähnliche Vorstellungen bekam ich auch über ein Geisterkönigreich am Gunung Lawu zu hören (vgl. Pemberton 1994:270f). An der javanischen Südküste hingegen gingen viele meiner Informanten davon aus, dass die Seelen der Toten ihren Platz im Reich der im Südmeer herrschenden Geisterkönigin Ratu Kidul finden.

<sup>85</sup> Beispiele hierfür wären etwa Ghazali 1986/Sams 1990/Umar 1979, 1987.

<sup>86</sup> Mulder sieht darin eine Fortsetzung der hierarchischen Beziehungen zwischen Eltern und ihren Kindern (Mulder 1983:56).

Hinweise (*wisik*) Rat und Beistand für spirituelle, materielle oder körperliche Probleme zu holen.<sup>87</sup>

Verbindungen zu den Vorfahren können im Namen des Bittstellers auch durch spezialisierte *dukun* aufgenommen werden (*dukun préwangan*) bzw. durch metaphysisch begabte Menschen aller Art (vgl. Kap. 3.2.3).

Grundsätzlich ist es für die Verbindungsaufnahme jedoch nicht notwendig, die Gräber selbst zu besuchen, wenngleich dies gängige Praxis ist.

Geertz interpretiert den Brauch der Gräberbesuche vor allem mechanistisch als:

" (...) pious expression of respect for the dead plus a lively awareness of the necessity of being in good terms with one's own deceased father and mother and of being sure to feed them some rice and flowers when they appear in one's dreams." (Geertz 1960:76).

Einen wirklichen Ahnenkult oder eine besondere Ahnenverehrung vermag er nicht festzustellen,

" (...) except for vague apostrophes to 'the ancestors' taken generally for one's ancestors in spells and *slametans*, the burning of incense to 'ancestors' on thursday nights by a few people, and the decoration of family graves now and again (...)" (Geertz 1960:76).

Magnis-Suseno schätzt die Bedeutung der Verehrung von Vorfahren hingegen schon viel bedeutender ein:

"Die Einheit von Natur und Übernatur vollzieht der Javaner (...) in der Verehrung seiner Vorfahren. Zu ihren Gräbern kann man kommen, um Segen zu erbitten, man bittet um Klarheit vor einer schwierigen Entscheidung, um Beförderung im Dienst, um Geld, um Schulden zurückzahlen zu können. Jedes Jahr im Monat Ruah<sup>88</sup> werden die Gräber der Eltern feierlich gereinigt." (Magnis-Suseno 1981:75).

Wie ich im Verlauf dieser Arbeit noch zeigen werde, ist diese Art der Bittstellung nicht nur an leibliche Vorfahren, sondern auch an Geister und Heilige, zu denen keine biologische Verwandtschaftsbeziehung besteht, üblich. Gleichwohl werden auch diese Geister und Heiligen im rituellen Bereich mit verwandtschaftlichen Termini, wie "Großvater" bzw. "Großmutter" (*eyang*) belegt.

Als weiteres Argument für seine Ansicht, dass es auf Java keinen eigentlichen Ahnenkult gibt, erwähnt Geertz auch, dass er nie jemanden getroffen habe, der sich an seine Vorfahren weiter als bis zu seinen Großeltern erinnern konnte (Geertz 1960:76).

---

<sup>87</sup> Zur öffentlichen Diskussion über die Zulässigkeit solcher Bittstellungen vgl. Kap. 4.8.

<sup>88</sup> Die arabische Bezeichnung für diesen Monat ist *Sha'ban*. *Ruah* bzw. *Ruwah* leitet sich von dem arabischen *arwah* "Seelen" (der Verstorbenen) ab.

Diese Darstellung erscheint, wenn man die wichtige soziale Bedeutung der Erbegemeinschaften (*alur waris/trah*) betrachtet, zumindest fraglich.<sup>89</sup> Koentjaraningrat definiert diese Gruppen als:

"... ancestor oriented ambilineally defined kin group, the members of which share the obligation of caring for the ancestors graves and of meeting the expenses of the ceremonies and *slametans* involved." (Koentjaraningrat 1985:151).

Gewöhnlich umfassen diese Gruppen etwa 4-5 Generationen. Es können jedoch deutlich mehr Generationen sein, insbesondere wenn die Verwandtschaftsgruppe sich auf eine bedeutende Persönlichkeit zurückführt. Die Verwandtschaftsgruppe etwa, die sich auf den *wali* Sunan Kalijaga zurückführt, existiert inzwischen in der 18. Generation.<sup>90</sup>

Dabei handelt es sich dann allerdings nicht immer um direkte biologische Verwandtschaft bzw. Nachkommenschaft von dieser Persönlichkeit. In *alur waris* bzw. *trah* können auch Personen eintreten, die sich im ideologischen Sinne mit der jeweiligen Persönlichkeit verwandt und sich ihrem Erbe verpflichtet fühlen. Auch Schüler der Persönlichkeiten und ihre Nachkommen werden oft zu diesen Gruppen gezählt.

Mit der Frage, warum Javaner generell ihre Ahnen (*nenek moyang*) verehren, beschäftigt sich der Aufsatz von Norobangun (o.J.). Hauptgrund sei, so Norobangun, dass zwischen den Ahnen und ihren Nachkommen eine Blutsverbindung bestehe. Aus diesem Grunde werde der Ahn seine Nachkommen beschützen. Im Gegenzug werde er von den Nachkommen verehrt, da sie von ihm abstammten und sie in ihrem Leben von ihm und seinem Schutz vor Gefahren aller Art abhängig seien. Deshalb würden den Ahnen auch übernatürliche Kräfte zugeschrieben. Als Ältester und Haupt der Familie habe er mehr Erfahrung in allen Lebensfragen als alle anderen. Daher hofften die Nachkommen auch immer auf seine Ratschläge, die immer befolgt würden (Norobangun o.J.:1).

Eine besondere Art von Vorfahren stellt der Schutzgeist des Dorfes dar, auf den man sich häufig genealogisch mit einem gewissen Stolz zurückführt. Für diesen Schutzgeist werden von den meisten Javanern drei Begriffe zumeist synonym gebraucht: *danyang desa*<sup>91</sup>, *baureksa* und *cikal bakal*.

Während jedoch der *cikal bakal* fast immer menschlichen Ursprunges ist und die Person bezeichnet, die als erste den Wald rodete bzw. das Land urbar machte<sup>92</sup>, sind *danyang*

---

<sup>89</sup> Zur Organisation und Funktion javanischer Erbegemeinschaften vgl. Sairin 1982.

<sup>90</sup> siehe hierzu Kap. 4.7.1.

<sup>91</sup> Nach Atmojo/Sukarto leitet sich dieser Begriff von dem altjavanischen *da-hyang* ("geehrte Gottheit") ab (Atmojo o.J.:36).

<sup>92</sup> Nach Norobangun wird dem *cikal bakal* deshalb eine große übernatürliche (*supra-natural/gaib*) Macht zugesprochen, weil die Rodung des Waldes wegen der vielen im Wald wohnenden Geister eine höchst riskante Aufgabe sei (Norobangun o.J.:2).

und *baureksa* häufiger nichtmenschlichen Ursprungs und bezeichnen einen Geist, der schon an diesem Ort herrschte, bevor Menschen sich dort niederließen.<sup>93</sup>

Triyoga weist darauf hin, dass *danyang* auch "*bahureksa*" (jav.:bewachen, beherrschen) genannt werden, weil sie einen bestimmten Ort bewachen und beherrschen (Triyoga 1991:55).

In dieser Beziehung sind sie oft nicht klar von den Ortsgeistern (*demit*) zu unterscheiden. Der Schutzgeist hat im allgemeinen jedoch einen höheren Status.

Er hat wesentlichen Einfluss auf die Geschicke des Dorfes:

"Von ihm kommen Segen und Glück aber auch Mißgeschicke und Not. Hält man sich an die Regeln des Umgangs mit ihm, bringt man ihm regelmäßig Opfer, verhält man sich den gesellschaftlichen Normen gemäß, vor allem in der Nähe des Aufenthaltsortes des *danyang desa*, kann man sich seines Schutzes versichern. Kommt ihm aber nicht die nötige Ehrerbietung zu, fluchen und urinieren die Leute z.B. in der Nähe seines Aufenthaltsortes oder zerstören ihn gar, schickt der *danyang* Strafen. Das können Missernten, Wetterkatastrophen, Epidemien für die Dorfgemeinschaft sein; Alpträume, Krankheit, Pech im Geschäft, Streit in der Familie, Mißgeschicke für den Einzelnen." (Daszenies 1987:59/vgl. Hien 1896:168/vgl. Weiss 1977:320/vgl. Koentjaraningrat 1984:338).

Durch die Furcht vor Missbilligung von nicht normgemäßem Verhalten hat der Schutzgeist somit eine die Gesellschaftsstruktur erhaltende Funktion. Hier hat der Schutzgeist allerdings keine exklusive Position; man fürchtet vielmehr den Fluch der Ahnen und Vorfahren allgemein.<sup>94</sup> Diese Furcht ist eine treibende Kraft, die in Java Menschen zur Wahrung von überlieferten Traditionen motiviert.

Um gute Beziehungen zum Schutzgeist des Dorfes zu erhalten, werden in vielen Dörfern alljährlich Zeremonien abgehalten. Diese Zeremonien werde ich noch genauer in Kap. 3.2.4 beschreiben.

---

<sup>93</sup> Nach den Feldforschungsergebnissen von Triyoga sind *danyang* nichtmenschlichen Ursprungs. Sie bewohnen bestimmte Orte, wie Flüsse, Hänge, Hügel oder Quellen. Es sind wohlwollende Geister, die den Menschen helfen. Die *danyang* werden nach den Orten benannt, die sie bewohnen (Triyoga 1991:55f).

<sup>94</sup> Diese Furcht findet sich in der indonesischen Romanliteratur häufig als ein die Handlung beherrschendes Motiv (vgl. Simatupang 1976/Liong 1975/Lubis 1983/Tohari 1988/Singo 1980).

## 3.2 Rituale der Pilgerschaft

### 3.2.1 Das *slametan*: Ein rituelles Festmahl

Im Zentrum der religiösen Aktivität der am javanischen Mystizismus orientierten Bevölkerungsgruppe steht ein einfaches, formales, undramatisches, fast unscheinbares kleines Ritual: das *slametan* (Geertz 1960:11).<sup>95</sup>

Bei nahezu keiner religiösen Betätigung der *kejawan* kann auf die Abhaltung eines *slametan* verzichtet werden. Ausnahmen bilden lediglich einige Praktiken individueller Natur, die im Anschluss noch geschildert werden.

Das *slametan* soll hier zunächst so dargestellt werden, wie es in der Literatur beschrieben wird, um diese Angaben dann später im Kontext der Pilgerschaft zu überprüfen.

Ziel des *slametan* ist die Herstellung eines Zustandes von *slamet* (vgl. Kap. 2.2). *Slamet* zu sein bedeutet für den Einzelnen, sich frei von negativen Emotionen, in Sicherheit und Eintracht mit den Anwesenden, den Geistern und dem Kosmos zu befinden. Die Erreichung dieses Zustandes ist allerdings nicht nur das Ziel des *slametan*, es bildet vielmehr das Kernanliegen der gesamten religiösen Praxis der *kejawan*. Nach Woodward ist ein psychomystischer Zustand der Ruhe bei temporärer Aufhebung hierarchischer Unterschiede das Ziel des *slametan* (Woodward 1989:300).

Damit wäre das Ziel des *slametan*, in der Terminologie Turners, ein Zustand existentieller *communitas*. Laksono weist allerdings darauf hin, dass bei einem *slametan* in gewissem Maße auch hierarchische Unterschiede sichtbar würden. Dies sei zum Beispiel dann der Fall, wenn die ranghöchsten Gäste die besten Speisen zuerst bekämen, oder wenn sie das beste Geschirr benutzen dürften (Laksono 1986:18). Im dörflichen Kontext konnte ich zudem beobachten, dass ranghohe Mitglieder der Dorfgemeinschaft einen Platz in der Nähe des Ritualleiters einnahmen. Das Entstehen existentieller *communitas* wird auf diese Weise verhindert. In der Ideologie des *slametan* wird allerdings die mystische und soziale Einheit seiner Teilnehmer und die Einheit mit der spirituellen Welt in hohem Maße betont.<sup>96</sup>

"Friends, neighbours, fellow workers, relatives, local spirits, dead ancestors and near forgotten gods all get bound, by virtue of commensality into a defined social group pledged to mutual support and cooperation." (Geertz 1960:11).

---

<sup>95</sup> *Slametan* ist ein *ngoko* Begriff. Im *kromo* wird das *slametan* auch gleichbedeutend als *wilujengan* oder *kenduri* (Festmahl) bezeichnet. Zur Etymologie dieser Begriffe (vgl. Woodward 1988:64f, 67).

<sup>96</sup> Finden *slametan* im gewohnten sozialen Kontext der Nachbarschaft statt, so sind seine Teilnehmer fast ausschließlich Männer.

Woodward weist darauf hin, dass der Zweck des *slametan* nicht in der Zerstörung von Hierarchie liege, sondern darin, ihr eine angemessene Artikulation zu sichern (Woodward 1988:83). Wenn also dem *slametan* auch eine *communitas*-ähnliche Ideologie zugrunde liegt, so ist es dennoch die Gesellschaftsstruktur, die die Teilnehmer miteinander verbindet und in deren Dienst das *slametan* steht. Am Ende des *slametan* kehren schließlich alle Teilnehmer in ihre gewohnten Positionen der sozialen Hierarchie zurück.

Ein *slametan* kann zu jeder Gelegenheit gegeben werden, bei der man um Schutz und Segen bitten will. Hauptanlässe sind von Liminalität gekennzeichnete Übergangsriten, z.B. bei Geburt, Beschneidung, Heirat oder Tod. Die Phasen der Liminalität können dabei auch zyklischer Natur sein, wie z.B. bei bestimmten Feiertagen oder einer kommenden Ernte. Auch sporadische Ereignisse, wie eine weite Reise, die Erfüllung eines Gelübdes, eine bevorstehende Prüfung oder die Einweihung eines neuen Geschäftes bilden Anlässe für *slamentan* (Koentjaraningrat 1985:346ff/C.Geertz 1960:11ff, 30ff/Mulder 1983:54f).

Der Ablauf eines *slametan* ist, mit Abweichungen in der Betonung einzelner Ritualteile, immer gleich. Es findet zwar zumeist im Hause des Gastgebers statt; prinzipiell kann es aber auch an jeder anderen Stelle abgehalten werden, wie z.B. in einem Geschäft, an einem sakralen Ort, am Grab eines Heiligen (siehe Abb. 4) oder in einer Moschee. An diesen Orten sind dann gewöhnlich Matten ausgebreitet, auf denen die meist ausschließlich männlichen Teilnehmer um das von Frauen zubereitete Essen sitzen. Jeder einzelne Bestandteil des rituellen Mahles hat eine spezifische symbolische Bedeutung. Die Zusammenstellung richtet sich nach dem Anlass, aus dem das *slametan* gegeben wird (Geertz 1960:12ff).<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> Wichtigster Bestandteil des *slametan* ist gewöhnlich ein speziell zubereiteter kegelförmig aufgebauter Reisberg (*nasi tumpeng*). Daneben gibt es verschiedene Gemüse und Fleischbeilagen.





**Abb. 4:** Vorbereitungen zu einem *slametan* an den Königsgräbern von Imogiri. Foto: K. F.

Häufig nimmt der Gastgeber im nachbarschaftlichen Kontext nicht selber an dem Ritual teil, sondern beauftragt einen der Sprachebene des höchsten Respekts (*kromo inggil*) mächtigen Vertreter mit der Durchführung.

Nach dem Eintreffen der Gäste eröffnet dieser das Ritual mit dem Abbrennen von Weihrauch und beginnt mit seinem Anfangsgebet (*doa ujub*). Dabei gibt er zunächst den Anlass des *slametan* bekannt. Er verleiht anschließend dem Wunsch nach einem Zustand des *slamet* für die Anwesenden und ihre Familien Ausdruck. Es folgt eine generelle Entschuldigung für eventuelle Mängel in der Organisation und Zusammenstellung des *slametan*, wie auch für Fehler in der im *kromo inggil* gehaltenen Rede. Nun lädt er Geister, Heilige und Vorfahren ein, an dem Festmahl teilzunehmen.

"The host generally mentions as many saints and spirits as he can remember in order to identify as many sources of blessing as possible. While the Prophet Muhammad is always included, lists vary greatly. Among the most common are the nine *walis* who are said to have brought Islam to Java, as well as the spirits of the ancestors, Javanese Kings and local guardian spirits (...). *Santri* generally invite more Arabic saints, while those invited to *kejawen slametan* often include Hindu-Javanese kings, many of whom are said to have been converted to Islam after death." (Woodward 1988:76).

Gewöhnlich wird dann ein der arabischen Rezitationskunst fähiger Teilnehmer darum gebeten, einige Koranpassagen zu rezitieren.<sup>98</sup> Immer enthalten ist dabei die Eröffnungssure des Koran (*fatihah*), die das gebräuchlichste Gebet (*donga*) in der islamischen Welt ist. An Gräbern werden nahezu immer auch Verse (*ayat*) der Ya-Sin Sure und ein Totengebet (*tahlilan*) rezitiert (vgl. Woodward 1988:78/siehe Kap 3.2.3.1).<sup>99</sup> Bei von *santri* organisierten *slametan* werden häufig noch mehrere hundert Mal in rhythmischer Folge bestimmte koranische Formeln rezitiert. Während *slametan* gewöhnlich in etwa einer Viertelstunde beendet sind, können allein diese Wiederholungen koranischer Formeln (*dhikr*) vor allem bei von javanisch-orthodoxen *santri* veranstalteten *slametan* bis zu mehreren Stunden dauern.<sup>100</sup> Ist der Gastgeber Christ, so treten an die Stelle der Koranverse manchmal christliche Gebete.<sup>101</sup>

Meist werden vom Leiter des *slametan* oder von dem arabisch rezitierenden Teilnehmer dann noch einige in altjavanisch (*kawi*) gehaltene heilige magische Formeln (*mantera*) und Gebete (*donga*) rezitiert. Ein kleiner Teil der gesegneten Speisen (*berkat*) wird dann gemeinsam gegessen. Den Rest der Speisen nehmen die Teilnehmer mit nach Hause, wo sie im Kreise der Familie verzehrt werden.

Mit den dargebotenen Speisen werden Götter, Geister und Ahnen geehrt und ihnen für ihre Hilfe gedankt. Götter, Geister und Ahnen nehmen dabei die Essenz der Speisen an und segnen sie. Gleichzeitig will man sich durch das *slametan* grundsätzlich vor den Auswirkungen ihres Unmutes schützen (z.B. in Form von Krankheit, finanziellem Ruin oder Unfällen). Der angestrebte Zustand des *slamet* dient ebenfalls dazu, solches Unglück abzuwehren (Daszenies 1987:20/Mulder 1983:54/Koentjaraningrat 1984:362).

"(*slametan*)... do not aim a better life; their purpose is the maintainance of order and the constraining of danger." (Mulder 1989:15).

Auch wenn es sich beim *slametan* vor allem um ein *kejawan*-Ritual handelt, nehmen häufig auch traditionell orientierte *santri* an ihnen teil. An arabisch-wahabitischen Vorbildern

---

<sup>98</sup> Nach islamischem Verständnis handelt es sich bei rezitierten Koranversen um das unmittelbare Wort Gottes. Es ist daher nicht notwendig, dass Anwesende oder Rezitierende den Text verstehen. Es ist der alleinige Akt des Hörens und des Rezitierens von Gottes Worten, der als Quelle des Segens gilt (Woodward 1989:118).

<sup>99</sup> Bei exorzistischen Riten und Riten, die ein Gefühl der Einheit wiederherstellen sollen, wird zudem oft die Sure al-Ikhlās rezitiert, die ein Bekenntnis zu der Einheit Allahs ist.

<sup>100</sup> Zu dem *dhikr* schreibt Woodward:

"It is thought by many to have the power to sanctify food and water, to cure the sick and to ward off spirits." (Woodward 1989:119/vgl. Schuurmann 1933:24).

<sup>101</sup> Angehörige anderer Religionen nehmen passiv an den Gebeten teil. Alle von mir befragten Javaner sahen keine Probleme darin, ein *slametan* unter christlichen Vorzeichen abzuhalten. Dies widerspricht zum Teil den Aussagen Woodwards, nach denen traditionelle *santri* und *kejawan*-Muslime das *slametan* als ein islamisches Ritual betrachteten. Es zeigt vielmehr, dass das *slametan* auch als eine indigen javanische Tradition betrachtet wird.

ausgerichtete reformistische Muslime lehnen hingegen im allgemeinen *kejawan*-Praktiken wie das *slametan* rundum ab und vermeiden, wenn möglich, die Teilnahme.

### 3.2.2 *Wayang kulit*: Das javanische Schattenspiel

*Wayang kulit* ist wohl der über die Grenzen Javas hinaus bekannteste Teil javanischer Kultur.<sup>102</sup> Bei dem *wayang kulit* bewegt ein Puppenspieler (*dalang*), der vor einer von hinten angestrahlten Leinwand sitzt, flache bewegliche Lederpuppen, die auf der anderen Seite der Leinwand als Schatten zu sehen sind. Der *dalang* imitiert dabei die Stimmen der verschiedenen Figuren und erzählt so eine Geschichte, bei der er von einem Gamelanorchester begleitet wird. Die meisten Geschichten stammen aus den stark javanisierten indischen Heldenepen des Mahabarata und Ramayana.<sup>103</sup> Insgesamt gibt es mehrere hundert verschiedene Stücke (*lakon*), die dem *dalang* eine Rahmenhandlung vorgeben, innerhalb derer er weitgehend improvisiert.

Die charakterlichen Eigenarten der Figuren des *wayang kulit* sind den Zuschauern meist gut vertraut. Die Figuren stellen Götter (*dewa*), Brahmanen (*res*), Ritter (*ksatria*), Riesen (*buta*) und Clowns (*punakawan*) dar.

Die *dalang*, in deren Händen diese Puppen zum Leben erweckt werden, sind auf Java aufgrund ihres großen esoterischen Wissens (*ngelmu*) um javanische Traditionen und wegen ihrer Spielfähigkeiten im allgemeinen hochangesehene Persönlichkeiten. Sie gelten als Persönlichkeiten mit großen spirituellen Kräften, was nicht zuletzt mit den enormen physischen und psychischen Anforderungen einer Aufführung zusammenhängt, die im Regelfall ohne Unterbrechung von 9 Uhr abends bis zum Morgengrauen dauert.

Sie beginnt damit, dass der *dalang* Weihrauch verbrennt, ein Gebet spricht und ein kleines Opfer (*sajen*) darbringt. Dadurch kommt es zu einer Situation, die der eines *slametan* ähnelt.

"As in a *slametan* anyone attending a *wajang* is safe from all harm and probably longer." (Geertz 1960:268).

Hier wird bereits deutlich, dass das *wayang kulit* weit mehr ist als ein einfaches säkulares Puppenspiel. Vielmehr ist es eine Projektion kosmischer Zustände (Mulder 1978:32).

Durch die Wahl eines passenden Stückes (*lakon*) kann daher umgekehrt auch gezielt Einfluss auf die kosmischen Zustände ausgeübt werden. Dem *wayang kulit* kommt so die Rolle einer sakralen Handlung zu. Das *wayang kulit* ist jedoch fast nie das einzige Ritual,

---

<sup>102</sup> *wayang* bedeutet im javanischen wörtlich "Schatten", *kulit* hingegen "Leder". Als *wayang* ist jedoch generell auch jede Art des javanischen Dramas bezeichnet. Auf andere Formen des *wayang*, wie z.B. *wayang orang*, *wayang beber*, *wayang klitik* oder *wayang golek* möchte ich hier jedoch nicht weiter eingehen. Siehe hierzu Kant-Achilles 1990:19/Keeler 1987:122ff/Platz 1992:33ff.

sondern wird nahezu immer begleitend zu einem *slametan* vollzogen. Dabei kommt dem *wayang kulit* die Rolle zu, die Wirkung des *slametan* zu verstärken.

Einige Stücke, die als besonders kraftvoll gelten, gelangen nur selten zur Aufführung, da mit ihrer Aufführung ein hohes Risiko verbunden ist. Fehler in ihrer Ausführung könnten die kosmische Ordnung in negativer Weise stören. Sie dürfen daher nur von wenigen erfahrenen *dalang* gespielt werden, die aus einer *Dalangfamilie* stammen und somit über die notwendige spirituelle Kraft verfügen (vgl. Koentjaraningrat 1985:376ff).

Nur solche *dalang* dürfen auch ein *ruwatan* leiten. Bei dem *ruwatan* handelt es sich um ein extrem kostspieliges exorzistisches Ritual, das ein aufwendiges *slametan* mit einer Reinigungszeremonie und einem tagsüber gespielten *wayang kulit* verbindet. Innerhalb dieses Rituals erlangt der *dalang* durch seine Herkunft, seine Ausbildung, sein Amtsscharisma und die notwendige Beherrschung bestimmter heiliger Formeln eine priesterähnliche Funktion. Ein *ruwatan* wird vor allem für Personen veranstaltet, die durch bestimmte Konstellationen zum Zeitpunkt ihrer Geburt als besonders anfällig für Unglück gelten (vgl. Koentjaraningrat 1985:376ff).<sup>104</sup> Häufig werden solche *ruwatan* auch im unmittelbaren Umfeld von Heiligenschreinen abgehalten.<sup>105</sup>

Generell können jedoch auch durch gewöhnliche *wayang kulit* Aufführungen die kosmischen Kräfte angezapft werden. Daher setzte z.B. Sukarno gezielt *wayang kulit*-Vorstellungen vor wichtige politische Entscheidungen (Magnis-Suseno 1981:20, 136ff/Mulder 1978:32f).

Seit den 80er Jahren wurde es zudem gängige Praxis mitteljavanischer Verwaltungsdistrikte, vor wichtigen staatlichen Feiertagen Schattenspiele und *ruwatan* (*ruwatan massa*) durchführen zu lassen, die für die Teilnehmer kostenlos sind.

### 3.2.3 nyekar: Blumenopfer für Geister, Ahnen und Heilige

Das Verb *nyekar* leitet sich von dem javanischen Substantiv *sekar* (Blume) ab. *Nyekar* bedeutet also "Blumen bringen" bzw. "Blumen darbringen". Es bezieht sich gemeinhin auf die Darbringung von Blumen an Gräbern und heiligen Orten (*tempat keramat/punden*) bzw. Schreinen aller Art. Zu diesen Orten geht man gewöhnlich mit einem in Bananenblättern eingeschlagenen Paket, das rote und weiße Rosenblüten, weiße *kanthil*- und Jasminblüten sowie grüne Blüten des *kenanga*-Baumes (Ylang-Ylang) enthält. Diese

---

<sup>103</sup> Daneben werden jedoch auch hindujavanische Epen aus dem 13.-16. Jahrhundert und einige aus dem arabischen Raum stammende Geschichten zur Aufführung gebracht.

<sup>104</sup> Beispiele für solch ungünstige Umstände finden sich bei Koentjaraningrat 1985:377/Im Rahmen des Neojavanismus und eines steigenden Wohlstandes erfreuten sich *ruwatan*- Zeremonien, zumindest bis zum Beginn der großen Wirtschaftskrise von 1997/1998 einer deutlich zunehmenden Popularität. Zehn Jahre zuvor wurden *ruwatan* praktisch nicht mehr veranstaltet, wie mir ein *dalang* berichtete.

Pakete werden *kembang telon* ("drei Blumen") genannt.<sup>106</sup> Die Bezeichnung "drei Blumen" bezieht sich dabei auf die Farben der Blüten, bei denen allerdings farblich und mengenmäßig die roten und weißen Rosenblüten dominieren (siehe Abb. 5 und Abb. 6). Wie Koentjaraningrat bemerkt, kommt dem *nyekar*-Ritus eine wichtige Bedeutung innerhalb der javanischen Religiosität zu.<sup>107</sup> In den zwei folgenden Abschnitten werde ich nun zunächst die äußeren Formen der Darbringung der Blumen beschreiben und mich dann mit ihrer Symbolik auseinanderzusetzen.

### 3.2.3.1 Darbringung der Blumen

Wenn Javaner an heiligen Orten Blumen darbringen, wird dies meist in Verbindung mit einem Wunsch getan, der an die verehrte Wesenheit gerichtet wird. Um diese Wesenheit nicht zu verärgern und das mit dem Besuch der heiligen Stätte verbundene Ziel auch so sicher wie möglich zu erreichen, sollte eine Blumendarbringung nur in einem Zustand von innerer und äußerer Reinheit (*bersih lahir batin*) vollzogen werden. Daher stehen vor der Blumendarbringung meist noch verschiedene asketische Praktiken und rituelle Waschungen.

Einem Ort, an dem man Blumen darbringen möchte, nähert man sich grundsätzlich nur in gebückter Haltung.<sup>108</sup> Dabei sind die Hände oft vor der Brust gefaltet. Sie werden dann bei Eintritt in den sakralen Bereich als Zeichen der Ehrerbietung vor den Kopf geführt. Diese Geste wird *sembah* genannt.

---

<sup>105</sup> So zum Beispiel alljährlich im Monat Suro am Schrein des *wali* Sunan Kalijaga in Kadilangu bei Demak (vgl. Soetedjo 1991/Kap. 3.4.1).

<sup>106</sup> Die Darbringung von *kembang telon* ist in der *kejawan*-Region Javas zwar gängige Praxis, dennoch gibt es auch hier Ausnahmen. Das gilt vor allem für Schreine von Heiligen, die von anderen Regionen Javas stammen. An einigen dieser Orte ist es üblich, nach dem Brauch jener Regionen eine Mischung aus sieben verschiedenen Blumen (*bunga tujuh rupa*) darzubringen. An einigen wenigen Gräbern mit königlichen Assoziationen ist es außerdem üblich, neben *kembang telon* im Monat Ruwah auch Basilikum (*bunga telasih*) für das Blumenopfer zu verwenden. Zu diesem Monat vgl. Kap. 4.4.

<sup>107</sup> Er handelt dieses Thema dann jedoch auch nur auf wenigen Zeilen ab, die sich ausschließlich auf Besuche von Verwandten an den Gräbern ihrer verstorbenen Angehörigen und die einmal im Jahr, im Rahmen kommunaler Feierlichkeiten, stattfindenden Besuche der Dorfbevölkerung an dem Schrein des Schutzgeistes des Dorfes beziehen, nicht aber auf Pilgerschaftsbesuche an Heiligenschreinen generell (Koentjaraningrat 1985:365f). Bislang existiert nach meinem Wissen noch kein Werk, welches sich mit den äußeren Formen und symbolischen Inhalten dieses Ritus intensiv auseinandersetzt. Ich stütze mich daher in meinen Darstellungen im wesentlichen auf die Ergebnisse meiner eigenen Forschungen. Wie Schlehe anmerkt, gibt es jedoch bisher generell über den Bereich der nicht-institutionalisierten, individuellen mystischen Praktiken nur wenige Untersuchungen. Aber eben diese Aktivitäten Einzelner nähmen derzeit ganz beträchtlich zu (Schlehe 1998:39).

<sup>108</sup> Hier gibt es deutliche Parallelen zu Regeln des alltäglichen Umgangs. Danach darf niemand an einem höhergestellten Menschen vorbeigehen oder zwischen zwei Menschen hindurchgehen, ohne dabei eine gebückte Haltung einzunehmen. Damit soll vermieden werden, dass sich der eigene Kopf über dem Kopf des anderen befindet, was als ein Zeichen der Arroganz interpretiert werden würde. In der Praxis wird dieses Bücken allerdings meist nur angedeutet.

In unmittelbarer Nähe des sakralen Ortes gilt es als angemessen, sich nur noch auf Knien rutschend oder im Kniegang weiterzubewegen. Die Besucher setzen sich nun an das Grab oder den Schrein und beginnen meist mit einem kurzen Gebet, in dem die Wünsche vorgebracht werden. Diesem Gebet folgt häufig ein *dhikr*. Bei einem solchen *dhikr* wird fast immer der erste Teil der islamischen Bekenntnisformel "Es gibt keinen anderen Gott außer Allah" (*la-ilaha-illa'llah*) verwendet. Dabei werden der Rhythmus und die Lautstärke des *dhikr* langsam gesteigert. Auf diese Weise können tranceartige Zustände erreicht werden (vgl. Kap. 3.3.2).

*Santri* lassen *dhikr* häufig Koranrezitationen folgen. Dabei bedienen sie sich meist Abschnitten der Suren *Al-Fatihah* und *Al-Yasin*, die auch beim *slametan* eine wichtige Rolle spielen.<sup>109</sup> Häufig werden *dhikr* und Koranrezitationen auch mit einem speziellen Totengebet (*tahlilan*) verbunden. Ein *tahlilan*, so erklärte man mir, diene dazu, dem Verstorbenen einen Platz in der Nähe Gottes zu sichern. Es habe aber auch ganz allgemein eine positive Wirkung, die einen Zustand von Sicherheit und Glück (*keselamatan*) herbeiführen könne.

Sind die Gebete, die Koranrezitationen und das *dhikr* beendet, so werden die Blüten mit der rechten Hand über den Grabstein gestreut.<sup>110</sup> Dabei werden die Blüten meist in der Hand zerrieben, was einen charakteristischen, außerordentlich wohlriechenden Duft erzeugt. Dieser Duft, so sagte man mir, solle die Geister der Toten erfreuen.<sup>111</sup> Der von den Darbringungsorten ausgehende Duft wird oftmals dadurch gesteigert, dass die Besucher der heiligen Stätten die schon dargebrachten Blüten anderer Besucher durchwühlen, um eine *kanthil*-Blüte zu finden. Gelingt dies trotz der vielen anderen Besucher, die gleichfalls versuchen, eine solche Blüte zu finden, wird sie mit nach Hause genommen. Sie wird dort häufig als Talisman (*jimat*) verwendet. Ihr werden besondere Fähigkeiten zugesprochen, die von der heiligen Stätte ausstrahlende magische Kraft in sich aufzunehmen und zum Nutzen ihres neuen Besitzers an die Umwelt abzugeben. Solche *jimat* werden zum Beispiel unter das Kopfkissen gelegt oder über die Tür gehängt. Die gleichen Fähigkeiten werden in verringertem Maße auch den anderen

---

<sup>109</sup> Da nicht alle Besucher von Heiligenschreinen auf arabisch rezitieren können, finden sich vor allem an Schreinen mit einem regen Pilgerzulauf häufig in der Nähe Personen, die diese Aufgabe gegen eine kleine Gabe übernehmen. Manchmal wird diese Aufgabe auch von den *juru kunci* übernommen. (vgl. Kap. 3.3.1).

<sup>110</sup> Grabsteine finden sich an nahezu allen heiligen Orten (*tempat keramat*), selbst wenn es sich bei diesen Orten nicht um Gräber handelt (vgl. Kap. 4.1).

<sup>111</sup> Um Wohlgeruch zu erzeugen, bedient man sich manchmal jedoch auch anderer Mittel, wie Parfüm oder Tannenduft aus der Spraydose.

lüten zugesprochen, die jedoch häufiger, in Wasser gegeben, zu Heilungs- und Purifikationszwecken eingesetzt werden (*mandi kembang*).

Generell sind diejenigen, die Blumen von einem Schrein entfernen, auch verpflichtet, diese wieder durch frische Blumen zu ersetzen.



**Abb. 5:** Geschlossenes Blumenpaket (*kembang telon*) mit Weihrauchbrocken. Foto: K. F.



**Abb. 6:** Geöffnetes Blumenpaket. Foto: K. F.

### 3.2.3.2 Symbolik

Da Blumendarbringungen (*nyekar*) vorwiegend an Gräbern und Heiligenschreinen stattfinden, wird diese Praxis gewöhnlich von Javanern wie Ethnologen fast ausschließlich in den Kontext der Toten- und Ahnenverehrung gestellt.

Dies ist jedoch nicht der einzige Anlass, bei dem die *kembang telon*-Opferblumen eine Rolle spielen. So werden sie zum Beispiel im Zusammenhang mit der Verehrung von magisch potenten Erbstücken (*pusaka*) und Geistern nichtmenschlichen Ursprungs verwendet. Ferner werden sie von sich in Trance befindenden Tänzern (z.B. beim *kuda lumping* oder *jathilan*) als "Nahrung der Geister" verspeist.

Da sich diese Arbeit jedoch auf die Pilgerschaft zu Heiligenschreinen bezieht, möchte ich mich allerdings auf die vielfältigen emischen Interpretationen im Kontext der Toten- und Ahnenverehrung beschränken.

Nur in einem banal klingenden Punkt waren sich alle meine Informanten einig: Bei der Praxis der Blumendarbringung (*nyekar*) gehe es darum, die Seelen der Toten und Ahnen zu erfreuen und zu ehren. Während Personen mit geringen Kenntnissen in Fragen der javanischen Mystik (*ngelmu kejawan*) es gewöhnlich bei dieser Interpretation beließen, lieferten mir Personen mit großem Wissen oftmals komplizierte Auslegungen des Rituals, die sich vor allem mit den drei Arten der dargebrachten Blüten beschäftigen.

Nach einer weit verbreiteten *kejawan*-Auslegung sind die drei Blumen eng verknüpft mit mystischen Vorstellungen von der Natur des Menschen. Demnach kommt kein Mensch allein auf die Welt, sondern immer zusammen mit seinem davor auf die Welt gekommenen älteren Bruder, dem Fruchtwasser. Dieser ältere Bruder wird "*kakang kawah*" genannt. Zudem erhält jeder Mensch noch eine jüngere Schwester in Form der Nachgeburt. Diese wird "*adhi ari-ari*" genannt.

Wird ein Kind geboren, so wird es zunächst von *kakang kawah* und *adhi ari-ari* getrennt. Während jene in der unsichtbaren Welt der Geister und Vorfahren (*alam gaib*) Platz nehmen, gelangt das Kind durch seine Geburt in die "wirkliche Welt" (*alam nyata*). Beide bleiben jedoch für das Kind zeitlebens Teil seiner selbst und beschützen es. Im Tod, wenn der Mensch in die *alam gaib* gelangt, vereinigen sie sich wieder mit ihm. Die Kontakte zu *kakang kawah* und *adhi ari-ari* sollten also von jedem Menschen so gut wie möglich gepflegt werden, da sie eine wesentliche Voraussetzung für ein harmonisches Leben bildet.

Diese beiden Aspekte eines Menschen, die ihn sein ganzes Leben hindurch begleiten, werden nach Bapak Soehardi (Pers. Gespräch November 1990) symbolisch durch die verschiedenen Blüten ausgedrückt. *Kakang kawah* wird durch die *kanthil*-Blüte und *adhi ari-ari* durch die Jasmin-Blüte symbolisiert. Die verschiedenen Geschlechter von *kakang*



*kawah* und *adhi ari-ari* kommen in den unterschiedlichen Farben der Rosenblüten zum Ausdruck, wobei Weiß für männlich und Rot für weiblich steht.

Da durch den Tod *kakang kawah* und *adhi ari-ari* wieder mit dem Menschen zusammenfinden, muss beim Aufsuchen einer Grabstätte nicht nur dem Toten, sondern auch ihnen Verehrung zuteil werden, was in den drei verschiedenen Blüten zum Ausdruck kommt. Wird dies nicht getan, so kann sich das negativ auswirken (vgl. Suparjiman 1987:83ff/Soehardi 1986:11f/Soelarto 1993:65).<sup>112</sup>

Die rote Farbe der in den Paketen enthaltenen Blüten, so erklärten mir wieder andere, stehe für Mut, während die weiße Farbe der Blüten für Reinheit und Heiligkeit stehe. Mit der Darbringung roter und weißer Blumen würde also eine Verbeugung vor dem Mut und der Heiligkeit des Toten vollzogen. Weiß und rot sind auch die Nationalfarben Indonesiens. Derartige Interpretationen sind auch in Schulbüchern enthalten und müssen von den Schulkindern im Rahmen des *pancasila*- Unterrichtes auswendig gelernt werden.<sup>113</sup>

Ein größerer Teil der Darbringenden vermutete den Ursprung in der hindubuddhistischen Zeit Javas. Die verschiedenen Blüten stünden für Shiva, Vishnu und Brahma. Brahma werde durch die weißen Rosenblüten, Shiva durch die roten Rosenblüten und Vishnu durch die *kenanga*- und *kanthil*-Blüten repräsentiert. Heutzutage werde diese Art der Darbringung im islamischen Java nur noch gewählt, weil dies der traditionelle Weg sei, Liebe und Ehrerbietung auszudrücken. Andere erklärten mir, dass die Rose, Jasmin *kenanga*- und *kanthil*-Blüte für die Verbindung von Mund, Herz (*hati*), Seele und Verstand stünden. Wieder andere verwiesen auf die besondere Bedeutung der Rose in der javanischen Mystik. Sie stehe für fortwährendes Aufblühen. Dies könne auf die angestrebte besondere Schutzbeziehung des Geistes mit dem Darbringenden bezogen werden.

Die Jasminblüte hingegen sei ein Symbol für Heiligkeit, womit eine Verbeugung vor der verehrten Persönlichkeit vollzogen werde. Die besondere Bedeutung der *kanthil*-Blüte wurde gewöhnlich in Zusammenhang mit der Bedeutung des Wortes *kanthil* ("abhängig von") in Verbindung gebracht. Darin werde deutlich, dass der Erfolg der Pilgerschaft in Abhängigkeit von dieser Blüte gesehen werden könne.

Die Blumendarbringung wurde von vielen auch als Gabe von Nahrung an die Geister interpretiert. Die Essenz des Dargebrachten werde dabei von den Geistern konsumiert. Die Überreste würden auf diese Weise durch sie gesegnet.

---

<sup>112</sup> Eine solch detaillierte Symbolik der einzelnen Bestandteile von *kembang telon* ist allerdings, das sei noch einmal betont, alles andere als im allgemeinen Bewusstsein derer verankert, die die Blumen darbringen.

<sup>113</sup> Als ich 1990 anlässlich einer Feier zum Heldengedenktag (*hari pahlawan*) einer Rede des Innenministers Rudini zuhörte, zog dieser sogar ausdrücklich die Parallele zwischen den Blumen, die er auf dem Heldenfriedhof dargebracht hatte und der Symbolik der Nationalfarben.

*Santri* lieferten andere Interpretationen und verwiesen darauf, dass in dem *nyekar*-Ritus drei Elemente enthalten seien, nämlich Bedingungen (*syarat*), überlieferte Traditionen (*adat*) und der Verstand (*aka*). Die wichtigste Bedingung sei, dass die Pilger für die Verstorbenen Gebete lesen würden, damit den Toten ihre Sünden vergeben würden. Denn die Toten lägen im Grab und warteten auf den Tag des Jüngsten Gerichtes. Daher sei es eine Pflicht, für sie zu beten. Dies gelte insbesondere für die eigenen Eltern und Heilige. *Adat* sei als Gewohnheit zu sehen, da wie in Koran und Hadith nachzulesen sei, der Prophet immer wieder Pilgerschaften durchgeführt habe. Dabei habe er Dattelblätter (*daun kurma*) dargebracht, die es allerdings in Java nicht gebe. Daher musste der Verstand gebraucht werden, um einen Ersatz zu finden. Der Brauch des Propheten wurde schließlich in Indonesien mit den *kembang telon* imitiert.

Zusammenfassend bleibt also festzustellen, dass es keine einheitliche Interpretation oder Auslegung über den Sinn von Blumendarbringungen (*nyekar*) gibt.<sup>114</sup> Es gibt jedoch Personen, denen zumindest innerhalb des an Heiligenschreinen durchgeführten *nyekar*-Ritus eine besondere Rolle zukommt. Von ihnen soll im Abschnitt über *juru kunci* (Kap. 3.3.1) noch die Rede sein.

### 3.2.4 Rituale der Dorfgemeinschaft

Ziel nahezu aller traditionellen javanischen Dorfgemeinschaftsrituale ist die Herstellung und Aufrechterhaltung guter Beziehungen zu Vorfahren, Ahnen und Geistern. Das gilt insbesondere für den Schutzgeist des Dorfes (*danyang desa/cikal bakal/baureksa*) und die Schreine von Heiligen. Die Rituale sind daher häufig direkt auf deren Schreine ausgerichtet. Derartige dörfliche Rituale sind bislang in ethnographischen Darstellungen nur wenig beachtet worden,

"... for researchers have concentrated their ethnographic gaze primarily on domestic life-cycle rites in an effort to inscribe, perhaps, a 'Javanese' subject that might then speak with cultural authority. Nevertheless, village practices abound both in kind and number and disclose a complexity that in many respects, far exceeds that of the more routinely celebrated domestic events." (Pemberton 1994:242).

Dörfliche Rituale richten sich meist nach dem islamischen Kalender. Am häufigsten wurde bislang das *bersih desa* erwähnt, wörtlich: die "Reinigung (des) Dorfes". *Bersih desa*

---

<sup>114</sup> Dies gilt allerdings nicht nur für den *nyekar*-Ritus, sondern für alle rituellen Praktiken des *kejawan*-Mystizismus, in dem es kein einheitliches Regelwerk gibt.

finden vor allem während des Monats Selo (arab: Dzu'l-Qa'dah)<sup>115</sup> statt und sind meist auf den Schutzgeist des Dorfes ausgerichtet. Mit seiner Hilfe soll die Befreiung des Dorfes vom Einfluss böser und schadensbringender Geister erreicht werden.<sup>116</sup>

Dörfliche Zeremonien werden jedoch auch zu vielen anderen Zeitpunkten abgehalten. So finden etwa im südlichen Zentraljava besonders viele Zeremonien im Monat Sapar (arab. Shafar) statt,<sup>117</sup> der als ein gefährlicher und unglückbringender Monat gilt.

"During the nights of the Moslem fasting month (Pasa), many villages hold night fairs in anticipation of *Lebaran*(...). Similar fairs are held for *Mauludan* (...) Still other events fall in the months of Rejeb (for the ascension of Mohammed) and Besar (for Ibrahim's sacrifice).<sup>118</sup> If one were to imagine a spectrum of Javano-Islamic lunar year practices ranging from the most conventionally Islamic observances(...) to those with little if any explicit connection to Islam, at the far end of these latter would fall village events held in Sura, the first month of the Javano-Islamic year. (...) Finally, during the month of Ruwah villagewide practices (*sadranan*) are performed when the graves of ancestors are cleaned and provided with offerings. Although *sadranan* practices usually require that families travel to other villages to visit burial sites of family ancestors, nevertheless, these practices frequently include local observances for the village guardian spirit and for legendary figures of magical power who, by historical accident, may be buried near one's own village." (Pemberton 1994:242f).

Häufig sind die Anlässe für die konkrete Betonung eines bestimmten Monats die Geburtstage oder Todestage eines bestimmten Heiligen, dessen im Rahmen eines dörflichen Rituals gedacht wird.<sup>119</sup>

Ferner werden auch an staatlichen Feiertagen, wie dem Heldengedenktag oder dem Nationalfeiertag, Zeremonien abgehalten, in denen Schreine von Heiligen oder Schutzgeistern mit einbezogen werden (vgl. Kap. 4.7).

---

<sup>115</sup> Elfter Monat des islamischen Jahres. In islamischer Tradition ist dies der "Monat der Ruhens" (Federspiel 1995:297).

<sup>116</sup> *Bersih désa* are also sometimes called *merdi désa* (to take care of the village) or *sedhekah bumi* (to give alms to the earth). *Bersih désa* events occurring in the late summer are sometimes called *rasulan*; this is especially true in south Central Java." (Pemberton 1994:242).

<sup>117</sup> Zum Beispiel die *Yaquowiyu*-Zeremonie in Jatinom (Kab. Klaten), die *Saparan*-Zeremonie in Ambarketawang (5 km westlich von Yogyakarta), die *Rabu Wekasan* [*Rabu Pungkasan*]-Zeremonie im Dorf Wonokromo (Kab. Bantul) und die *Saparan*-Zeremonie am Schrein von Ki Ageng Wonolelo (Kec. Ngemplak) (vgl. Schlehe 1998:171/Pemberton 1994:253f/Misteri 136, 1993:80f).

<sup>118</sup> Siehe hierzu die Beschreibung einer Zeremonie am Schrein von Ki Ageng Giring in Wonotoro (Kec. Jatiayu; Kab. Karangmojo) in der Zeitschrift *Misteri* (136, 1993:39,46)

<sup>119</sup> Weitaus häufiger als der Geburtstag des Heiligen wird sein Todestag feierlich begangen. Sind die verehrten Heiligen zugleich auch die Gründer von örtlichen *pesantren* (islamische Internatsschulen bzw.

Kernanliegen all dieser dörflichen Praktiken ist ein Zustand von *slamet* (Ruhe, Frieden, Sicherheit), der von sozialer Solidarität seiner Teilnehmer und der erfolgreichen Abwehr des schadensbringenden Einflusses böser Geister gekennzeichnet ist. In diesem Kernanliegen sind all jene dörflichen Praktiken somit *bersih desa*. Sie bilden oft den Höhepunkt des gesellschaftlichen Lebens der Dorfgemeinschaft. Daher reisen Angehörige von nah und fern an. Die Bindung an den Schutzgeist kann sogar der wichtigste Faktor sein, der die Dorfgemeinschaft definiert.

"...the identity of social groups is defined by bonds to a common lord. This lord is not necessarily a living human being. Village guardian spirits serve a similar function and in modern Java have in many instances replaced traditional feudal lords as the focus of village identity. This relationship manifests at the annual *bersih desa* (I:cleaning of the village) ritual at which the blessing of the guardian spirit, who is thought to have been a court noble and /or muslim saint, is asked. The purpose of the rite is to unify the village community by placing each household in a direct relationship with a common spiritual lord then ensuring the well-being of both the individual and the community." (Woodward 1989:182).

Im Rahmen meiner Feldforschung und Fernsehrecherchen konnte ich etwa dreißig im Jahresturnus stattfindende Rituale von Dorfgemeinschaften beobachten, von denen die meisten in ihrem Ablauf einem gewissen Grundschema folgten. Bei allen wurden Heiligenschreine mit einbezogen. Häufig, insbesondere bei den bekannteren Heiligenschreinen, begannen die eigentlichen Feierlichkeiten schon einige Tage vor dem zentralen Ritus mit einem Jahrmarkt. Gewöhnlich wurde für die zentralen Feierlichkeiten ein Freitag gewählt, der dem zu begehenden Tag am nächsten lag. Nur bei islamischen Feiertagen, die landesweit gefeiert werden (z.B. *Idhul Adha* oder *Lebaran*), wird die zentrale Zeremonie immer zu dem nach dem javano-islamischen Kalender exakten Zeitpunkt veranstaltet. Da nach javanischer Tradition der neue Tag schon nach Sonnenuntergang anfängt, begannen erste rituelle Aktivitäten bereits am frühen Abend. In vielen Fällen wurde dann zunächst ein *slametan* veranstaltet, an dem vor allem die Dorfhonoratioren und die Nachkommen des Heiligen teilnahmen, dessen Schrein im weiteren Verlauf der Feierlichkeiten besucht werden sollte. Das *slametan* fand dabei meist im ehemaligen Wohnhaus des Dorfheiligen oder am Amtssitz des Dorfbürgermeisters (*kelurahan*) statt. Nicht selten wurden bei diesem Anlass auch die auf den Heiligen

---

Klöster), so sind es häufig diese, die offiziell für die Organisation der Feierlichkeiten verantwortlich zeichnen, wenngleich sie dabei von der örtlichen Bevölkerung unterstützt werden.

zurückgehenden *pusaka* (magisch potente Erbstücke) präsentiert. Vor dem *slametan* hielten die örtlichen Honoratioren zunächst jedoch noch lange Ansprachen. Mit der Abhaltung des *slametan* und mit den nötigen Gebeten wurde schließlich ein Lehrer (*kyai*) einer nahegelegenen religiösen Schule (*pesantren*) beauftragt. Die in das *slametan* eingebundenen *dhikr* und Koranrezitationen dauerten dabei nicht selten bis zu einer Stunde und wurden sogar häufig von dem *kyai* und seinen Schülern bis zum Morgengrauen fortgesetzt. In anderen Fällen wurden in der Nacht Trancetänze (*jathilan* oder *kuda lumping*) oder Schattenspielaufführungen veranstaltet.

Am Morgen formierte sich dann am Ort der Abhaltung des *slametan* eine Prozession, die zu dem Grab des Dorfheiligen zog. Diese Prozessionen waren immer klar hierarchisch strukturiert. Zuvorderst wurden dabei jedoch die *pusaka*, die zu opfernden Blumen (*kembang telon*), und, sofern nicht am Abend zuvor vollzogen, Speisen für ein *slametan* getragen. Es folgten die Honoratioren, Ehrengäste, die örtliche Bevölkerung und Besucher. Am Schrein selber wurde dann bei etwa der Hälfte aller von mir beobachteten Zeremonien ein neuerliches mit ausgiebigen *dhikr* bzw. *tahlilan* verbundenes *slametan* durchgeführt. Nun wurde in vielen Fällen der Grabvorhang (*luwur/langsé*) ausgewechselt. Die Teilnehmer begannen danach, wiederum in hierarchischer Reihenfolge, mit der Blumendarbringung (*nyekar*) am Schrein.

Danach kam es dann häufig zu einem Teil der Zeremonie, an dem sich oft hunderte im Extremfall sogar tausende von Besuchern beteiligten: dem *rebutan*. Bei einem *rebutan* geht es darum, machtvolle Dinge zu erbeuten, denen eine segensbringende Kraft zugemessen wird. Dabei handelt es sich zum Beispiel um Speisen des zuvor abgehaltenen *slametan*, um Teile des ausgewechselten Grabvorhanges oder bestimmte Dinge, die mit bekannten Aspekten einer Legende in Verbindung gebracht werden.<sup>120</sup>

"In practice *rebutan* struggles appear as exceptions to ritual protocol, moments of interruption when crowds suddenly descend on objects of power (...)." (Pemberton 1994:258).

---

<sup>120</sup> So geht es etwa bei der *Yaquowiyu*-Zeremonie in Jatinom um kleine runde Reiskuchen (*apem*), die in der javanischen Tradition stark mit "Tod" assoziiert werden. Die *Yaquowiyu*-Zeremonie geht, der Legende nach, auf die Rückkehr des Heiligen (Ki Ageng Gribig) von der Pilgerfahrt (*hajj*) zurück. Von Mekka hatte er noch drei kleine Brote mitgebracht, die natürlich nicht für alle reichten. Daher vermischte sie seine Frau mit lokalen Zutaten. Die so entstandenen Reiskuchen (*apem*) wurden am 15. Sapar auf der Veranda der Moschee verteilt. Ki Ageng Gribig ordnete später an, dass eine solche Verteilung von nun an jedes Jahr stattzufinden habe. Heute werden dort rund zwei Tonnen *apem* in die mehrere tausend Personen umfassende Menschenmenge geworfen (vgl. Pemberton 1994:253f/Warono o.J.:21/Dharma Wanita vom Februar 1989:2ff/Woodward 1988:73).

*Rebutan* finden oft auch am Vorabend im Anschluss an *slametan* der Dorfgemeinschaft statt. Dabei wird als symbolischer Akt der Almosengabe ein Gemisch von Blumen und Geld (*udhik-udhik*) in die wartende Menge geworfen.

*Rebutan* sind nur schwer mit dem Leitbild einer disziplinierten und geordneten Gesellschaft der "Neuen Ordnung" in Einklang zu bringen.

"From the late colonial period on (...) acts of *rebutan* were increasingly marginalized-either banned outright to quietly abandoned because of their apparent threat to security for the sake of *slamet*.<sup>121</sup> Lying always beyond the formal limits of recognizable 'Javanese' culture, *rebutan* struggles appear more as occasional events, as incidents, than as established custom.<sup>122</sup> In doing so, they facilitate the constant reinscription of the very boundary of culture - customarily rendered through the *slametan* ritual - that would exclude them. *Rebutan* thus might be construed as the negative structural opposite of *slametan*,(...)." (Pemberton 1994:256).

Aufgrund der im Turnerschen Sinn antistrukturellen Erscheinungsweise von *rebutan* ist es durchaus verständlich, dass sie, zumindest meines Wissens nach, nirgendwo Teil von Feiern sind, die im Rahmen staatlicher Feiertage abgehalten werden.

### 3.3 Rituelle Spezialisten

#### 3.3.1 *Juru kunci*: Wächter des Schlüssels

Alle javanischen Heiligenschreine verfügen über Funktionsträger, die mit der Verwaltung des Schreines betraut sind. Diese Funktionsträger werden gemeinhin als *juru kunci*

---

<sup>121</sup> So wurde etwa noch bis zum Jahr 1996 im Dorf Dlimas (Kec. Ceper) unter einem heiligen Baum eine Zeremonie abgehalten, die ein *rebutan* beinhaltete. 1997 wurde das *rebutan* abgeschafft (Kedaulatan Rakyat vom 26.6.1997). Ebenso verschwanden im Rahmen der Neuen Ordnung zusehends traditionelle Veranstaltungen, in deren Rahmen erotische *tayuban*-Tänze abgehalten wurden. (vgl. Pemberton 1994:247)

Trance induzierende Tänze, wie *jathilan*, *kuda kepang*, *reog* oder *kuda lumping* scheinen sich hingegen als "lebendige Volkskunst" steigender Beliebtheit zu erfreuen. Aufgrund des oftmals sehr aggressiven Auftretens der in Trance befindlichen Tänzer werden die Leiter der Gruppen jedoch nicht selten von der einladenden Institution darauf hingewiesen, dass lediglich der Tanz als Element der Volkskunst aufgeführt werden solle, ein Trancezustand der Tänzer jedoch unerwünscht sei.

<sup>122</sup> Somit ist es wahrscheinlich, dass *rebutan* früher häufiger stattgefunden haben. In vielen durch die *rebutan*-Veranstalter herausgegebenen Texten und in Zeitungsartikeln wird allerdings davon gesprochen, dass das *rebutan* eine Erscheinung sei, die erst in den letzten Jahrzehnten aufgetreten sei. Davor habe es lediglich geordnete Verteilungen gegeben. In solchen Darstellungen sehe ich den Versuch, die Geschichte umzuschreiben, indem man eine Vergangenheit konstruiert, deren Leitbilder schon damals mit der Ideologie der Neuen Ordnung übereinstimmten und so versucht, das mit der Neuen Ordnung nur schwer in Einklang zu bringende *rebutan* als eine Degenerationserscheinung darzustellen, die beendet werden müsse (vgl. Kartini 392, 1989:8f, 32f/vgl. Hermana 1979:61).

("Wächter des Schlüssels" bzw. "Fachmann des Schlüssels") oder als *kuncen* ("Schlüsselhaber") bezeichnet.<sup>123</sup>

Für die Übernahme dieses Amtes bedarf es für gewöhnlich bestimmter persönlicher Voraussetzungen. Die javanische Ethnologin Padmawati führt dazu folgendes aus:

"[Es gibt eine] Tendenz, dass das Amt des *jurū kuncī* von einem Nachkommen der bestatteten Persönlichkeit wahrgenommen wird. Dies scheint an den javanischen Heiligenschreinen (*makam-makam keramat*) üblicherweise der Fall zu sein und rührt daher, dass ein Nachkomme gewöhnlich in mystischer Hinsicht als am geeignetsten betrachtet wird, diese Rolle wahrzunehmen. Wenn es sich bei dem *jurū kuncī* nicht um einen Nachkommen handelt, so wird die Aufgabe gewöhnlich von einem Nachkommen eines Schülers der Persönlichkeit oder einer Person wahrgenommen, die auf eine andere Weise eine Verbindung zu der Persönlichkeit hat. Aber gleich, ob der *jurū kuncī* nun von der Persönlichkeit direkt abstammt oder nicht - der Faktor, der als am wichtigsten eingeschätzt wird, ist die Frage der mystischen Verbindung mit dem Geist, für den er als *jurū kuncī* fungiert. Dieser Faktor ist noch wichtiger als derjenige der Abstammung." (Padmawati 1996:144/vgl. Chambert-Loir; Guillot 1995a:246).

Zeichen einer solchen mystischen Verbindung sind oft Visionen oder Träume, in denen der Heilige dem zukünftigen *jurū kuncī* erscheint und ihn damit beauftragt, seinen Schrein zu bewachen (vgl. Famili 22, 1981:14). Obgleich jeder solche Visionen und Träume haben kann, sind *jurū kuncī* fast immer direkte Nachkommen derer, die das Amt bereits in den vorangehenden Generationen innehatten.

Wer mit diesem Amt betraut wird, entscheiden meist die Organisationen, die sich biologisch, mystisch oder ideell auf den Heiligen zurückführen. Dies können z.B. sowohl Dorfgemeinschaften, die Distriktsregierungen, die gegenwärtige Leitung einer von dem Heiligen gegründeten religiösen Schule (*pesantren/madrasah*) als auch die Erbgemeinschaften (*alur waris/trah*) sein.<sup>124</sup>

Eine weitere Grundvoraussetzung für die Übernahme des Amtes ist auch immer eine untadelige Lebensführung. Verwaltungen großer Schreinkomplexe verlangen daher von

---

<sup>123</sup> Die Bezeichnung *jurū kuncī* bzw. *kuncen* wird auch für Funktionsträger verwendet, die nicht an Heiligenschreinen tätig sind, sondern ihre Aufgaben an Bergen, Höhlen, Tempeln, Bäumen, öffentlichen Friedhöfen und historischen Stätten wahrnehmen; an Orten also, die von Javanern als bevorzugte oder permanente Aufenthaltsorte von Geistwesen wahrgenommen werden (vgl. Kap. 4.1).

<sup>124</sup> Eine besondere Form der Erbgemeinschaft bilden die Fürstenhöfe von Yogyakarta und Surakarta. Dutzende von Heiligenschreinen, die mit der Geschichte der Fürstenhöfe in Verbindung gebracht werden, stehen unter ihrer Leitung und werden zentral durch sie verwaltet (vgl. Koentjaraningrat 1985:151/Nakamura 1983:21ff/Rulanto 1986/Schlehe 1998:208ff/Triyoga 1991:22ff). Den höfischen

Bewerbern meist Leumundszeugnisse und Empfehlungsschreiben. Grundsätzlich besteht die Möglichkeit, einem *juru kunci* sein Amt im Falle unmoralischer Lebensführung wieder zu entziehen.<sup>125</sup>

*Juru kunci* sind fast ausschließlich Männer. In einigen wenigen Fällen können jedoch auch Frauen das Amt wahrnehmen. Das gilt zum Beispiel, wenn der *juru kunci* verhindert oder jüngst verstorben ist und kein männliches Mitglied der Familie zur Verfügung steht, um ihn zu vertreten. Weibliche *juru kunci* finden sich auch an Schreinen, an denen sich Frauen an einer heiligen Quelle baden oder vor dem Besuch des zentralen Schreines umziehen müssen. Sie nehmen dann jedoch meist nur die Verwaltung des Teiles der Anlage wahr, in dem sich Frauen etwa für rituelle Waschungen (*mandi kembang*) entkleiden oder umkleiden. Der Zugang zu dem von Frauen und Männern betretenen zentralen Schrein hingegen wird nahezu immer von männlichen *juru kunci* reguliert. Ihre Rolle ist jedoch nicht darauf beschränkt.

"The *juru kunci* are (...) invariably familiar with the relevant sections of the *babad* and relate them, often in great length to pilgrims. In these ways even people who do not or cannot read religious texts come to recognize their importance and understand their contents." (Woodward 1989:50).

Entgegen dieser Aussage von Woodward traf ich nie einen *juru kunci*, der selber in den *babad* nachgelesen hatte und dieses Wissen zur Grundlage seiner Ausführungen gegenüber Pilgern machte. Dies scheiterte oft schon an dem meist eher geringen Bildungsniveau jener, die in Java das Amt eines *juru kunci* bekleiden. Das Wissen der *juru kunci* über die Heiligen stammte in den meisten Fällen ausschließlich aus *oraler* Überlieferung. Die Menge der derart memorierten Geschichten war für mich nicht selten außerordentlich beeindruckend (vgl. Schlehe 1998:100). Diese Geschichten sind oft besonders reich an Angaben über die Gründe für die Abhaltung bestimmter ungewöhnlicher Riten, über den Ursprung von Ortsbezeichnungen, über Besonderheiten des heiligen Ortes sowie über dort geschehene Wunder (vgl. Chambert-Loir; Guillot 1995a:246). Fox schildert *juru kunci* daher als Bewahrer einer lebendigen oralen Tradition:

"The custodian [der *juru kunci*-KF] is the rightful bearer of the 'true narrative' of the personage in the tomb. All tombs have a kind of origin tale and, in some cases, tombs are

---

Traditionen der Verwaltung und Leitung von Heiligenschreinen werde ich mich noch ausführlich anhand des Schreines von Sèh Maulana Maghribi zuwenden (vgl. Kap. 5.2).

<sup>125</sup> Mir ist jedoch nur ein solcher Fall bekannt. Dieser in Parangtritis lebende *juru kunci* bekam sein Amt entzogen, weil er unverheiratet mit einer Europäerin zusammenlebte.



the locus of a host of popular tales and beliefs. It is the strength of these narratives, based on the authority of the tomb's custodian, that preserves traditions that are often in variance with recorded literary traditions." (Fox 1991:22).

Dieser Autoritätsstellung des *juru kunci* hatte ich bei fast allen besuchten Schreinen die große Schwierigkeit zu verdanken, festzustellen, wieviel und welche Teile der oralen und schriftlichen Traditionen über die von ihnen verehrte Persönlichkeit die Pilger kannten oder für bedeutend hielten. Die Pilger verwiesen mich dann meist an den *juru kunci*, in der Furcht, dass ein nichtautorisiertes und eventuell falsches Erzählen der Legende sie sowohl beim *juru kunci* als auch bei der verehrten Persönlichkeit in Missgunst bringen könnte.

Die Rolle der durch den *juru kunci* erzählten Geschichten sieht Fox wie folgt:

"Stories told at tombs frequently recount alternative versions to the established histories of Java. (...) For ordinary Javanese who regularly perform ziarah to tombs throughout Java, it is still an oral tradition that provides a vivid view of Javas past and its direction to the future." (Fox 1991:22).

Häufig werden die Legenden jedoch heute durch Regierungsstellen, *juru kunci* und indonesische Gelehrte unter Berücksichtigung von Daten moderner Geschichtsschreibung und relevanten Abschnitten der *babad* aufgenommen, schriftlich niedergelegt und publiziert. Diese Publikationen, die nicht selten an den Heiligenschreinen verkauft werden, stellen, ausgestattet mit dem Nimbus wissenschaftlicher Unfehlbarkeit, eine ernsthafte Bedrohung für den Erhalt lebendiger sich verändernden Verhältnissen ständig anpassender oraler Traditionen dar.<sup>126</sup> Im Gegensatz zu den oben geschilderten Erfahrungen von Schlehe verwiesen mich verschiedentlich *juru kunci* auf solche Broschüren, wenn ich darum bat, die Legende zu erzählen (vgl. Schlehe 1998:100). Dennoch gilt ein Grundsatz: "Despite the flood of popular publications, a *juru kunci* retains the right to reveal, if he wishes the 'true' story of the personage whose tomb he guards." (Fox 1991:22) Durch dieses Recht der *juru kunci* ergab sich für mich ein Feldforschungsproblem, das auch Fox hatte:

---

<sup>126</sup> Als Grund für die Publikation dieser Broschüren nennen die Autoren nicht selten, dass sie sich damit gegen das weitverbreitete falsche Verständnis der Legende wenden wollten. Ein Beispiel für derart motivierte Broschüren werde ich noch ausführlich anhand der Fallbeispiele Gunung Kemukus und Gunung Kawi darstellen.

"As a frequent visitor to tombs in Java, I have occasionally been questioned what I knew of the personage in the tomb or whether I had read or believed some of the 'false' texts purporting to tell of the personages life." (Fox 1991:22).<sup>127</sup>

*Juru kunci* haben jedoch noch wichtige Aufgaben in vielen anderen Bereichen. Sie wachen etwa mit strengem Auge über die Sauberkeit des Schreinbereiches und die Einhaltung der Pilgerschaftsordnung.

Wie die Bezeichnung *juru kunci* schon wörtlich aussagt, hat der *juru kunci* die "Schlüsselgewalt" für den Zugang zum Schrein des Heiligen. "Schlüssel" ist hier jedoch oft nur im übertragenen Sinne zu verstehen, da es vor allem bei den oft unter freiem Himmel liegenden Stätten geringerer Bedeutung keines Schlüssels bedarf, um an den Schrein zu gelangen.

Es ist jedoch üblich, sich vor dem Besuch eines Schreines an den örtlichen *juru kunci* zu wenden, da er auch als ein spirituelles Verbindungsglied zwischen dem Pilger und dem Heiligen auftritt. Er reguliert den Zugang zum Schrein. Wer gegen seine Anweisungen verstößt, kann sich daher leicht den Zorn des Heiligen zuziehen.

Um die Rolle des *juru kunci* als spirituelles Verbindungsglied zu begreifen, muss man sich ferner vergegenwärtigen, dass ein Mensch, der einen Schrein besucht, um dort Blumen darzubringen (*nyekar*), Kontakt mit der unsichtbaren Welt von machtvollen Geistern und Vorfahren sucht. Die Macht dieser Wesen vermag vieles möglich zu machen, das durch weltlich-empirische Mittel niemals zu erreichen wäre.

Allerdings ist es nur schwer möglich, den Willen der Geister und Vorfahren tatsächlich vorauszusagen. Nähert sich ein Pilger diesen Wesen zur richtigen Zeit und beachtet dabei auch die korrekte Form, so stehen die Chancen gut, dass diese die mit dem Schreinbesuch verbundenen Wünsche wohlwollend aufnehmen und erfüllen. Nähert sich ein Pilger jedoch nicht zum richtigen Zeitpunkt und nicht in der richtigen Form, so kann es sein, dass sich die dort waltenden Mächte gestört oder beleidigt fühlen. Dann besteht sogar die Gefahr, dass sich die Mächte gegen ihn wenden. Da jedes Wesen einen eigenen Charakter besitzt und somit auch jeweils andere Regeln des Umganges mit ihm angewendet werden müssen, entsteht für die Pilger ein schwer abwägbares Risiko. Aus diesem Risiko heraus scheuen Pilger im allgemeinen den direkten Kontakt mit den Wesen, deren Stätten sie aufsuchen. Der Kontakt wird daher vorzugsweise durch eine vermittelnde Person vollzogen, die über besondere Fähigkeiten in der Kontaktaufnahme

---

<sup>127</sup> Letztlich wirkte sich diese Situation jedoch durch den anschließenden Diskurs oft positiv auf mein Wissen bezüglich der Legenden aus. Auch Pilger waren nur selten bereit, abweichende Legendenversionen anderer Besucher zu akzeptieren, und erklärten sie mir gegenüber vehement als falsch. Hier zeigt sich meines Erachtens der fortwährende traditionelle Gebrauch von oralen Texten, die als sakral betrachtet werden.

mit diesen Wesen verfügt und aufgrund ihrer besonderen Beziehungen zu dem Wesen auch das auftretende Risiko minimiert.

Jene vermittelnde Person ist gewöhnlich der *juru kunci*. Diese Funktion können freilich auch andere Personen mit ausreichender spiritueller Potenz wahrnehmen, insbesondere, wenn sie eine spirituelle oder biologische Nachkommenschaft von der verehrten Persönlichkeit für sich reklamieren (vgl. Kap. 3.3.2).

Der javanische Ethnologe Rulanto sieht die Aufgabe der *juru kunci* zudem in der für inneren Frieden und Lebenssicherheit wichtigen Aufrechterhaltung und Pflege der Verbindung mit den Vorfahren (Rulanto 1986:86).<sup>128</sup> In der Risikominimierung sowie der Weiterführung der Verbindung mit Vorfahren und Geistern liegt meiner Ansicht nach die zentrale Rolle der *juru kunci* gegründet. So gesehen ist es einleuchtend, dass nicht jede Person das Amt eines *juru kunci* ausfüllen kann, sondern nur Personen, die zum Beispiel durch Träume, Visionen, guten Leumund oder Nachkommenschaft ausreichend Anhaltspunkte für ihre spirituelle Potenz und ihre Fähigkeit zur Kommunikation mit Geistern und Ahnen liefern können. Diese persönlichen Faktoren qualifizieren sie für das Amt (vgl. Triyoga 1991:24). Ihre Qualifikationen können erblichen Charakter annehmen: "Même lorsqu'ils ne sont pas des descendants du saint, les gardiens se transmettent leur charge de père en fils, si bien que celle-ci devient pratiquement héréditaire." (Chambert-Loir; Guillot 1995a:246).<sup>129</sup>

Nicht wenige *juru kunci* fasten und meditieren zudem zur Erlangung höherer spiritueller Kraft, bevor sie ihre Aufgabe wahrnehmen (vgl. Kap. 3.4.2).

Eine Befähigung zur angemessenen Kommunikation mit Geistern und Vorfahren sollte allein deshalb schon vorliegen, weil auch für *juru kunci* prinzipiell Gefahr bei der Kontaktaufnahme besteht. Wird er von den Wesen, deren Schrein er verwaltet, nicht akzeptiert, so kann dies zum Beispiel dazu führen, dass er, wenn sich die Geister gegen ihn wenden, innerhalb kürzester Zeit nach der Übernahme seines Amtes verstirbt.

Die spirituellen Aufgaben des *juru kunci* werden besonders deutlich, wenn dieser im Verlauf des *nyekar*-Ritus an einem Heiligenschrein um seine Hilfe gebeten wird. In einem solchen Fall nähert sich der Pilger mit einem Blumenpaket (*kembang telon*), das einen

---

<sup>128</sup> Besonders für den staatlichen Kult um die Vorfahren war und ist die Aufrechterhaltung dieser Verbindung von entscheidender Bedeutung. Dies wird unter anderem daran deutlich, dass bis Anfang dieses Jahrhunderts jenen Orten, an denen sich die Königsgräber der Fürsten von Mataram, Yogyakarta und Surakarta befanden, als Gegenleistung für die Pflege der Stätten und die Abhaltung von Ritualen völlige Steuerfreiheit gewährt wurde. Diese *tanah perdikan* genannten Orte konnten von diesem Umstand wirtschaftlich erheblich profitieren. (vgl. Moosmüller 1989)

<sup>129</sup> Daher erinnern sich zum Beispiel viele *juru kunci* an die Namen vieler Generationen ihrer Vorgänger und zählen diese auf Anfrage auf. Damit beweisen sie gewissermaßen ihre spirituelle Autorität und ihre Verbindung zu dem Heiligen (vgl. Chambert-Loir; Guillot 1995:246).

kleinen Geldbetrag und ein Stück Weihrauch enthält, dem *juru kunci*, der seinerseits vor dem Eingang zu dem Schrein an einem kleinen Kohlebecken (*anglo*) sitzt.

Daraufhin wird das Blumenpaket an den *juru kunci* übergeben. Als Vergütung für seine Dienste nimmt er sich den Geldbetrag aus dem Paket heraus<sup>130</sup> und legt den Weihrauch auf die glühende Holzkohle.

Der Duft des Weihrauchs soll grundsätzlich Geister, Vorfahren und Heilige erfreuen und dient ihnen, so erklärten mir viele, als Nahrung. Über den Weihrauch würden ferner die an diesem Ort gesprochenen Gebete an die Geister, Vorfahren und Heiligen weitergetragen. Nun wendet sich der *juru kunci* an die Pilger und fragt gewöhnlich nach einigen persönlichen Daten, wie z.B. nach ihrem Namen, ihrem Herkunftsort und den mit der Pilgerschaft verbundenen Wünschen. Er betet danach kurz zu dem Heiligen und bittet diesen entweder generell oder bezüglich spezieller Anliegen um seinen Segen. Eine Vermittlung von Wünschen kann durch den *juru kunci* auch abgelehnt werden, wenn er etwa diese Wünsche nicht als mit seinen ethisch-moralischen Grundprinzipien vereinbar sieht.



**Abb. 7:** Ein *juru kunci* verbrennt für Pilger Weihrauch (Makam Kiai Ageng Gribig, Jatinom).  
Foto: K. F.

---

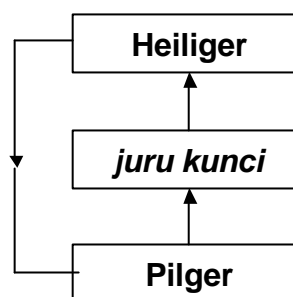
<sup>130</sup> Wie groß dieser freiwillig zu zahlende Betrag ist, bleibt jedem Pilger selber überlassen und richtet sich nach seinen wirtschaftlichen Möglichkeiten. Meist werden zwischen 500 und 2.000 Rupiah gegeben.

Die Pilger fahren nun mit den Händen in den Rauch und streifen ihn auf ihrem Gesicht ab. Nachdem der *juru kunci* das Blumenpaket ein- oder zweimal über das Feuer kreisen lässt, gibt er es schließlich an die Pilger zurück. Zusätzlich erfüllt der *juru kunci* auch die durch einzelne Pilger vorgebrachten Wünsche, Wasser aus einer nahegelegenen mit dem jeweiligen Heiligen in Verbindung gebrachten magisch potenten Quelle segnen zu lassen. Dies geschieht, indem er das abgefüllte Wasser kurz im Rauch des mit Weihrauch versetzten Feuers des Holzkohleofens kreisen lässt. Die Blumen werden dann in der bereits beschriebenen Weise am Schrein des Heiligen dargebracht.

In seltenen Fällen übergibt der *juru kunci* anschließend durch den Heiligen besonders gesegnete Dinge an die Pilger, die diese dann als Amulett, Talisman, Heilmittel oder in anderer meist durch den *juru kunci* angeratenen Form verwenden (Soekiman 1978:141). Dabei kann es sich zum Beispiel um Teile eines ausgewechselten Grabvorhanges, getrocknete Blumen vom Schrein des Heiligen oder andere Dinge handeln, die durch ihre Nähe zum Kraft ausstrahlenden Schrein in sich eine hohe magische Potenz akkumuliert haben. Es kann sich jedoch auch um andere Dinge handeln, die auf den ersten Blick für die Pilger nicht mit dem Heiligen in Verbindung gebracht werden. Soll sich der Erfolg der Pilgerschaft einstellen, so müssen diese Objekte allerdings durch den Pilger interpretiert werden.<sup>131</sup> Vor allem an Schreinen mit einem niedrigen Pilgeraufkommen nehmen sich die oft in Fragen des *kejawan*-Mystizismus erfahrenen *juru kunci* auch häufig Zeit, um Pilger bei ihren aktuellen Problemen zu beraten.

*Juru kunci* werden ferner häufig gebeten, im Namen der Pilger die Leitung von *slametan* zu übernehmen. Bei diesen *slametan* geht es meist darum, dem Heiligen für seine gewährte Hilfe zu danken.

Aus den bisherigen Darstellungen ließe sich also folgendes Interaktionsmuster zwischen dem Pilger, dem *juru kunci* und dem verehrten Heiligen erstellen:



**Diagramm 1:** Interaktion zwischen Pilgern, *juru kunci* und dem Heiligen.

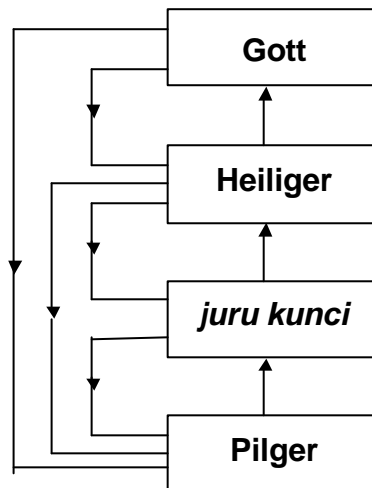
---

<sup>131</sup> Ein Beispiel für einen solchen Fall schildere ich im Rahmen des Fallbeispiels Gunung Kawi (Kap. 5.1.2.2).

Das Schema zeigt folgendes: Der Pilger hat einen Wunsch, den er an den *jurukunci* weiterleitet. Der *jurukunci* benutzt daraufhin Weihrauch als Medium, um sein Gebet weiterzuleiten. In dem Schaubild soll ferner folgendes gezeigt werden: Ist der Wunsch weitergeleitet, so hat der *jurukunci* keinen Einfluss mehr darauf, ob er auch tatsächlich erfüllt wird.<sup>132</sup>

Als ich dieses Modell Javanern vorlegte, gab es vereinzelt Kritik. Es müsse doch klar sein, so erklärten mir die Kritiker, dass alle Wünsche letztlich doch nur auf Gott (*tuhan*) allein gerichtet sein könnten, und nur er könne auch darüber entscheiden, ob er die Wünsche erfülle oder nicht.

In dem folgenden Modell existieren nun zwei Vermittler.



**Diagramm 2:** Interaktion zwischen Pilgern, *jurukunci*, dem Heiligen und Gott.

Hier findet auch die Möglichkeit Eingang, dass Gott oder der Heilige dem *jurukunci* einen Handlungsauftrag geben und dieser dem Pilger einen Hinweis zur Lösung seiner Probleme erteilt oder ein besonderes Objekt mitgibt, das bei der Lösung dieser Probleme behilflich sein kann.

Wenn ich anhand des Modelles nachfragte, weshalb eigentlich zwei Vermittler notwendig seien, obwohl der Wunsch letztlich auf Gott ausgerichtet sei, erhielt ich als Antwort oft einen Analogieschluss, in dem das durch Statusdenken und Etikette geprägte gesellschaftliche Leben Javas als Modell diene.

Je höher nämlich in der javanischen Gesellschaft die Position einer Person ist, zu der ich Kontakt aufnehmen möchte, desto wichtiger ist es die richtige Form einzuhalten. Das

bedeutet in der Praxis die Notwendigkeit der Einschaltung von Vermittlern.

Dementsprechend ist es auch nicht angeraten, Gott, der die höchste Stellung von allen innehat direkt anzurufen. Eine Bitte, weitergeleitet über seine Freunde als Vermittler, scheint erfolgversprechender.

Mehrfach wurde ich diesbezüglich mit einem Analogieschluss darauf hingewiesen, dass man, wenn man mit dem *bupati*<sup>133</sup> reden wolle, sich zunächst an seinen Adjudanten wenden müsse.

Die bisherigen Ausführungen legen nahe, dass *juru kunci* im allgemeinen eine recht angesehenene Stellung in der javanischen Gesellschaft einnehmen. Kurz zusammengefasst können folgende Faktoren diese Stellung begründen:

Nachkommenschaft von der verehrten Persönlichkeit.

1. Visionen und Träume des *juru kunci*.
2. Die besondere Gunst der verehrten Persönlichkeit ihm gegenüber.
3. Seine Rolle als anerkannter Bewahrer oraler Traditionen.
4. Gesellschaftliche Anerkennung über die Ausübung eines Ehrenamtes.
5. Der Kontakt mit Gesellschaftsschichten, mit denen er sonst kaum, ohne geltende Normen zu verletzen, in Verbindung treten könnte.
6. Entgegen der sonst üblichen Verhaltensnormen müssen sich ihm im rituellen Bereich sonst statusmäßig weit übergeordnete Personen unterordnen.<sup>134</sup>

Die letzten drei Punkte dürften wichtige Faktoren für die Entscheidung darstellen, ein solches Amt anzutreten. In diese Entscheidung spielt aber oft auch der Faktor der Familientradition hinein. Nimmt ein Nachkomme nicht das ihm offenstehende Amt eines *juru kunci* an, so hat er nicht nur einen Statusverlust seiner Familie zu befürchten, sondern auch den Zorn der verehrten Persönlichkeit. Einige *juru kunci* erklärten mir auch, dass sie das Amt ausführten, um die beschützende Verbindung des Heiligen zu ihrer Familie nicht abreißen zu lassen.

In vielen Fällen spielen zudem auch finanzielle Beweggründe eine Rolle.<sup>135</sup> Wie schon erwähnt, geben die Pilger dem *juru kunci* ja gewöhnlich als Dank für seine Dienste einen

<sup>132</sup> Für die Pilger besteht jedoch die Möglichkeit im Falle der Nichterfüllung erneut mit dem gleichen Wunsch an den Heiligen heranzutreten.

<sup>133</sup> Hoher Verwaltungsbeamter/Leiter eines Regierungsdistriktes (Kabupaten).

<sup>134</sup> *Juru kunci* erzählen grundsätzlich gerne von Persönlichkeiten, die einst zu diesem Schrein pilgerten und daraufhin eine ungewöhnlich hohe gesellschaftliche Stellung erlangten. Diese Geschichten dienen zum einen dazu, die große Bedeutung des jeweiligen Schreines hervorzuheben, aber auch um den Zuhörern implizit zu vermitteln, dass dem *juru kunci* eines solchen Schreines eine gesellschaftlich hervorgehobene Stellung zukommen müsse. Gerne berichten die *juru kunci* auch von ihren guten Kontakten zu denjenigen

gewissen Geldbetrag (*uang wajib*).<sup>136</sup> Für die meisten *jurukunci* ergibt sich so ein willkommener Nebenverdienst. An gut besuchten Schreinen können diese Einkünfte sogar so hoch sein, dass die *jurukunci* zu großem Wohlstand gelangen. Selbst wenn dies der Fall ist, betonen *jurukunci* in der Regel, dass sie ihre Aufgabe vor allem wahrnehmen, weil es ihnen wichtig sei, die Traditionen zu wahren und durch ihren Dienst den Segen des Heiligen zu bekommen. Hohe Einnahmen durch die Verwaltung eines Heiligenschreines sind jedoch selten (vgl. Fox 1991:22).

Ich will nun kurz versuchen, Aufgaben und Rollen von *jurukunci* zusammenzufassen. Ein *jurukunci* hat sich zunächst mit der Verwaltung und den organisatorischen Aspekten des Pilgerschaftsbetriebes zu befassen. Er ist die allgemein anerkannte höchste Autorität bezüglich der mit der Stätte in Verbindung gebrachten oralen Traditionen, als deren Bewahrer er auftritt.

Im rituellen Bereich ist seine Rolle die eines Vermittlers zwischen den Pilgern und dem Heiligen, zu dem er eine besondere Verbindung besitzt. Die Vermittlung von Wünschen ist aufgrund jener Verbindung potentiell eher erfolgreich als eine direkte Anrufung der verehrten Persönlichkeit. Diese Vermittlung ist jedoch einseitig, da der *jurukunci* keinen Einfluss auf die Erfüllung der Wünsche hat. Ihre Abstammung oder die schlichte Tatsache, dass sie vom Heiligen als Vermittler akzeptiert werden, hat zur Folge, dass sie oftmals als unter besonderem Schutze stehend und in gewissem Maße auch als mit übernatürlichen Eigenschaften und eigener Segenskraft ausgestattet angesehen werden. Diese Segenskraft ist allerdings die Segenskraft, die durch den Heiligen an den *jurukunci* weitergegeben wird. Sie wird zum Beispiel offenbar, wenn der *jurukunci* den Pilgern freiwillig oder auf deren Bitte hin Dinge oder Ratschläge mit auf den Weg gibt, die die Pilger dann im Rahmen der Lösung ihrer Probleme auf spirituellem Weg nutzen (vgl. Jonge 1985:93).

Aus diesen Gründen sehe ich *jurukunci* als Amtsträger und religiöse Spezialisten des javanischen Mystizismus (*kejawen*). *Jurukunci* haben zudem eine wichtige soziale Funktion, die darin besteht, die Wunschvermittlung bei Wünschen, die eine gesellschaftliche Gefährdung beinhalten, ablehnen zu können. Chambert-Loir und Guillot gehen aber wohl zu weit, wenn sie *jurukunci* als "wahrhaftigen Klerus" beschreiben (1995a:247), obwohl in einigen Fällen z.B. Menschen, die *jurukunci* werden wollen,

---

Pilgern, die mit der Hilfe des Heiligen, deren Schrein sie verwalten, zu ihrer gegenwärtigen hohen gesellschaftlichen Stellung gelangten.

<sup>135</sup> Bei dem größten Teil der *jurukunci* handelt es sich um eher arme Personen, die z.B. als Bauern nur über ein äußerst geringes Einkommen verfügen.

<sup>136</sup> Darüberhinaus gibt es gerade an vielen Stätten auch *jurukunci*, die für ihre Dienste von ihrem Auftraggeber (Regierung, Fürstenhof, *trah'alur waris* etc.) ein festes Gehalt erhalten, das jedoch fast nie zum Lebensunterhalt ausreicht.



zunächst einen Zeitraum durchlaufen müssen, in dem sie als Kandidat (*magang*) für das Amt des *juru kunci* ihre spirituellen Fähigkeiten, sowie ihre Treue und Loyalität zu dem Heiligen beweisen müssen.<sup>137</sup>

Allerdings zeigen meine Ausführungen bis hierhin eher ein Idealbild der Rolle, die *juru kunci* nach der Meinung vieler anstreben sollten. Vieles ist dabei aber auch von der Einzelpersönlichkeit des *juru kunci* und der Art des von ihm verwalteten Schreines abhängig. *Juru kunci*, die ihre Aufgaben an Schreinen von machtvollen Geistern oder bedeutenden Persönlichkeiten der javanischen Geschichte wahrnehmen, haben häufig ein deutlich höheres Ansehen, als *juru kunci* von Schreinen lokaler Bedeutung.

An Schreinen, die vor allem von *santri* besucht werden, welche häufig ganz darauf verzichten, die Dienste von *juru kunci* in Anspruch zu nehmen und sich direkt an den Heiligen bzw. an Gott wenden, kommt dem *juru kunci* auch nur eine eingeschränkte Funktion zu.

In einigen Fällen, wenn etwa *juru kunci* die Pflege von Gräbern eines chinesischen Friedhofes übernehmen oder, wie in einem Zeitungsartikel berichtet wird, von der deutschen Botschaft mit der Pflege von Gräbern deutscher Soldaten betraut werden, ist dieses Amt allerdings kaum mehr als ein gewöhnlicher Broterwerb. Eine enge Beziehung des *juru kunci* zu den bestatteten Persönlichkeiten ist jedenfalls in einem solchen Fällen kaum erkennbar (vgl. Famili 21, 1981:63/Suara Pembaruan vom 30.4.1991).

Ferner ist die Stellung des *juru kunci* auch abhängig davon, in welcher Umgebung der Schrein liegt. So gibt es etwa in Parangtritis eine derart hohe Zahl von Schreinen, dass nahezu jede Familie einen *juru kunci* in ihrer Mitte hat. Daher können *juru kunci* dort keine besonders herausgehobene Stellung erlangen.

Das Amt des *juru kunci* hat jedoch auch ganz generell in den letzten Jahrzehnten an Ansehen und Bedeutung eingebüßt. Das hängt damit zusammen, dass ein großer Teil der *juru kunci*, als Angehörige des Hofes vom Fürsten Apanagen in Form von eines Stückes Land und einer Anzahl von Leuten bezogen.<sup>138</sup>

"Von diesen konnten sie Steuern und Arbeitsleistungen einfordern. Amt und Privilegien wurden im allgemeinen vom Vater auf den Sohn vererbt. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden den *juru kunci* durch Reformen der niederländischen Kolonialregierung ihre

---

<sup>137</sup> Dies gilt vor allem an jenen Schreinkomplexen, die unter der Verwaltungshoheit von Fürstenhöfen stehen.

<sup>138</sup> Es ist nicht richtig, dass, wie Schlehe behauptet *juru kunci* früher immer Bedienstete des Hofes gewesen seien. Der größte Teil der javanischen Heiligenschreine, von denen nur wenige mehr als lokale Bedeutung erlangten, wurde von der Dorfgemeinschaft oder von Nachkommen der jeweiligen Heiligen verwaltet (Schlehe 1998:208). Schlehe widerspricht dieser Aussage einige Seiten weiter aber auch selber (Schlehe 1998:211).

Apanagen und ihr Einfluß auf lokale Administrationen entzogen. Stattdessen erhielten sie seit dieser Zeit festgelegte Gehälter von den Fürstenhöfen, und ihr Amt konnte durch eine Lehrzeit (*magang*) erworben werden. Zugleich verloren sie rapide an Ansehen." (Schlehe 1998:208/vgl.Nakamura 1983:23,43f/Triyoga 1991:22f).<sup>139</sup>

Schlehe spricht zudem von einer ambivalenten

" (...) Bewertung des *jurukunci* Amtes (...), dessen Vorteile im sozialen Ansehen und im materiellen Gewinn gesehen werden, dessen Nachteile aber in der wenig prestigeträchtigen Dienstleistungsfunktion liegen." (Schlehe 1998:211f).

Nicht selten wird an *jurukunci* eine übermäßige Geschäftstüchtigkeit und Geldgier kritisiert. Dieser Kritik liegt das Idealbild eines *jurukunci* als selbstlosem Vermittler zugrunde.

### 3.3.2 Wissende Alte, Geistermedien und Paranormale

Im vorangehenden Kapitel habe ich die Rolle des *jurukunci* als Vermittler zwischen den Besuchern eines Schreines und der jenseitigen Welt dargestellt.

Neben dem *jurukunci* können jedoch auch andere spirituelle Spezialisten eine Vermittlungstätigkeit zwischen Hilfesuchenden und der unsichtbaren Welt der Geister und Ahnen (*alam gaib*) wahrnehmen.

In der Literatur werden diese Persönlichkeiten gewöhnlich als *dukun* (*dhukun*) bezeichnet.

"Als *Dukun* gelten männliche und weibliche magische Heiler, Wahrsager und Medien, denen esoterisches Wissen, *ngelmu*, und innere Stärke zur Verfügung stehen, aufgrund derer sie mit Geistern in Kontakt treten und Macht über sie erlangen können." (Schlehe 1998:212).

Diese Kraft wird meistens durch intensive asketische Übungen erlangt. Da *dukun* mit der Geisterwelt in Kontakt treten können - was einen Kontakt mit bösen Geistern und die Ausübung Schwarzer Magie beinhalten kann - ist die Bezeichnung *dukun* aufgrund negativer Konnotationen seit einigen Jahren aus der Mode gekommen. Wenngleich mir vor allem im Zusammenhang mit Schwarzer Magie einige Personen als *dukun* beschrieben wurden, mochte sich daher keiner von ihnen so nennen (vgl. Schlehe 1998:212).

---

<sup>139</sup> In einigen Fällen konnten sie sich jedoch durchaus eine führende Rolle innerhalb der Dorfgemeinschaft erhalten (vgl. Triyoga 1991:22f).

Personen mit großer spiritueller Kraft, die eine Vermittlertätigkeit zu der jenseitigen Welt wahrnehmen können, werden heute weitaus öfter als *wong tuwa* (wörtlich: "Alte Person", "Eltern") oder *orang paranormal* ("Paranormale") genannt, und damit von der Sphäre der Schwarzen Magie abgegrenzt. Viele dieser Persönlichkeiten stellen ihre Kraft auch in den Dienst anderer.<sup>140</sup> Obgleich sie beraten, heilen, weissagen und Wissen vermitteln, treten sie nicht als Lehrer auf (vgl. Barth 1990).

*Wong tuwa* können aufgrund ihrer großen spirituellen Kräfte Geister, Vorfahren und Heilige rufen und sie durch ihren Körper und ihre Stimme sprechen lassen. Nicht selten begleiten sie Pilgergruppen auch zu Heiligenschreinen, an denen die Teilnehmer durch ihre Vermittlung in direkten Kontakt mit dem Heiligen treten können. Vor dem Eintritt des Heiligen in den Körper des *wong tuwa* steht dabei meist eine Blumendarbringung (*nyekar*), manchmal auch ein *slametan* und nahezu immer ein längeres *tahlilan* bzw. *dhikr*. Tritt der Geist des Heiligen in den Körper des *wong tuwa* ein, so spricht er häufig mit dessen Stimmlage und spezifischer Sprechweise. So lange der Geist sich im Körper des *wong tuwa* befindet, kann dieser auch Fragen beantworten. Die Hinweise des Geistes (*dhawuh*) sind dabei fast immer so verschlüsselt, dass sie einer weiteren Interpretation bedürfen. Da ein *wong tuwa* während der ganzen Seance bei vollem Bewusstsein bleibt und dem Geist nur seine Stimme zur Verfügung stellt, ist er anschließend in der Lage, die durch den Geist gegebenen Zeichen für die Pilger auszulegen (vgl. Pemberton 1994:296ff).<sup>141</sup>

Einige Pilger sind auch, oft nach längeren Phasen asketischer Meditation, in der Lage, direkt mit den jenseitigen Mächten zu verhandeln, ohne ihnen dafür den eigenen Körper zur Verfügung zu stellen. *Wong tuwa* sind meistens Männer, die aufgrund ihrer hohen spirituellen Potenz großes Ansehen genießen. In diesen Punkten unterscheiden sie sich von gewöhnlichen Geistermedien (*préwangan*).<sup>142</sup>

"The most common spirit mediums (*préwangan*) as they are known in Central Java, are women of marginal social status. These are women who, for one reason or another - the recent death of a husband, for example - appear disoriented and especially prone to spirit possession. They are thought to perform involuntarily as "empty-headed" vessels through which a spirit speaks while neighbors gather around in anticipation of timely predictions and clues to success. Such transmissions depend primarily on the whim of the spirit rather than the power of the medium." (Pemberton 1994:296).

---

<sup>140</sup> Dafür erhalten sie gewöhnlich keine direkte Bezahlung. Von den Personen, die ihre Hilfe in Anspruch nehmen, werden ihnen jedoch immer Geschenke mitgebracht.

<sup>141</sup> Einen weiblichen *wong tuwa* werde ich in meiner Darstellung des Schreines von Sèh Bela Belu noch näher beschreiben (Kap. 5.2).

Nur in einem einzigen Fall begegnete ich einem *préwangan*, der an einem Heiligenschrein tätig war.

Es handelte sich dabei um Bu Siti, eine rund 55 Jahre alte Frau aus der näheren Umgebung des Schreines von Ki Ageng Gribig in Jatinom (Kab. Klaten), die ich im April 1997 kennenlernte. Sie hatte, nach eigenem Bekunden, zwei Jahre zuvor einen schweren Autounfall, bei dem ihr einziger Sohn starb. Seitdem war sie halbseitig gelähmt. Als sie im Jahr danach den Schrein von Ki Ageng Gribig aufsuchte, begann plötzlich sein Geist von ihrem Körper Besitz zu ergreifen und durch sie zu sprechen. Dies wiederholte sich bei jedem weiteren Besuch des Schreines. Seitdem wurde sie fast täglich von Gruppen aufgesucht, die zum Teil von weither kamen, um sie zu treffen.

An jenem Tag, an dem ich sie am Schrein traf, befand sie sich gerade in Begleitung einer Familie aus Bandung, die mit ihrem Eisenwarengeschäft kurz vor dem Bankrott stand. Als Bu Siti an dem Schrein saß, trat der Geist in sie ein, kurz nachdem sie dort Blumen dargebracht hatte. Sie fing nun an, wie elektrisiert zu zucken.<sup>143</sup> Kurze Zeit später begann sie mit tiefer Stimme zu reden, wobei der größte Teil der Worte bis auf ein wiederholtes "*slamet!*" für mich und die Besucher unverständlich blieb. Nur etwa eine Minute später entfernte sich Ki Ageng Gribig wieder aus ihrem Körper. Dabei verfiel Bu Siti wiederum in heftige Zuckungen.

Die Pilger waren offensichtlich mit dem Ergebnis ihres Besuches hochzufrieden. Für sie stand nun fest, dass sie wie geplant die Umstellung des Sortimentes in ihrem Geschäft vornehmen konnten.

Im Unterschied zu *wong tuwa* besitzen *préwangan* keine eigenen spirituellen Kräfte. Ihre Reputation ist dementsprechend gering. Im Unterschied zu einem *wong tuwa* treten Geister in ihre Körper ein, weil sie spirituell "leer" sind und Geister ein geeignetes Medium suchen, durch das sie sich artikulieren können. Die Geister treten dabei auch häufig völlig unerwartet in die Körper der *préwangan* ein, wodurch diese manchmal jegliche Kontrolle über ihre körperlichen Reaktionen verlieren. Nach der Seance können sie sich an nichts mehr erinnern. Häufig bedürfen *préwangan* daher der Hilfe einer Person mit spiritueller Begabung, um die Hinweise der Geister (*dhawuh*) zu interpretieren (vgl. Schlehe 1998:216ff/Keeler 1987:119ff).

Da *préwangan* nicht durch ihren eigenen Willen gesteuert sind, können in ihre Körper auch böse Geister eintreten. *Préwangan* sollen, wie mir gelegentlich erzählt wurde, gegen

<sup>142</sup> Einige anschauliche Beispiele für die Arbeitsweise von *wong tuwa* und *préwangan* finden sich bei Schlehe 213ff.

<sup>143</sup> Pemberton zitiert Erfahrungen von Medien an Gräbern, die das Eintreten des Geistes als eine elektrisierende Energie erlebten (Pemberton 1994:298).

Opfergaben mit Geistern Abkommen schließen können, und diese dann in den Dienst ihrer Auftraggeber stellen. Daher werden *préwangan* vielfach mit Schwarzer Magie in Verbindung gebracht.<sup>144</sup> Im Unterschied zu *wong tuwa* sind *préwangan* aber nur selten an Heiligenschreinen zu finden, sondern praktizieren eher zu Hause.

Außer über *wong tuwa* und *préwangan* wurde mir immer wieder auch von islamischen religiösen Lehrern (*kyai*) aus *pesantren* (islamischen Internatsschulen) erzählt, denen die besondere Gabe zueigen sein soll, ihre Vorgänger rufen zu können. Zweimal konnte ich auch beobachten, wie *kyai* an den Gräbern von eng mit islamischer Mission assoziierten Heiligen in einen tranceartigen Zustand verfielen, bei dem sie zu deren Sprachrohr wurden. Die *kyai* waren dabei von Gruppen aus ihren *pesantren* begleitet. In beiden Fällen ging der Seance ein fast einstündiges *tahlilan* voran. Während der Seance blieben die *kyai* bei vollem Bewusstsein und konnten die Aussagen der Heiligen später interpretieren (vgl. Pranowo 1991:43/Nitibaskara 1993:125).<sup>145</sup>

### 3.4 Heiligkeit und Machtgewinn

#### 3.4.1 Der Machtbegriff

Im Bewusstsein des westlichen Menschen ist Macht ein zwischenmenschliche Beziehungen betreffendes Phänomen, das in heterogener Gestalt auftritt (z.B. als Charisma, physische, politische, finanzielle oder intellektuelle Macht). Macht ist insofern ein abstrakter Begriff (Anderson 1972:5ff/Magnis-Suseno 1981:85).

Für diese Vorstellung gibt es im javanischen Bewusstsein kein Äquivalent.

"Macht ist wie alle Kräfte, die sich in der Natur kundtun, Ausfluss der den ganzen Kosmos durchdringenden, formlosen, ständig schöpferischen göttlichen Energie. Macht ist kein von den Naturkräften verschiedenes, spezifisch gesellschaftliches Phänomen, sondern Ausdruck kosmischer Kraft, die wir uns als eine Art Fluidum vorstellen können, das den gesamten Kosmos durchdringt." (Magnis-Suseno 1981:85).

Die Gesamtmenge an Macht innerhalb des Kosmos bleibt immer gleich; sie ist jedoch nicht gleichmäßig verteilt. Sie tritt in bestimmten Menschen, Gegenständen und Orten in

---

<sup>144</sup> *Préwangan* werden daher häufig auch als *dukun préwangan* bezeichnet.

<sup>145</sup> Ich hatte zu dieser Zeit nicht die Möglichkeit, mit jenen *kyai* zu sprechen.

besonders hoher Konzentration auf. Diese sind dann *sakti*.<sup>146</sup> Die Kraft, die sie dazu macht, wird hingegen *kesakten* genannt (Anderson 1972:5ff/Magnis-Suseno 1981:85). *Kesakten* ist in diesen Gegenständen, Menschen und Orten gespeichert und wird von ihnen ausgestrahlt.

Zeichen der Machtfülle eines Ortes ist die Möglichkeit, Macht durch einen Aufenthalt an diesem zu erwerben. Als Zeichen für die Machtfülle eines Ortes wird nicht selten auch die Tatsache erwähnt, dass dort machtvolle Persönlichkeiten erfolgreich um eine Vermehrung ihrer Macht nachsuchen.<sup>147</sup> Die erworbene Macht kann dann positiv zur Erfüllung von Wünschen oder zum Erwerb bestimmter Fähigkeiten genutzt werden.

Die Kraftausstrahlung eines solchen Ortes kann dabei so groß sein, dass Vögel und Flugzeuge die darüberfliegen, abstürzen und Menschen mit schwacher geistiger Kraft verrückt werden.<sup>148</sup> Kennzeichen der Machtfülle eines Ortes sind zudem negative Erscheinungen, wie z.B. das plötzliche Auftauchen von Schlangen, Unfälle oder Naturkatastrophen, die durch ungebührliches Verhalten hervorgerufen werden können. Die Macht eines Ortes erklärt sich dabei meist durch ein mit diesem Ort assoziiertes menschliches oder nichtmenschliches Wesen.

Gegenstände erhalten ihre Machtfülle vor allem durch ihre Hersteller.<sup>149</sup> Bei einigen Gegenständen wird ihre Machtfülle jedoch auch auf Personen zurückgeführt, deren Eigentum sie einst waren. Derartige Objekte mit großer Macht gelten als beseelt und werden als *pusaka* bezeichnet. Die von diesen Gegenständen ausstrahlende Kraft kann durch Kontaktübertragung auf einen Menschen übergehen.<sup>150</sup> Die Eigentümer von *pusaka* werden durch sie geschützt und können ihre Segen spendende Kraft bei Bedarf einsetzen.

---

<sup>146</sup> Dieser Begriff leitet sich von dem Sanskritwort *sakti* (göttliche Kraft, Energie) ab (Stutley 1977). Das Substantiv von *sakti* ist *kesakten*.

Zoetmulder setzt das Konzept von *sakti* mit dem polynesischen *mana* gleich (Zoetmulder 1935:83f).

<sup>147</sup> Würde man all das zusammenfassen, was mir verschiedene *jurukunci* berichteten, so wäre das Ergebnis, dass sich machtvolle Persönlichkeiten wie Sultan Agung, Sukarno, General Sudirman, Sultan Hamengku Buwono IX. oder Sunan Kalijaga jeweils an einem Dutzend oder mehr Stätten über längere Zeiträume aufgehalten haben, bevor sie ihr göttliches Mandat (*wahyu*) erteilt bekamen.

<sup>148</sup> Beschreibungen solcher Orte finden sich bei Pemberton 1994:263/Misteri 109, 1990:68/Misteri 111, 1990:32f).

<sup>149</sup> Eine bedeutende Rolle spielen hier die [Waffen-]schmiede (*empu*). Vielen von ihnen werden ungewöhnlich große Kräfte nachgesagt, die sie willentlich in das jeweilige Produkt ihrer Arbeit einfließen lassen. Mit Hilfe solcher Waffen errungene Siege sind in den javanischen Hofchroniken (*babad*) durchgehende Motive (vgl. z.B. Santoso 1979).

<sup>150</sup> Dies wird zum Beispiel bei der Reinigung des Krisdolches von dem *wali* Sunan Kalijaga deutlich. Dieser rituelle Akt wird alljährlich im Monat Suro zu Beginn des neuen Jahres an seinem Grab in Kadilangu vollzogen. Dieser Kris gilt als derart Kraftgeladen, dass jeder, der ihn erblickt, davon erblinden wird. Er befindet sich daher in einer Ziegenhaut und darf nur von dem Ältesten seiner direkten Nachfahren (*sesepuh*) gereinigt werden. Im Anschluss an die Reinigungszeremonie musste der *sesepuh* mit Hilfe der Polizei vor den Menschenmassen geschützt werden. Sie drohte ihn zu erdrücken, da alle seine Hände berühren wollten, die Kontakt mit dem machtvollen Kris hatten (vgl. Soetedjo 1991).

Als Voraussetzung gilt jedoch eine charakterliche Übereinstimmung zwischen Eigentümer und *pusaka*.<sup>151</sup>

Ist ein Mensch *sakti*, so lässt sich dies an seiner äußeren Erscheinung feststellen. Solche Menschen sind zumeist *halus*, ein Begriff, mit dem im Javanischen der Inbegriff der kultivierten Menschlichkeit bezeichnet wird. Ein Mensch, der *halus* ist, beweist dies dadurch, dass er sich selbst und seine Leidenschaften (*nafsu*) völlig unter Kontrolle hat, sowie höflich, elegant, einfühlsam, zuvorkommend und unaufdringlich im Umgang mit Anderen ist (vgl. Geertz 1960:232). Ein solcher Mensch stellt das charakterliche Idealbild des *budi luhur* dar. Er ist auch frei von egoistischem Wollen (*pamrih*) (vgl. Kap. 2.2). Ein weiteres Kennzeichen einer mit großer Macht ausgestatteten Persönlichkeit ist dessen Fähigkeit, Wunder zu wirken.

"He can transform himself, transport himself to a distance, speak diverse tongues, revive the dead; he can produce various phenomena often mentioned today in psychic studies: thought reading, telepathy, prophecy; he can raise himself from the ground or summon objects from a distance. He can make dry sticks put forth leaves; control rains and springs etc. (...)." (Woodward 1989:68).

Grundsätzlich gelten diese Eigenschaften und Fähigkeiten eines Menschen mit großer Macht auch für die Person des Herrschers. Äußeres Zeichen seines göttliches Mandates (*wahyu*)<sup>152</sup> ist oft ein wahrnehmbares Leuchten.<sup>153</sup> Dieses Leuchten tritt besonders stark in dem Moment auf, in dem der Herrscher sein göttliches Mandat empfängt.

"It was visualized in different shapes and forms-bright luminiscence, a 'star', but most often it was seen as a dazzling blue, green or white ball of light (*andaru, pulung*), streaking through the night sky." (Moertono 1968:56 zitiert nach Anderson 1972:16).

---

<sup>151</sup> So ist z.B., wie mir der Krisschmied (*empu*) Ki Djeno Harumbrojo erklärte, ein Krisdolch mit gerader Klinge (*dapur bener*) eher geeignet für Personen, bei denen die Kontemplation einen wichtigen Teil des Lebens bildet, ein Kris mit geschwungener Klinge (*dapur luk*) hingegen für kämpferische Charaktere.

<sup>152</sup> "Ar. *wahy* ist das Kommunikationsmittel zwischen Mensch und Gott, die Art der Übertragung des göttlichen Willens an die Menschen; das kann direkt oder indirekt durch Mittler (Engel) geschehen. Der Koran kam als *wahy* zu Mohammed. Das Konzept von ar. *ilham* ist sehr ähnlich, der einzige Unterschied ist der, dass *wahy* eine Botschaft übermittelt, die für die Menschheit gedacht ist, d.h. der *wahy*-Empfänger ist nicht der Adressat, sondern Mittler, während bei *ilham* der Offenbarungs-Empfänger auch der Adressat ist. *Wahy* wird von Propheten, *ilham* dagegen von Heiligen empfangen (...)." (Moosmüller 1989:34 Anm. 44). Moosmüller fügt hinzu, dass es in Java keinen Unterschied zwischen diesen beiden Konzepten zu geben scheine (Moosmüller 1989:34 Anm. 44). Dem kann ich nicht zustimmen. Zwar wird nicht immer klar getrennt, aber tendenziell wird das Wort *wahyu* eher auf Herrscherfiguren und ihr von Gott gegebenes Mandat bezogen, während das Wort *ilham* eher dazu dient, die Offenbarung einer gewöhnlichen machtvollen Persönlichkeit zu beschreiben.

<sup>153</sup> Auch viele Heiligenschreine sollen als äußeres Zeichen ihrer Machtfülle ein solches wahrnehmbares Leuchten besitzen.

Da die Macht des Herrschers gottgegeben ist, bedarf ihr Erwerb keiner empirischen Mittel, wie z.B. Wahlen:

"Power is neither legitimate nor illegitimate. Power is." (Anderson 1972:8)

Da die Macht des Herrschers von derselben Quelle ausgeht wie alle anderen Kräfte der Natur, findet ein Schwinden seiner Macht seinen Ausdruck z.B. in Missernten, Naturkatastrophen und Sittenlosigkeit der Bevölkerung (Markham 1995:33).<sup>154</sup>

In der javanischen politischen Tradition gibt es zudem den sogenannten 'linken Weg', bei dem der Herrscher seine Freiheit von allen Leidenschaften beweist, indem er ihnen nachgibt.

"(...) the systematic indulgence of the sensual passions in their most extreme form was believed to exhaust these passions, and therefore to allow a man's power to be concentrated without further hindrance." (Anderson 1972:10).

Aus javanischer Sicht gibt es auch eine Verknüpfung von sexueller Potenz und Macht. Die sexuelle Potenz des Herrschers gilt dabei als ein Gradmesser seiner Macht, von der die Fruchtbarkeit des Landes und das Wohl seiner Bewohner abhängt. Wäre ein Herrscher impotent oder unfruchtbar, so wäre dies auch ein Indiz für politische Schwäche. Daher machte etwa Sukarno kein Geheimnis aus seinem ausschweifenden Sexualleben.

Vielmehr dienten die Berichte darüber als ein Beweis, dass er immer noch im vollen Besitz der politischen Macht war.

### 3.4.2 Wege zu Macht

Ich möchte nun den Weg aufzeigen, auf dem ein Individuum in den Besitz der Macht herstellenden Kraft (*kesakten*) gelangen kann.

Anderson (1972) hat gezeigt, dass vor allem die Vereinigung verschiedener Machtquellen in der javanischen politischen Tradition Erfolg verspricht.

Ein wesentlicher Weg, auf dem ein Individuum in den Besitz von *kesakten* kommen kann, führt über persönliche innere Reinheit und *ngesthi*. Mit *ngesthi* wird ein Geisteszustand bezeichnet, bei dem man - ähnlich wie ein Brennglas die Strahlen bündelt - seine gesamte innere Kraft auf ein einziges Ziel konzentriert (Geertz 1960:321f/Anderson 1972:8ff).

Für die Erlangung der daraus resultierenden inneren Kraft ist es in der javanischen Mystik allerdings notwendig, mittels Innenschau und Selbstversenkung den Grund des eigenen

---

<sup>154</sup> Aus Sicht der javanischen Mystik ist es daher auch kein Zufall, dass große Waldbrände, eine Reihe von Flugzeugabstürzen und die seit Jahrzehnten schlechteste Ernte dem Sturz von Präsident Suharto vorangingen. Der Sturz Suhartos kam ferner auch nicht überraschend, weil in den Prophezeiungen des Joyoboyo ein Jahr des Umbruches vorausgesagt worden war (vgl. Magnis-Suseno 1981). Aufgrund des



Ichs zu erkennen. Wie ich schon im Kapitel über das javanische Weltbild dargelegt habe, bedeutet die Kenntnis des eigenen Innern auch gleichzeitig die Kenntnis der kosmischen Regeln. Wer diese Regeln kennt, erlangt Zugang zu den Quellen der Macht.

Um diese Erkenntnis zu erlangen, wenden Javaner eine Vielzahl verschiedener asketischer Praktiken an, die den Einzelnen, um eines höheren Zieles willen, fort von der Welt der Leidenschaften bringen sollen und darauf abzielen, sich den mit Leidenschaften (*nafsu*) besetzten Dinge des täglichen Lebens zu entziehen. Sie dienen auch dazu, den eigenen Körper in die Hand zu nehmen, sowie die eigenen Antriebe zu ordnen und zu pflegen (Magnis-Suseno 1981:120).

Diese Praktiken werden als *laku* (wörtl.: "Schritt") oder *tirakat* bezeichnet.<sup>155</sup> Zu ihnen gehört auch Meditation (*semedi*).<sup>156</sup> (vgl. Keeler 1987:41/Koentjaraningrat 1985:374f/Soehardi 1993:257f).

Personen, die *laku* bzw. *tirakat* betreiben, entziehen sich zum Beispiel willentlich Schlaf, essen über einen gewissen Zeitraum nur Reis ohne Beilagen<sup>157</sup>, fasten an bestimmten Wochentagen,<sup>158</sup> enthalten sich einige Tage vollständig der Nahrung, schweigen über einen gewissen Zeitraum, verzichten auf Fleisch, ihre Lieblingsfrucht oder auf Geschlechtsverkehr (vgl. Triyoga 1991:28).<sup>159</sup>

Grundsätzlich ist zu berücksichtigen, dass viele Javaner asketische Praktiken vor allem als Vorbereitung auf einen Zeitraum der Meditation (*semedi*) sehen. Auch die Pilgerschaft gehört zu den asketischen Praktiken.<sup>160</sup> Durch solche Praktiken sollen die Ausführenden frei werden von den Ablenkungen des alltäglichen Seins.

Ziel der Meditation ist es schließlich die Essenz des Seins zu ergründen, die Befreiung von allen irdischen Bindungen zu erreichen und offen zu werden für göttliche Inspiration.

hohen Bekanntheitsgrades dieser Prophezeiungen kann angenommen werden, dass sie dazu beitragen, sich selbst zu erfüllen.

<sup>155</sup> Der Begriff *tirakat* leitet sich vom Arabischen *tarokah* ab, was soviel wie "Entzug von körperlichen Bedürfnissen" bedeutet. Ein Informant sah einen deutlichen Unterschied zwischen *tirakat* und *laku*. Nach seiner Ansicht sei *tirakat* etwas von jedermann Durchführbares, wenn etwa innere Ruhe gesucht würde. *Laku* im Sinne eines Schrittes auf dem Weg zur Vervollkommnung und Erlösung könne jedoch nur betreiben, wer dazu berufen sei und eine dementsprechende Veranlagung besitze.

<sup>156</sup> Das Sanskritwort *samadhi*, auf das dieser Begriff vermutlich zurückgeht, bedeutet so viel wie "die Erfahrung [des Numinosen]".

<sup>157</sup> Diese Praxis wird der Farbe des Reises entsprechend als *mutih* ("weiß werden") bezeichnet.

<sup>158</sup> Eine weit verbreitete Praktik ist das Fasten an jedem Montag und Donnerstag. Häufig wird auch vor dem eigenen Geburtstag (*wetonan*) gefastet. (vgl. Kap. 4.4)

<sup>159</sup> Die Begriffe *tirakat* bzw. *laku* werden auch auf das christliche Fasten angewendet. Gute Beschreibungen der gebräuchlichsten Praktiken mit einigen Beispielen finden sich in Soehardi 1993:181ff und Liberty 1775, 1992:14ff.

<sup>160</sup> Pilgerschaft wird auch als *lelana-brata* (Askese durch Herumstreifen) bezeichnet. Dieser Begriff bezeichnet allerdings ein eher zielloses Herumstreifen von einem heiligen Ort zum anderen, und nicht die gezielte Pilgerschaft zu einem bestimmten Ort.

Zwar ist *laku* prinzipiell zu Hause oder an einem beliebigen Ort möglich, doch sind zu Hause oft die Ablenkungen zu groß, wie mir viele Pilger erklärten. An einem heiligen Ort (*tempat keramat*) und seiner speziellen Atmosphäre stelle sich hingegen der gewünschte Erfolg mit der Hilfe des Heiligen eher ein.

Durch die während der Meditation erworbene Kenntnis des eigenen mystischen Inneren (*batin*) wird nicht nur die spirituelle Potenz gesteigert, sondern auch die Konzentrationsfähigkeit im Angehen von anstehenden Problemen verbessert. Sozial disruptiv wirkendes Handeln aufgrund von egoistischem Wollen (*pamrih*) kann somit vermieden werden (Keeler 1987:45/Magnis-Suseno 1981:107f). Der Einzelne kommt damit dem charakterlichen Idealbild des *budi luhur* näher.<sup>161</sup> Die durch *laku* und Meditation erworbenen Fähigkeiten können somit positiv in der Alltagsbewältigung eingesetzt werden. Von den meisten Javanern werden daher die *laku*-Praktiken und insbesondere die Pilgerschaft zu Heiligenschreinen unter einem deutlich praktischen Gesichtspunkt gesehen. Ziel der Pilgerschaft sei nicht ausschließlich Selbsterkenntnis, sondern durch den Heiligen göttliche Inspiration und Segen (*berkah*)<sup>162</sup> zu erlangen. Um "Segen bitten" (*ngalap berkah*), war denn auch die häufigste Antwort von Pilgern, auf die Frage, warum sie die Pilgerschaft angetreten hätten. Mit diesem Segen können schließlich bestimmte Wünsche erfüllt werden.

"The immediate aims that one may seek by means of ascetic exercises are many: wealth, high rank in the civil service, any kind of advancement in ones work, the ability to cure the sick etc." (Keeler 1987:42).

Pilgerschaft in Java verfolgt meist sogar noch deutlich direktere Ziele, wie z.B. das Bestehen einer bestimmten Prüfung, die Hoffnung auf einen bestimmten

---

Einige meiner Gesprächspartner betonten, dass es für jene, die sich auf dem Pfad der mystischen Vervollkommnung befänden, zunächst völlig ausreiche, *laku* zu Hause auszuüben. Die Pilgerschaft sahen sie als eine zweite Stufe an.

<sup>161</sup> "If the immanent life manages to control all human passions and leads them to benevolent conduct, one may acquire *budiluhur* (virtuosity), the ideal which every ascetic and member of *kebatinan* sect aspires to. Thus, ascetism is practised by many Javanese as a way of controlling human passions in order to achieve a halcyon and serene condition. It is associated with the attributes of patience, sincerity, acquiescence, honesty, and virtuosity. In everyday life these attributes have become ethical norms." (Soehardi 1993:263).

<sup>162</sup> *Berkah* leitet sich von dem arabischen *barakat* ab, das so viel wie "segnende Kraft göttlichen Ursprungs, die Überfluß schafft in der äußeren Welt und Gedeihen und Glück in der inneren." Diese und weitere Erläuterungen zum Konzept von *baraka* finden sich bei Moosmüller 1989:133 Anm. 13/vgl. Moosmüller 1989:134 Anm. 16).

Vertragsabschluss oder die Ermittlung von Zahlen der nächsten Lotteriewahls.<sup>163</sup> Zudem sind *laku*-Praktiken und Pilgerschaften, die oft nur einige Stunden oder eine Nacht dauern, für gewöhnlich auch durchaus vereinbar mit der gleichzeitigen Fortführung des gewohnten Lebens. Hier sehe ich einen wesentlichen Schwachpunkt des theoretischen Konzeptes von Victor Turner, der die Pilgerschaft vor allem als ein viele Tage, Wochen oder gar Monate dauerndes spirituell ausgerichtetes Unterfangen beschreibt, bei dem sich die Teilnehmer völlig aus ihrem Alltagsumfeld lösen. Derartige Pilgerschaftsformen kommen zwar durchaus auch auf Java vor; wie ich jedoch noch zeigen werde, sind sie eher selten und werden von den meisten Pilgern nicht zwangsläufig als ideal betrachtet. Ebenfalls später werde ich darstellen, dass die Pilgerschaft dennoch in einigen ihrer Erscheinungsformen den Charakter eines *rite de passage* hat.

Eine Fortführung des Alltags ist jedoch unmöglich bei der Praxis der schweren Askese (*tapa*).<sup>164</sup> *Tapa* besteht meist aus einer Reihe von verschiedenen Übungen oder auch Kombinationen von verschiedenen *laku*-Praktiken.

So traf ich im Verlauf meiner Feldforschung Personen, die sich über mehrere Wochen hinweg an einem heiligen Ort in gewissem Maße Schlaf und Nahrung entzogen. Andere begaben sich ohne Nahrung und Licht für mehrere Tage in das Innere einer Höhle oder ließen sich in ein Erdloch, nur durch ein Luftrohr mit der Außenwelt verbunden, eingraben, standen für den Verlauf einer ganzen Nacht im kalten Wasser oder verbrachten einige Wochen oder Monate in den Gipfelregionen hoher Berge.<sup>165</sup>

Im Zuge des Neojavanismus haben asketische Praktiken in Java heute eine Verbreitung wie nie zuvor (Pemberton 1994:12).<sup>166</sup> Das gilt auch für die Praxis von *tapa*.<sup>167</sup>

*Tapa* ist jedoch bis heute eine Praxis, die eher von Spezialisten wie Puppenspielern, religiösen Lehrern oder Heilern ausgeübt wird, die für die Ausübung ihrer Tätigkeit große Mengen an Macht erwerben müssen. Ihnen geht es dabei weniger um die Erfüllung

---

<sup>163</sup> Gerade für benachteiligte Gesellschaftsgruppen bieten sich somit Möglichkeiten zum ökonomischen und sozialen Aufstieg.

<sup>164</sup> Dieser Begriff leitet sich von dem Sanskritwort *tapas* (Glut, Schmerz, Kasteiung) ab (Mylius 1988).

<sup>165</sup> Die *tapa* kann zum Teil extreme Formen annehmen. So traf ich zum Beispiel einen Pilger der seit zehn Monaten in einer Höhe von 2500 Metern nahe des Gipfels des Gunung Lawu meditierte. Ein anderer zog seit sieben Jahren pausenlos ohne Ziel zu Fuß von einer heiligen Stätte zur anderen (*Jelana-brata*). Einmal stieß ich auch auf einen Asketen, der in der Nähe von Klaten über einen Zeitraum von vierzig Tagen auf einem Baum meditierte. Der extremste Fall war jedoch jener Pilger, der in der Dunkelheit der Langsehöhle bei Parangtritis (vgl. Kap. 5.2.3) nach dem Vorbild vieler großer Heiliger versuchte, über einen Zeitraum von vierzig Tagen ohne Wasser und Nahrung zu bleiben. Er starb am achtzehnten Tag.

<sup>166</sup> Diese Praktiken waren früher keine Angelegenheit der breiten Masse. "Mystische Versenkung ist eher eine Freizeitbeschäftigung für Aristokraten. Der kleine Mann auf der Straße (...) oder der Bauer haben in der Regel keine Zeit dazu (...). Und fasten kann nur, wer normalerweise genug zu essen hat." (Magnis-Suseno 1989:182/vgl. Kap. 2.3).

<sup>167</sup> 1960 berichtete Geertz bereits, dass niemand mehr wirklich *tapa* praktiziere (1960:325).

spezieller Ziele, als vielmehr um die Steigerung der eigenen spirituellen Potenz im allgemeinen.

Die meisten Javaner scheuen solche Praktiken nicht nur wegen der hohen Anforderungen an Körper und Geist:

"For fear of being called naive or backward, but also as a matter of principle many people in rural as well as in urban areas who still practice *tapa* today do it discreetly."

(Koentjaraningrat 1985:374).<sup>168</sup>

Koentjaraningrat unterlässt hier die Erwähnung des, meiner Meinung nach wichtigsten Grundes für das Verschweigen der Ausübung schwerer Askese. So herrscht unter Javanern im allgemeinen Konsens darüber, dass zum Zwecke der Ausübung Schwarzer Magie große Kräfte notwendig sind, deren Erwerb außergewöhnlicher Anstrengungen bedarf (vgl. Geertz 1960:320). Soehardi sieht diese Tatsache in mystischem Zusammenhang:

"Practicing ascetism (...) may best be understood as a ritual of the rejuvenation of life in the form of cosmic reproduction for blessing all human activity. This activity may not always be benevolent. Good and evil goals depend on personal urges." (Soehardi 1993:258).

Dies gilt insbesondere für die Praktik der Reichtumsvermehrung durch spirituelle Mittel (*pasugihan*).

"(...) *pasugihan* entails an active pursuit. Mantras, offerings, and ascetic practices (*nglakoni*<sup>169</sup>) including fasting, night vigils, repetitive circumambulation, long-term seclusion, and so on, all work energetically toward the acquisition of empowered knowledge, no matter what its specific nature." (Pemberton 1994:274).

Das Bekanntwerden solch extremer Praktiken, insbesondere, wenn sie an bestimmten Orten durchgeführt werden, fördert die Gefahr der Bezichtigung, sich eines dienstbaren Geistwesens bemächtigen zu wollen, wie z.B. einem *thuyul*. (vgl. Kap. 3.1.1).

Spricht man mit Javanern über *tapa*, so wird man im allgemeinen darauf hingewiesen, dass die *tapa*-Fähigkeiten der heutigen Menschen vergleichsweise lächerlich erscheinen, wenn man sie mit den *tapa*-Fähigkeiten der Menschen früherer Tage vergleiche.

---

<sup>168</sup> Dass die Furcht vor Hohn und Spott der Umwelt nicht unbegründet ist, zeigt das Buch von Sobary, in dem er sich auf mehr als hundert Seiten über javanische *tapa*-Traditionen lustig macht (Sobary 1995).

<sup>169</sup> Verbform von *laku*

Woodward sieht daher in der Unfähigkeit der heutigen Menschen, große Mengen an Macht durch *tapa* zu gewinnen, einen Hauptgrund für die starke Verehrung von kraftvollen, magisch potenten Erbstücken (*pusaka*). Dementsprechend beschränkt ist auch die Fähigkeit der heutigen Menschen, Wunder zu vollbringen (Woodward 1989:167).

In der Praxis ist nach javanischer Auffassung *tapa* nur von Menschen zu vollbringen, welche über große innere Kraft verfügen (Magnis-Suseno 1981:120).

Das Maß der inneren Kraft ist jedoch nicht nur das Ergebnis von Bemühungen um die Steigerung spiritueller Potenz, sondern ist auch abhängig von der Herkunft des *tapa*-Ausübenden. So ist ein einfacher Bauer von seinen spirituellen Grundvoraussetzungen her einem Adligen unterlegen und muss zur Erreichung des gleichen Zieles erheblich größere Anstrengungen unternehmen.

Demgegenüber scheint das javanische *gender*-Konzept keine unterschiedliche spirituelle Potenz von Männern und Frauen zugrundezulegen. Allerdings sieht man die Domäne von Frauen, zumindest so lange sie sich noch um die Kindererziehung zu kümmern haben, eher im familiären als im spirituellen Bereich. Damit sind es dann eher praktische Hindernisse, die Frauen von *laku*-Praktiken und *tapa* abhalten, die zu einer Steigerung der spirituellen Potenz führen könnten. Spirituelle Spezialistinnen sind daher meist schon in einem Lebensalter, in dem die Kindererziehung nicht mehr die wichtigste Rolle im Leben einnimmt (Schlehe 1998:222).

Neben *laku* und *tapa* gibt es auch noch die Möglichkeit, Macht zu erwerben, indem man *pusaka* in seinen Besitz bringt. Dies kann sowohl durch Schenkung, Vererbung oder auch durch Kauf geschehen.<sup>170</sup> Vielfach sind es heute Menschen mit niedriger Herkunft und hoher Stellung, die solche *pusaka* sammeln. Der Besitz der *pusaka* legitimiert ihre Stellung nachträglich, da die in den *pusaka* gespeicherte Kraft seinem neuen Besitzer zur Verfügung steht. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass den *pusaka* genügend Hochachtung und Verehrung zuteil wird. Daher müssen sie von Zeit zu Zeit einer rituellen Reinigung unterzogen werden, damit sie ihre Kraft nicht verlieren oder sich ihrem Besitzer verweigern. *Pusaka*, die durch Namensgebung personifiziert werden, werden daher vielfach kleine Opfer dargebracht.

In der javanischen Geschichte verbindet sich mit dem Eigentum bestimmter machtvoller *pusaka* vielfach auch die Autorität und der Machtanspruch des jeweiligen Herrschers.<sup>171</sup> In

---

<sup>170</sup> Manche Pilger berichteten mir auch davon, dass ihnen in einer Phase der Meditation plötzlich ein helles Licht erschienen sei. Daraufhin hätten sie am Ort ihrer Meditation oder an einem durch dieses Licht gewiesenen Ort ein *pusaka* gefunden (vgl. Kap. 4.6).

<sup>171</sup> Im Besitz wichtiger *pusaka* liegt auch ein wesentlicher Grund für die fortwährende hohe spirituelle Autorität der Fürstenhöfe von Yogyakarta und Surakarta. Zu diesen *pusaka* zählen vor allem Krisdolche, Gamelaninstrumente, Lanzenspitzen und Waffen, mit denen wichtige Siege errungen wurden. Dies werde ich später noch exemplarisch anhand des *pusaka* Kyai Ageng Plered darstellen (vgl. Kap. 5.2). Im weiteren

der javanischen politischen Tradition ist es zudem üblich, dass der jeweilige politische Führer Personen mit hoher spirituellen Potenz um sich versammelt und sich ihre Macht zunutze macht.<sup>172</sup> Dies kann teilweise unter dem Gesichtspunkt der Neutralisierung von potentiellen Widersachern gesehen werden. Liest man die Hofchroniken, so fällt nämlich auf, dass die Macht der jeweils amtierenden Könige vor allem durch Personen gefährdet wird, die zuvor über einen längeren Zeitraum *tapa* an sakralen Orten betrieben hatten. Einige Pilger besuchen während ihrer Pilgerfahrt auch viele heilige Stätten hintereinander, manchmal in der Form einer durch ein Reisebüro organisierten Tour. Solche Pilger befinden sich dabei durchaus in der Tradition der Könige von Madjapahit.

"Um seine magische Macht zu vermehren, von der wiederum Frieden und Wohlfahrt des Reiches abhingen, durchzog der König sein Reich, um dort mit der Gottheit in Verbindung zu treten und zugleich der magischen Kraft seiner dort begrabenen Vorfahren teilhaft zu werden. Durch diese Kontakte mit den Vorfahren wurde der Fürst immer erlöster und unsterblicher (...)" (Magnis-Suseno 1981:27).

Somit muss, nach meiner Ansicht, die Tatsache, dass Menschen auf Java zu Heiligenschreinen pilgern, primär unter dem Gesichtspunkt der Machtakkumulation verstanden werden.<sup>173</sup> Es gibt jedoch auch noch eine Reihe weiterer Möglichkeiten: "*Kesakten* (...) is also believed to be generated by the power of sound, by magical potent utterances, words, spells and formulas (*japa mantera*<sup>174</sup>) and is stimulated by the power of curses (*sepata*)." (Koentjaraningrat 1985:412).

Wer bestimmte Kräfte erlangen will, kann unter Umständen auch auf durch *dukun* angefertigte Amulette oder Talismane zurückgreifen.<sup>175</sup> Dies ist insbesondere für solche Menschen praktikabel, die nur über schwache eigene Kräfte verfügen und längere Phasen der Askese nicht durchhalten würden.

Sinne werden dazu auch die Schreine von Heiligen gerechnet, die unter der Verwaltungshoheit der Höfe stehen. So ist es gebräuchlich, den Bereich der Königsgräber von Kotagede und Imogiri auch als *tanah pusaka* ("Pusakaland") zu bezeichnen.

<sup>172</sup> Dazu gehören zum Beispiel religiöse Lehrer (*kyai*), Eremiten und andere Asketen, wie auch *dukun*, *wong tuwa*, *préwangan* und *orang paranormal*. Suharto, so wird erzählt, soll einige hundert solcher machtvoller Persönlichkeiten um sich versammelt haben und sie zu seinen spirituellen Beratern gemacht haben. Als machtvoll werden häufig auch exotisch anmutende Menschen, wie Transvestiten, Zwerge, Krüppel und Albinos betrachtet, die aufgrund ihrer Andersartigkeit eher als magisch potent eingestuft werden als gewöhnliche Menschen (vgl. Magnis-Suseno 1989:157).

<sup>173</sup> Wie schon im historischen Teil dargestellt, kann der Übertritt javanischer Herrscher zum Islam ebenso unter dem Gesichtspunkt der Machtakkumulation verstanden werden.

<sup>174</sup> Sanskrit: *japa*= Wiederholung des Namens Gottes; *mantra*= magische Formel oder Anrufung.

<sup>175</sup> Die dafür notwendige Kraft haben die meisten der *dukun* nicht oder nicht nur durch Geburt erhalten, sondern meist durch eine Berufung in einer Phase der Meditation. Viele besuchten zuvor gezielt bestimmte

### 3.4.3 Heilige (*wong sakti*)<sup>176</sup>

Heilige werden im Javanischen als *wong sakti* bezeichnet, was frei übersetzt soviel wie "mit Macht ausgestattete Menschen" bedeutet.

Betrachtet man welche Menschen von Javanern als *wong sakti* bezeichnet werden, so will es scheinen, als ob diese Menschen außer ihrer Titulierung als *wong sakti* sonst keine Gemeinsamkeiten besäßen. Zu unterschiedlich muten Kriminelle, Asketen, Weise, Prostituierte, Puppenspieler, Herrscher und andere Personen an, die aber alle als *wong sakti* erachtet werden (vgl. Sastrasoewignja 1932:313f/Koentjaraningrat 1985:331,413). Es stellt sich daher die Frage, welche Aspekte im Leben eines Menschen dazu führen, dass er als Heiliger betrachtet wird. Bislang hat sich noch keine wissenschaftliche Veröffentlichung eingehender mit dieser Frage befasst. Daher möchte ich nun, auf der Basis bestehender Literatur und eigener Feldforschung, kurz einige Erscheinungsformen von *wong sakti* beschreiben.

Die Person des Herrschers ist in hohem Maße *sakti*. Er ist das Zentrum des Reiches, von dessen Kraftausstrahlung Ruhe und Wohlstand ins Land hinausgehen. Da Naturereignisse und Unruhen von genau derselben Kraft ausgehen, welche der Herrscher in sich konzentriert, zeigt sich seine Macht dadurch, dass es unabhängig von ihm zu keinen weiteren Kraftäußerungen kommt.<sup>177</sup> Seine Kräfte gibt er geordnet an die Gesellschaft ab (Anderson 1972:8ff/Magnis-Suseno 1981:86f).

"[Er] ist als ein Mensch zu verstehen, der die Fähigkeit erlangt hat, die Kräfte anzuzapfen, die im Kosmos wirken. Er kann die kosmischen Hintergrundkräfte in sich konzentrieren. Wir können ihn mit einem Staudamm vergleichen, der alle Wasser aus dem darüber liegenden Einzugsgebiet eines Flusses in sich speichert. Damit hängt die Fruchtbarkeit des darunter liegenden Landes ganz von ihm ab, da alle Fruchtbarkeit spendenden Wasser in ihm gefaßt sind." (Magnis-Suseno 1989:156).

---

kraftvolle Orte, um ihre für solche Akte notwendige Macht zu erlangen (vgl. Schlehe 1998:212/Liberty 1863, 1995:24ff/Pranowo 1991:42/vgl. Kap. 4.6).

<sup>176</sup> Ich werde in diesem Kapitel versuchen, ausschließlich die emische Sicht von Heiligen zu vermitteln, da ich die etische Sichtweise für wenig aufschlussreich halte, um den Heiligenkult auf Java zu verstehen. So versuchen beispielsweise Chambert-Loir und Guillot (1995a:240ff) in Bezug auf javanische Heilige zwischen historischen und fiktiven Persönlichkeiten zu unterscheiden. Zu den historischen Persönlichkeiten zählen sie z.B. religiöse Lehrer, regionale islamische Missionare, politische Führer und Menschen mit speziellen Talenten. Zu den fiktiven Persönlichkeiten zählen sie hingegen *cikal bakal*, *danyang desa* und verschiedene Heroen aus volkstümlichen Überlieferungen. Dabei lassen sie unberücksichtigt, dass den Mythen und Legenden über beide Kategorien von Persönlichkeiten in der javanischen Volksreligiosität der gleiche Wahrheitsgehalt zugemessen wird.

Diese Kraft (*wahyu*) kann auch auf den Nachfolger übertragen werden. Wenn dieser aber nicht mit der Kraft haushält und sie zum Beispiel durch persönliche Leidenschaften vergeudet, kann dies schnell zu Machtverlust führen. Dieser Machtverlust gefährdet die Ruhe und den Wohlstand des Reiches (Moertono 1968:58). In diesem Zustand kommt es dann vermehrt zum Auftreten von Personen, die mittels schwerer Askese (*tapa*) ein derartig hohes Maß an *ngelmu* (esoterischem Wissen) und damit auch Macht erlangt haben, dass sie das Machtmonopol des Herrschers gefährden (Magnis-Suseno 1981:90f). Im Unterschied zu Herrscherfiguren erlangen die *wali* ihre Position durch die Gnade Allahs, der sich menschliche Wesen zu seinem Werkzeug gemacht hat (vgl. Woodward 1989:98).<sup>178</sup> Der aus dem Arabischen stammende Begriff *wali* bedeutet soviel wie "Freund Gottes". Diese Freunde Gottes werden mehrfach im Koran erwähnt und sind seine Helfer, die von ihm geleitet werden und Vorbildliches in Anbetung und Gehorsam ihm gegenüber vollbringen (Schimmel 1985:221).

Die *wali* stellen die einzige Gruppe von *wong sakti* dar, die von *santri* und Nicht-*santri* gleichermaßen verehrt werden. Während sich für die *santri* jedoch die Heiligkeit der *wali* vor allem aus ihrer Stellung als Werkzeug Gottes bei der Verbreitung des Islam auf Java und ihrer Stellung als Freunde Gottes herleitet, nennen Nicht-*santri* vor allem ihre Fähigkeiten zu Askese und dem Vollbringen von Wundern als Beweis ihrer Heiligkeit.<sup>179</sup>

Die Religion der *wali* spielt dabei offensichtlich nur eine untergeordnete Rolle. So tauchen in den oralen Traditionen fast nirgendwo spezielle Lehren bestimmter *wali* auf.<sup>180</sup>

Konversionen geschehen nicht durch das Aussprechen des islamischen Glaubensbekenntnisses (*syahadat*), sondern vor allem durch die Anerkennung der Machtüberlegenheit der einen Seite, d.h. es wird nicht durch Überzeugung von der

<sup>177</sup> Dieser Idealzustand wird von Javanern mit den Worten *tata*, *tentrem*, *karta*, *raharja* (Ordnung, Friede, Wohlstand, Glück) charakterisiert (Magnis-Suseno 1981:87).

<sup>178</sup> Ich zeichne hier ein eher idealtypisches Bild. Es gibt jedoch viele Überschneidungspunkte, die z.B. daher rühren, dass ein großer Teil der *wali* auch weltliche Herrschaft ausübte.

<sup>179</sup> Ein relativ häufiges Legendenmotiv ist das eines Heiligen, der trotz der inzwischen begonnenen Verbreitung des Islam noch immer an seinem alten hindubuddhistischen Glauben (*agama hindubuddha*) festhält. Dann kommt ein machtvoller islamischer Missionar und fordert ihn zu einem Wettstreit (*adu kesakten*) heraus, bei dem sie ihre spirituellen Kräfte (*ngelmu*) messen. Dabei verliert der Heilige hindubuddhistischen Glaubens. Da er die Überlegenheit des neuen Glaubens anerkennen muss, tritt er zum Islam über und wird dadurch selbst zu einem großen Heiligen. Gerade jenen Heiligen wird in der Regel eine besondere Machtfülle zugesprochen, da sich ihre Macht aus mehreren Quellen (Hindubuddhismus und Islam) speist. Ein Beispiel für eine derartige Legende findet sich in Kap. 5.2

<sup>180</sup> Die spezielle Lehre bestimmter Heiliger kann schon deshalb nicht eine besonders herausragende Bedeutung erlangen, weil es in der javanischen Mystik niemals nur eine Wahrheit gibt und es somit eine Anmaßung wäre, die eigene für die einzig mögliche wahre und richtige Antwort zu halten. Eine Ausnahme bilden in dieser Hinsicht vor allem die Lehren des Siti Jenar, der eine stark mystizistische Variante des Islam predigte und dafür von den anderen *wali* zum Tode verurteilt wurde - freilich nicht, weil seine Lehre als falsch angesehen wurde, sondern vielmehr, weil es als gefährlich gesehen wurde, Uneingeweihte mit diesen höheren Wahrheiten zu konfrontieren (vgl. Woodward 1989:102ff/Ricklefs 1993:54).



Richtigkeit der islamischen Lehre bekehrt, sondern durch Wunder als Beweis ihrer Machtfülle.<sup>181</sup>

Der Weg, auf dem die *wali* gemäß den oralen und den *babad*-Traditionen ihre machtvolle Position erlangen, ist ein klassisch javanischer Weg. Er führt vor allem über Machtakkumulation durch Askese, Meditation und den Besuch heiliger Stätten (vgl. Woodward 1989:99/Moosmüller 1989:57).<sup>182</sup>

Die Fähigkeit, solche Machtfülle in sich akkumulieren zu können, erlangten fast alle durch ihre Geburt als Nachkommen von Fürsten. Stammbäume (*silsilah*<sup>183</sup>) spielen auch bei allen Heiligenschreinen eine bedeutende Rolle - liefern sie doch den Beweis, dass der jeweilige Heilige tatsächlich jenes hohe Maß an Macht gehabt haben kann, welches ihm heute zugeschrieben wird.<sup>184</sup> Inwieweit *silsilah* auch als Mittel der Machtlegitimation gebraucht werden können, werde ich in Kap. 4.7 herausarbeiten.

Große Herrscher, Asketen und *wali* haben eine gemeinsame Eigenschaft: Sie sind in hohem Maße *alus* und verkörpern das charakterliche Idealbild der Javaner (*budi luhur*). Auf den ersten Blick will es daher gar nicht einleuchten, weshalb zum Beispiel auch berühmte (verstorbene) Prostituierte oder auch Kriminelle auf Java als Heilige verehrt werden. Ein großer Teil dieser Heiligen, die meist nur in ihrer Jugend jenem frevelhaften Tun nachgingen, stehen da als Beispiele für eine grundlegende Wandlung, die nach der Annahme des wahren Glaubens eintrat.<sup>185</sup>

---

<sup>181</sup> Im Unterschied dazu ist in malayischen Manuskripten immer die Rede davon, dass die Konvertanten das islamische Glaubensbekenntnis aussprechen. "There is a clear and significant difference between Malay and Javanese legends, with Islamisation being a major turning point defined by clear outward signs of conversion in the former, but a much less clearly marked transition in the latter." (Ricklefs 1993:11).

<sup>182</sup> Die Tatsache, dass eine Vereinigung von Quellen der verschiedenen Religionen letztlich zu einer größeren Machtfülle führt, ist unter anderem daran sichtbar, dass die Gräber sehr vieler machtvoller Heiliger aus der Übergangsphase vom Hindubuddhismus zum Islam stammen. In der Legende wird dann häufig berichtet, dass der Heilige ursprünglich Hindubuddhist war. Durch die Wundertätigkeit eines islamischen Heiligen wurde der Heilige dann vom Islam bzw. der größeren magischen Potenz dieser Religion überzeugt und konvertierte (vgl. Kap 5.2).

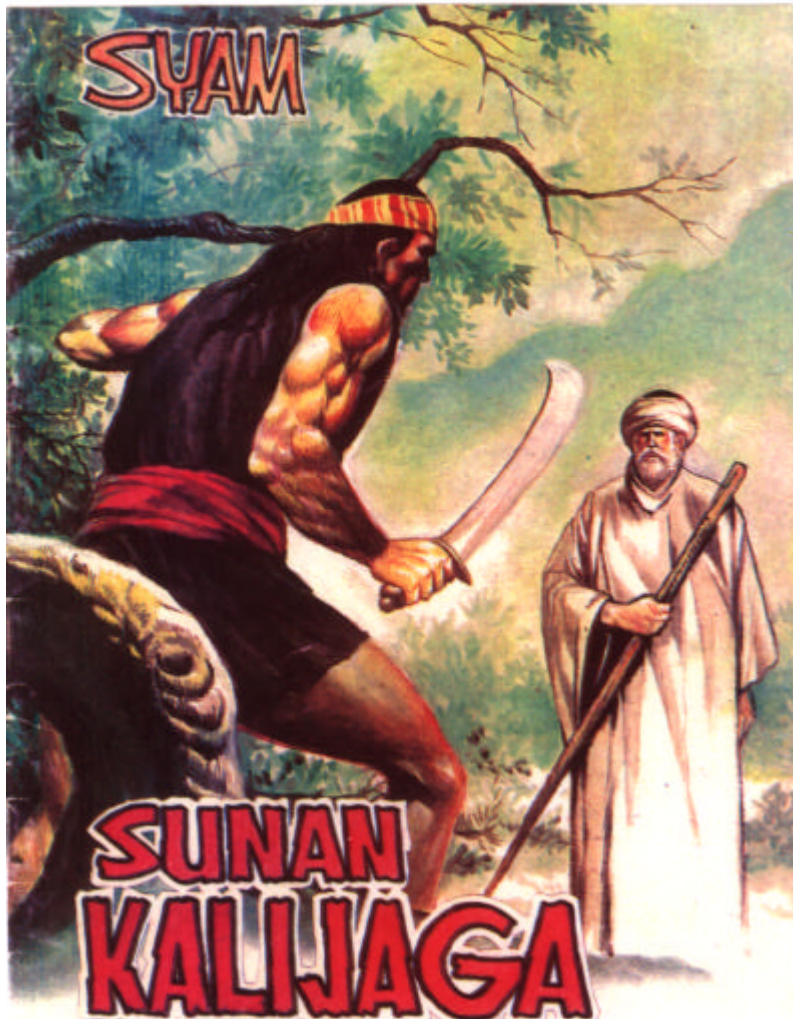
<sup>183</sup> Eine *silsilah* berücksichtigt oftmals nicht nur biologische, sondern auch ideelle Nachkommenschaft. So werden nicht selten Schüler berühmter religiöser Lehrer als ihre Nachkommen aufgeführt (vgl. Kap. 3.1.3).

<sup>184</sup> So schreibt der indonesische Autor Haryono über die beiden Heiligen Mbah Djoego und Imam Soedjono (vgl. Kap. 5.1.1.1) : "Die Genealogie zeigt, dass die beiden schon ein Potential hatten um charismatisch zu werden, nämlich das routinemässige Charisma (*kharisma rutin*), dass sie seit ihrer Geburt mit sich trugen." (Haryono et. al. 1992:34). Häufig werden solche Stammbäume bis zum Propheten Mohammed zurückgeführt.

<sup>185</sup> Zum Beispiel Ki Ageng Pandhanarang, der vor seiner Bekehrung ein geldgieriger Händler gewesen sein soll. Später ging er, nachdem er seinen gesamten Besitz an die Armen gegeben hatte, unter dem Namen Sunan Tembayat als großer religiöser Lehrer (*kya*) in die Überlieferungen ein.

In den übrigen Fällen, so erklärten mir javanische Gesprächspartner, müsse man berücksichtigen, dass diese Personen auf einer moralisch höheren Stufe stünden; d.h. der Sinn ihrer Handlungen erschließt sich für den Normalsterblichen nicht unbedingt durch eine Bewertung nach den sonst üblichen Prinzipien (vgl. Nicholson 1975:127).

So wird zum Beispiel überliefert, dass der berühmte *wali* Sunan Kalijaga, zu einem Zeitpunkt, an dem er schon bekehrt worden war, als Mitglied einer Diebesbande arbeitete - allerdings mit dem Ziel, die Diebe nach dem Erwerb ihres Vertrauens zum rechten Glauben zu bekehren.<sup>186</sup>



**Abb. 8:** Titelseite eines Comics über den Heiligen Sunan Kalijaga. Der Räuber Raden Sahid (Sunan Kalijaga) überfällt den Heiligen Sunan Bonang (Syam 1987).

---

<sup>186</sup> Eine derartige Legende wird auch über den *wali* Sèh Maulana Ishaq erzählt (vgl. Liberty 1317, 1978:6ff).

Berühmte Kriminelle oder sonstige berühmte Gestalten mit vom gewöhnlichen Idealbild abweichender Lebensführung werden als mit großer Macht ausgestattete Individuen gesehen, da sie sonst kaum auf diese Weise über einen längeren Zeitraum erfolgreich leben könnten, ohne von der Gesellschaft in ihre Schranken verwiesen zu werden. Wegen ihrer Machtfülle wird auch bei den meisten vom moralischen Idealbild abweichenden Heiligen eine hohe Herkunft angenommen.

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass sich der Status der Heiligkeit in der javanischen Kultur vor allem aus der besonderen Fähigkeit eines Individuums zur Macht- bzw. Kraftakkumulation herleitet.<sup>187</sup> Diese Macht bzw. Kraft ist in seinem Schrein konzentriert. Aus dieser Tatsache ergibt sich für Javaner, dass es grundsätzlich nicht möglich ist zu dem Heiligen von zu Hause aus zu beten, sondern dass man sich vielmehr zu einem Ort bewegen muss, an dem die Kraft bzw. Macht des Heiligen präsent ist. Aus diesen javanischen Vorstellungen von Heiligkeit ergibt sich auch, dass in der javanischen Kultur keine Begrifflichkeit existiert, die dem abendländisch geprägten Begriff des "Heiligen" entspricht. Die Theorie Turners, nach der es bei der Pilgerschaft um die Erfahrung der tieferen Dimension des "Heiligen" beziehungsweise um eine Begegnung mit dem "Heiligen" geht, die den Pilger in dieser Phase im Sinne eines *rite de passage* umwandelt, muss daher neu überdacht werden. Diese Problematik soll auch in den nächsten Kapiteln verfolgt werden.

---

<sup>187</sup> Dementsprechend verwundert es kaum, dass heute selbst Gräber von (ehemals mächtigen) holländischen Kolonialbeamten in den Gräberkult einbezogen werden (vgl. Misteri 109, 1990:30f).

## 4 PILGERSCHAFT UND HEILIGENKULT AUF JAVA

### 4.1 Glaubensvorstellungen<sup>188</sup> über Heiligenschreine<sup>189</sup>

Wichtige Aufschlüsse über javanische Glaubensvorstellungen hinsichtlich Heiligenschreinen geben vor allem die Begriffe, die für diese Stätten verwendet werden. Die im *kromo inggil* respektvolle Bezeichnung eines Grabes (einer hochstehenden Person) ist *pesarean*, ein von dem Verb *sare* ("schlafen") abgeleitetes Nomen. Danach sind Heiligenschreine ewige Schlafstätten (vgl. Fox 1991:20/Hambali; Suhadi 1994/1995:1f, 29). Bei sehr hochrangigen Personen wird nicht selten auch der Begriff *astana* verwendet, der neben "Grabstätte" auch "Palast" bedeutet.

Wesentlich gebräuchlicher für die Bezeichnung eines Heiligenschreines oder mit einer anderen hochstehenden Person assoziierten Stätte ist jedoch der Begriff *makam*, der beinhaltet, dass es sich um eine heilige Stätte handelt und dessen Konnotation mit "Aufenthaltort" bzw. "Wohnstätte" übersetzbar ist.<sup>190</sup>

Die Begriffe *makam*, *pesarean* und *astana* beinhalten somit alle Hinweise auf eine "lebendige" Anwesenheit des Heiligen. Das bedeutet, dass es möglich ist, dieser Person am Schrein, z.B. durch Träume und Visionen, zu begegnen oder in anderer Weise mit ihr Verbindung aufzunehmen.

Die Begriffe *pesarean*, *makam* und *astana* beinhalten freilich nicht zwingend, dass es sich bei diesen Orten unbedingt um Gräber der verehrten Heiligen handeln muss (vgl. Bruinessen 1994:323 Anm. 37).<sup>191</sup>

Am *makam* von Mbah Demang östlich von Yogyakarta findet man zum Beispiel lediglich ein Buch, einen Speer und einen Krisdolch des Heiligen - aber keine Leiche (vgl.

---

<sup>188</sup> Der Begriff "Glaubensvorstellungen" wurde hier bewusst dem Begriff "religiöse Vorstellungen" vorgezogen. Er wird meiner Ansicht nach besser der emischen Differenzierung zwischen *agama* (Religion) und *kepercayaan* gerecht. Als *kepercayaan* werden auf Java vor allem lokal geprägte mystisch-religiöse Traditionen bezeichnet. Diese Unterscheidung entspricht in etwa der von Redfield vorgenommenen Unterscheidung zwischen "little traditions" und "great traditions" (Redfield 1969).

<sup>189</sup> Bisher hat sich noch keine wissenschaftliche Veröffentlichung eingehender mit diesen Glaubensvorstellungen befasst. Die nachfolgenden Darstellungen sind daher weitgehend Ergebnisse meiner eigenen Feldforschung.

<sup>190</sup> Gräber gewöhnlicher Menschen werden *kuburan* genannt.

<sup>191</sup> Heiligenschreine, die nicht gleichzeitig Gräber sind, gibt es auch in anderen Teilen der islamischen Welt. Einige Beispiele aus Nordwesttunesien gibt Binsbergen (1985:205f). Er kommt dabei zu dem Schluss: "...the material multiplicity of shrines associated with one and the same saint tends to create

Kedaulatan Rakyat vom 9.5.1997). Die Heilige Stätte von Lipura (Kec. Bantul) ist der Ort, an dem Pangeran Senopati seine göttliche Berufung (*wahyu*) erhielt. Das *makam* von Sèh Maulana Maghribi in Parangtritis (vgl. Kap. 5.3) kennzeichnet den Ort, an dem der Heilige einst seine Lehre verbreitete. Am Gunung Permoni bei Wonokromo (Kec. Bantul) befindet sich ein *makam* des Spermas von Sultan Agung. Das Sperma stammt von einem intimen Kontakt mit der Geisterkönigin Ratu Kidul (vgl. Schlehe 1998:171).

Andere Schreine kennzeichnen den Ort, an dem der Heilige zwischenbestattet wurde oder über einen längeren Zeitraum meditierte. Einige jener Persönlichkeiten sollen in der Meditation dabei den Zustand völliger Perfektion erreicht haben - einhergehend mit einer körperlichen und geistigen Loslösung von der Welt (*moksa*).<sup>192</sup> Dies wird etwa von einem *siti wangi* genannten Platz am Schrein von Sultan Agung in Imogiri und von der Verehrungsstätte für Joyoboyo (*pamuksaan Joyoboyo*) in Kediri berichtet.

Die vielen unterschiedlichen Arten von Heiligenschreinen sind somit eher als bevorzugte bzw. zeitweise Aufenthaltsorte der Seelen zu sehen und sind Orte, an denen sich die ererbte oder erworbene Machtfülle des Heiligen manifestiert. Die Heiligen können dem Besucher daher dort z.B. in Form von Träumen oder Visionen begegnen. Unerwartete Begegnungen mit Heiligen führen nicht selten auch zur Entdeckung bislang unbekannter Schreine.<sup>193</sup>

Wiederholt berichteten mir auch an verschiedenen Heiligenschreinen Paranormale (*orang paranormal*) davon, dass das eigentliche Kraftzentrum nicht der Schrein, sondern ein Punkt etwas außerhalb sei. Dies hätten sie mit Hilfe ihrer besonderen Fähigkeiten herausgefunden. Daher würden sie sich vor allem auf diese Orte konzentrieren. Schreine, die keine Gräber der Heiligen sind, aber dennoch Orte ihrer Verehrung darstellen, unterscheiden sich äußerlich normalerweise nicht von Gräbern. Daher bedarf es im allgemeinen einer gezielten Frage nach der Leiche des Heiligen, um herauszufinden, ob es sich um ein Grab handelt oder nicht. *Makam*, die nicht Gräber sind werden meist als *petilasan* (wörtl. "Hinterlassenschaft") bezeichnet.

several more or less autonomous cultic foci, despite the fact that the participants are fully aware that at all these shrines the same saint is venerated." (Binsbergen 1985:207f).

<sup>192</sup> An einigen Orten werden auch Heilige unter ihrem Jugendnamen verehrt. Die dort erzählten Legenden nehmen auf jene Zeit Bezug (z.B. das *makam* von Raden Sahid, dem späteren Sunan Kalijaga in Tumpang Sari bei Boyolali). Ein weiteres *makam* von Raden Sahid erwähnt Nadjib in der Zeitschrift Gatra vom 3.5.1997.

<sup>193</sup> Ich habe den Eindruck, dass gerade in den letzten Jahren die Zahl der auf diese Weise entdeckten Heiligenschreine deutlich zugenommen hat. Beispiele sind etwa das *makam* von Sèh Maulana Maghribi in Ujungnegara (siehe Kap. 5.2.4), das *pamuksaan Joyoboyo* bei Kediri und die Stätte Kembang Lampir bei Panggang (Kab. Wonosari), an dem Panembahan Senopati einst göttliche Berufung (*wahyu*) erhalten haben soll (vgl. Schlehe 1998:191ff). Sehr viele solcher Stätten sollen durch Hamengku Buwono IX. entdeckt worden sein - eine Tatsache die sicherlich seiner Position als spirituellem und politischem Führer zugute kam.

Wiederholt wurde ich darauf hingewiesen, dass ich daher zwischen verschiedenen Arten von *makam* unterscheiden müsse:

1. *kuburan, pesarean*: Mit diesen Begriffen werden Orte bezeichnet, an denen sich der Leichnam des Heiligen befindet.
2. *pesanggerahan*: Dabei handelt es sich um einen ehemals temporären Aufenthaltsort eines Heiligen. Mit diesem Begriff kann zum Beispiel sein Wohnhaus oder der Ort bezeichnet werden, an dem der Heilige bestimmte Wunder vollbrachte.
3. *tempat melarung*: Mit diesem Begriff werden Orte bezeichnet, an denen sich Hinterlassenschaften des Heiligen befinden, z. B. durch ihn erbaute Gebäude oder *pusaka*.
4. *tempat ibadat*: Dieser Begriff bezeichnet den Ort, an dem der Heilige lehrte.
5. *pamuksaan, tempat moksa*: Mit diesen Begriffen werden Orte bezeichnet, an denen der Heilige den Zustand des *moksa* erreichte (s.o.).

In der Praxis wird jedoch nur selten genau zwischen den verschiedenen Arten von *makam* differenziert. Die meisten Pilger sind weitaus eher an der Frage interessiert, wie machtvoll der jeweilige Schrein ist und welche Wünsche an diesem Schrein für gewöhnlich erhört werden. Die historischen oder legendären Ursprünge des Schreines interessieren da deutlich weniger. Allerdings werden Gräber der Heiligen im allgemeinen als kraftvollere Orte erachtet als *petilasan*.

Neben *makam* gibt es noch eine Reihe anderer heiliger Stätten mit natürlichen Besonderheiten, wie z.B. heiße Quellen, Berggipfel, Höhlen oder ein Zusammenfluss zweier Flüsse. An diesen Orten werden Geistwesen verehrt, deren Ursprung meist nur wenig oder gar nicht in Verbindung mit dem Islam gebracht wird. Sie gelten als außerordentlich kraftvolle Orte und werden daher zu Askese und Meditation vor allem von Personen aufgesucht, die über ein hohes Maß an esoterischem Wissen verfügen, das sie befähigt, diesen Mächten gegenüberzutreten. Daher finden sich dort z.B. viele orang *paranormal, kyai, dukun* oder *dalang* ein. Nach Pemberton soll die Pilgerschaft zu solchen Orten heute stark im Rückgang begriffen sein.<sup>194</sup> Immer mehr Personen wendeten sich hingegen menschengemachten Plätzen in Form von Grabsteinen und Mausoleen zu (Pemberton 1994:274,279).

---

<sup>194</sup> Ich verfüge nicht über eine ausreichende Datenbasis, um diese Aussage zu beurteilen. Mir sind diesbezüglich vor allem Orte in der unmittelbaren Umgebung von Parangtritis bekannt. Dort wurden die Stätten in den letzten Jahren jedoch mehr als je zuvor besucht. Diese Tatsache könnte allerdings auch unter anderem auf die zunehmenden Popularität von Parangtritis als Tourismusziel zurückzuführen sein (vgl. Kap. 5.2).

Diese Unterscheidung zwischen natürlichen und menschengemachten Plätzen erscheint mir allerdings etwas künstlich, zumal häufig an heiligen zur Geisterverehrung genutzten "natürlichen" Orten von metaphysisch begabten Menschen auch die Präsenz eines Heiligen "entdeckt" wird, dem dann ein Schrein gewidmet wird. Dies kann dazu führen, dass ein ehemals "natürlicher" Ort zur Verehrung eines Geistwesens durch die Hinzufügung eines Bauwerkes zu einem menschengemachten Ort umdefiniert wird, der der Verehrung eines Heiligen gewidmet ist.<sup>195</sup>

Grundsätzlich ist festzustellen, dass mit der historischen oder legendären Bedeutung des jeweiligen Heiligen auch die Zahl der Schreine steigt, die mit dieser Persönlichkeit in Verbindung gebracht werden.<sup>196</sup> Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Existenz mehrerer Schreine des gleichen Heiligen bedeutet, dass nur einer davon ein Grab ist. So gibt es z.B. von dem auf der Insel Bawean verstorbenen *wali* Sunan Bonang zwei Gräber. Nach seinem Tod, so die Legende, stritten sich seine Schüler um die sterblichen Überreste. Der eine Teil sprach sich für einen Verbleib auf der Insel aus, der andere wollte ihn in Tuban bestatten. Schließlich stahlen seine Schüler aus Tuban nachts die Leiche und brachten sie nach Tuban. Doch durch ein Wunder befanden sich nun an beiden Orten Leichen von Sunan Bonang.

Mbah Soleh, ein Schüler des *wali* Sunan Ampel, zuständig für die Reinigung der Moschee, soll hingegen acht Mal gelebt haben. Neben der Moschee von Ampel befinden sich daher acht Gräber, in denen sich jeweils die Leiche von Mbah Soleh befindet (Departemen Pariwisata, Pos dan Telekomunikasi 1995:24). Von dem islamischen Märtyrer Kyai Jumprit gibt es hingegen drei Gräber an drei verschiedenen Orten. Die Legende besagt, dass Kyai Jumprit einst von seinen Feinden gedreiteilt wurde.<sup>197</sup>

Nicht selten behaupten aber auch mehrere Orte gleichzeitig, das echte Grab des Heiligen zu besitzen. So fand ich zum Beispiel im Verlauf meiner Feldforschung neun Schreine des Heiligen Sèh Maulana Maghribi. An fünf dieser Schreine erklärten mir die *jurukunci*, dass all die anderen Orte nur *petilasan* seien, der von ihnen verwaltete Schrein jedoch das

---

<sup>195</sup> Auf diese Weise kann auch eine vormals nicht explizit islamisch definierte Stätte durch die Hinzufügung islamischer Symbole "islamisiert" werden. Mit dem Prozess der "Islamisierung" javanischer sakraler Stätten haben sich bereits Chambert-Loir und Guillot eingehend beschäftigt (1995a). Sie kommen dabei zu dem Schluss: "On peut affirmer que la majorité des tombes saintes de Java correspondent à un tel transfert de sacralité et que le culte des saints musulmans a été et reste encore l'outil privilégié - sciemment ou non utilisé - d'une islamisation qui se poursuit toujours au détriment de la religion javanaise." (Chambert-Loir; Guillot 1995a:244)./Zu der Thematik von natürlichen und menschengemachten sakralen Stätten vgl. Schlehe 1998:165ff/Pemberton 1994:274, 279.

<sup>196</sup> So existieren allein im Bereich der Sonderregion Yogyakarta schätzungsweise jeweils ein Dutzend *petilasan*, die mit den Heiligen Panembahan Senopati, Sunan Kalijaga oder Sultan Agung in Verbindung gebracht werden.

<sup>197</sup> Das Gleiche gilt für Maling Genthiri, der den Überlieferungen zufolge eine Art javanischer Robin Hood gewesen sein soll. Seine Gräber sind in Kediri zu finden (Liberty 1726, 1990:62f).

echte Grab darstelle.<sup>198</sup> Die zum Teil mit großer Heftigkeit geführten Auseinandersetzungen über die wahre Lage eines Schreines haben ihren Ursprung darin, dass ein Grab gewöhnlich gegenüber einem *petilasan* als bedeutsamerer magisch potenterer Ort eingestuft wird. Zudem wird die Verehrung von *petilasan* von Intellektuellen und reformistischen Muslimen scharf kritisiert (vgl. Kap. 4.8).

Um nun die Glaubensvorstellungen über Heiligenschreine zu verstehen, ist es ferner notwendig, javanische Umgangsformen zu betrachten. Aus javanischer Sicht birgt ja eine direkte Kommunikation mit sehr hochstehenden Menschen die Gefahr, durch unangemessenes Verhalten und Sprachgebrauch die Missgunst seines Gegenüber auf sich zu ziehen. Daher muss im allgemeinen ein Vermittler (*perantara*) eingeschaltet werden (vgl. Kap. 3.3.1). Erlangt man nun die Gunst dieses Vermittlers, so ist der Erfolg der Bemühungen beinahe schon gesichert. Dieses Konzept lässt sich auch auf Glaubensvorstellungen über Heiligenschreine anwenden.

Fragte ich z.B. Pilger, weshalb sie sich mit ihren Wünschen nicht zu Hause über ein Gebet direkt an Gott wendeten, so erhielt ich oft als Antwort einen Analogieschluss: Es sei in etwa so wie bei einem Kind, das von seinem Vater Geld haben wolle. Wenn das Kind sich direkt an den Vater wende, so bestehe die Gefahr, dass dieser erzürne. Die Chance, das Geld zu bekommen, sei dann gering. In einem solchen Fall sei es viel besser, sich erst einmal an die Mutter zu wenden, damit sie bei dem Vater ein gutes Wort einlege. Mit diesem Analogieschluss wird darauf verwiesen, dass Gott eine derartig hohe Position einnimmt, dass es sicherer und damit erfolgversprechender ist, den Kontakt zu ihm über einen Vermittler herzustellen. Dieser Vermittler ist der Heilige, dessen Schrein man besuchen kann, um ihn um Fürsprache bei Gott zu bitten. Dabei ist es von Bedeutung, welchen Heiligen man um Hilfe angeht. Schließlich ist ja das Wohlgefallen des Heiligen an dem Pilger und seinen Zielen entscheidend dafür, inwieweit er sich bei Gott für dessen Sache einsetzt.

So ist etwa der Besuch einer mit einem begnadeten Hofdichter wie Ronggowarsito<sup>199</sup> assoziierten Stätte besonders erfolgversprechend für Journalisten und Literaturstudenten.<sup>200</sup> Prostituierte gehen zum Grab von Putri Kuning, einer Fürstengattin,

---

<sup>198</sup> Ähnliche Uneinigkeit besteht über die wahre Lage des Grabes von Ki Ageng Pandan Arang, dessen wahres Grab sowohl Tembayat, in Bubakan, als auch in Mugas Atas bei Semarang liegen soll. Entsprechendes lässt sich über Ki Juru Mertani sagen, dessen Grab sich unter vier verschiedenen Namen an vier verschiedenen Orten (Solo, Wonotoro, Jatiayu und Karangmojo) befindet (vgl. Tempo vom 29.8.1987/Misteri 136, 1993:39f/Anonymus: Cerita Ki Ageng Pandana Arang o.J./Nadjib 1997/Rinkes 1911c).

<sup>199</sup> Populäre Legenden zum Leben von Ronggowarsito finden sich bei Padidja (1980). Zu seinem Werk vgl. Simuh 1995:181.

<sup>200</sup> Der Schrein von Ronggowarsito liegt im Distrikt Klaten. Er wurde in den 50er Jahren durch den für seine Sprachgewalt bekannten Präsidenten Sukarno ausgebaut. Auch Sukarno verehrte somit einen Heiligen,



die trotz Verbotes nach dem Tod des Fürsten noch einmal heiratete und dafür des Palastes verwiesen wurde.<sup>201</sup> Tabakhändler suchen häufig das Grab der Zigarettenverkäuferin Roro Mendut auf.<sup>202</sup> *Pesindhen*-Sängerinnen<sup>203</sup> gehen zum Grab von Nyai Panjangmas, der ersten *pesinden*-Sängerin. *Dalang* wiederum schenken dem benachbarten Grab des ersten *dalang* (Kyai Panjangmas) mehr Beachtung.<sup>204</sup> Koranschüler aus *pesantren*, die um Erlangung größerer Fähigkeiten in der Koranrezitation nachsuchen, begeben sich an das Grab des islamischen Gelehrten Kyai Moennauwir.<sup>205</sup> Musiker, die im Gamelanspiel besondere Fähigkeiten erlangen wollen, besuchen das Grab von Kyai Tjakarma in Ngutir (Kab. Sukoharjo), der in dieser Kunst außergewöhnlich bewandert gewesen sein soll. Mystiker wiederum, die politische Verbindungen erlangen wollen, begeben sich an das Grab von Pak Jayeng in Kartasura, einem *dukun*, der in Diensten von Präsident Sukarno stand. Soldaten und Kampfsportler suchen schließlich das Grab des berühmten Kriegers Ki Ageng Atasangin auf (Sastrasoewignja 1932:313f/vgl. Pemberton 1994:278f/vgl. Woodward 1989:114).<sup>206</sup>

Nur selten sind aber die speziellen Qualitäten eines Schreines so klar aus der Persönlichkeit und Lebensgeschichte des Heiligen abzuleiten wie bei den oben angeführten Beispielen. Daher scheinen Pilger oft nur ein geringes Interesse an solchen Fragen zu haben.

"When I first began making Thursday-night visits to *kramat* grave sites, I was amazed by how historically uninformed many Javanese Pilgrims were. Leaving the details of their requests in the hands of the mausoleum caretakers, some pilgrims did not even know the name of the entombed spirit. Few had much knowledge about the history of sites (...)." (Pemberton 1994:287).

Das weitgehend geringe Interesse der Pilger an der historischen Persönlichkeit des Heiligen und die Frage, ob ein Ort als machtvoll oder weniger machtvoll eingestuft wird, erklärt sich aber oft auch aus seinen Eigenschaften. Machtvolle Orte lassen sich für Pilger z.B. dadurch erkennen, dass andere Pilger dort mit bestimmten Anliegen Erfolg gehabt haben. Daraus werden dann die speziellen Qualitäten dieses Ortes oft erst ersichtlich.

---

der ihm bzw. seinen Wünschen sehr nahe kam. Der Ausbau des Grabes diene aber wohl auch dazu, bei der Bevölkerung gewisse Assoziationen zwischen ihm und Ronggowarsito zu wecken.

<sup>201</sup> Das Grab befindet sich im Dorf Kertosari (Kec. Wonokerto, Kab. Ponorogo).

<sup>202</sup> Das Grab liegt ca zehn Kilometer östlich von Yogyakarta.

<sup>203</sup> *Pesinden*-Sängerinnen begleiten ein Gamelanorchester, u.a. während einer Schattenspielaufführung.

<sup>204</sup> Der Schrein befindet sich im Komplex der Königsgräber von Imogiri. Ein weiterer Schrein von Nyai Panjangmas befindet sich im Dorf Ngeledheg, Kab. Klaten (vgl. Pemberton 1994:278/Tanaja 1971).

<sup>205</sup> Das Grab befindet sich in Krapyak.

<sup>206</sup> Weitere Beispiele finden sich bei Pemberton 1994:278,281.

Mehrfach traf ich, ebenso wie Pemberton, Pilger, die zwar zum *makam* des einen oder des anderen Heiligen kamen, aber nichts über den betreffenden Heiligen wussten, bzw. sich diesbezüglich teilweise sogar erst nach der Blumenniederlegung (*nyekar*) bei den *juru kunci* oder anderen Pilgern danach erkundigten. Ihnen war lediglich bekannt, dass sich hier der Schrein einer sehr machtvollen Persönlichkeit befinde, die ihnen bei ihren aktuellen Problemen helfen könne. Für sie war somit nicht der Heilige das Ziel der Pilgerschaft, sondern ein beliebiger kraft- bzw. machtvoller Ort.

Dass es dem Pilger nicht unbedingt immer auf die Lebensgeschichte des Heiligen ankommt, wird auch an jenen Heiligenschreinen ersichtlich, bei denen die Identität des Heiligen völlig unbekannt ist.<sup>207</sup> Das beschriebene Konzept des Gott näher stehenden Heiligen ist ebensowenig auf jene Fälle anwendbar, in welchen Pilger an einer mit einem berühmten Kriminellen in Verbindung gebrachten Stätte um einen *thuyul* oder um Unterstützung zum Zwecke der Ausübung Schwarzer Magie nachsuchen.

Hier ist ein anderer Erklärungsweg notwendig. Wie schon an anderer Stelle erwähnt (Kap. 3.4.1), gibt es nach weit verbreiteter Überzeugung Orte, an denen eine große Menge an Macht gespeichert ist und von denen diese Macht ausgestrahlt wird. Heiligenschreine sind solche Orte. Ihre Machtfülle ergibt sich aus der in ihnen gespeicherten Kraft (*kesakten*). Macht ist, wie ich schon geschildert habe, ambivalent. Sie ist eine im Kosmos vorhandene Kraft, die je nach Verwendung für gute und böse Zwecke eingesetzt werden kann. Durch die Nähe zur Kraftquelle können Pilger in den Besitz dieser Kraft gelangen. Dies kann sogar materiell gesehen werden; ist es doch bei den meisten Stätten üblich, Wasser, Erde oder Früchte und Blätter von Bäumen aus der direkten Umgebung des sakralen Ortes mitzunehmen, da darin nutzbare Kraft der machtvollen Persönlichkeit gespeichert ist. Wie schon dargestellt, nehmen Pilger auch Blumen vom Grab des Heiligen mit (*kembang layon*), die dort zuvor von anderen Pilgern dargebracht wurden. Grundsätzlich kann alles aus der unmittelbaren Umgebung eines kraftvollen Ortes diese Kraft aufnehmen.<sup>208</sup>

---

<sup>207</sup> Ein solcher unbekannter Toter wird in dem Dorf Sukorejo (Kab. Grobogan) verehrt. Nach der Legende wurde der junge Tote gefunden, als die Bewohner des Dorfes sich im Wald auf die Suche nach einem seit langem vermissten Rind machten. Bei der Leichenwaschung tauchte das Rind plötzlich wieder auf und umkreiste den Toten. Heute gehen dort vor allem Bauern aus der Umgebung mit Seilen hin, mit denen sie sonst ihre Rinder führen. Die Rinder sollen dadurch besser gedeihen und gesund bleiben. Der Heilige wird *kyai santri* genannt (Liberty 1844, 1995:64f).

Über die wahre Identität des Heiligen Mbah Usap hingegen erwähnt die Zeitschrift Liberty nicht weniger als vier verschiedene Legenden, die sich in wesentlichen Punkten widersprechen (Liberty 1923, 1996:106).

<sup>208</sup> Einige Beispiele: Die Blumen finden zum Teil in Form von Amuletten, aber auch als Zusatz für Wasser (*air kembang*) Anwendung. Mit Hilfe dieses Wassers werden oft Krankenheilungen vorgenommen. Wasser von einer mit dem Heiligen assoziierten Quelle wird häufig auch für Leichenwaschungen verwendet und ebenso wie Erde aus der direkten Umgebung des Schreines in die Felder eingebracht, um deren Fruchtbarkeit zu steigern. Mir ist zudem ein Fall bekannt, in dem der Leiter einer Trancetanzgruppe den Tänzern Erde vom Grab eines Heiligen in das Gesicht reibt, um sie aus der Trance herauszuführen. Früchte von Bäumen aus der Umgebung der Schreine werden meist als Talismane oder in Form von

Kraft zu erlangen, welche prinzipiell für gute wie auch für böse Zwecke verwendet werden kann, ist eigentlich an allen Heiligenschreinen möglich. Wer jedoch die an einem Grab eines *wali* erworbene Kraft für böse Zwecke einsetzt oder auch einen *wali* nur um Kraft zur Ausübung Schwarzer Magie bittet, der kann sich seines gefährlichen Zornes sicher sein. Daher erscheint es sinnvoller, bei Wünschen in Verbindung mit schwarzer Magie, sich an einen Heiligen zu wenden, bei dem man davon ausgehen kann, dass er solchen Anliegen positiver gegenüber steht (vgl. Liberty 1758, 1992:88).<sup>209</sup>

## 4.2 Lage und Erscheinungsbild von Heiligenschreinen<sup>210</sup>

In der Architektur und der Lage von Schreinen finden sich vielfältige Hinweise auf die mit diesen Orten verbundenen Glaubensvorstellungen. Darin werden vielfältige Signale an die Pilger vermittelt: Macht und Status kommen ebenso zum Ausdruck wie Unterteilungen zwischen profanem und sakralem Raum und die Stellung des Schreines innerhalb eines kosmologischen Bezugssystems. Heiligenschreine sind auch Symbole, die die Vergänglichkeit des irdischen Daseins vor Augen führen. Die Schreine können daher als bedeutende religiöse Symbole verstanden werden, die von den Pilgern in ein weiteres Bezugsfeld integriert werden.

Der größte Teil der javanischen Heiligenschreine liegt nicht isoliert, sondern, vor allem, wenn es sich bei den Heiligenschreinen um Gräber handelt, inmitten größerer Friedhofskomplexe, in denen sie den zentralen Punkt bilden (vgl. Chambert-Loir; Guillot 1995a:240).<sup>211</sup> Gräber von Mitstreitern oder Verwandten der Heiligen liegen meist in der unmittelbaren Nähe oder direkt zusammen mit dem Schrein des Heiligen im wichtigsten Bauwerk der Anlage, dem *cungkup*. Durch das *cungkup* werden diese Schreine vor Wettereinflüssen geschützt.<sup>212</sup> Die im *cungkup* befindlichen Schreine sind das primäre

---

Amuletten verwendet. Wird an einem Grab der Grabvorhang ausgewechselt, so wird dieser häufig in kleine Stücke geteilt, die von den Pilgern vorwiegend in Form von Amuletten und Talismanen verwendet werden. Als 1994 einige Holzbalken am Schrein von Sultan Agung ausgewechselt werden mussten, gingen diese in den Besitz der örtlichen *juru kunci* über, die sie seitdem stückchenweise an Pilger gegen kleine Spenden für ähnliche Zwecke verkaufen.

<sup>209</sup> Bei einigen Heiligen weiß man aber auch, dass sie bestimmten Wünschen nicht gewogen sind. So berichtet etwa Pemberton von einem Heiligenschrein, an dem der Geist sich weigert seinen Segen an Regierungsangestellte zu erteilen (Pemberton 1994:296).

<sup>210</sup> Für einige über dieses Kapitel hinausgehende Informationen zur Symbolik architektonischer Details siehe Atmadi; Ismudyanto 1987 und Prijotomo 1992, 1995.

<sup>211</sup> Vor allem bei Schreinen von bekannten Heiligen, die eine bedeutende Rolle in der Islamisierung Javas spielten, finden sich häufig *pesantren* (islamische Internatsschulen bzw. Klöster) in der unmittelbaren Umgebung, deren Angehörige oft die Pflege der Stätte übernehmen.

<sup>212</sup> Dies, so wurde mir wiederholt gesagt, sei das Hauptziel der Erbauung eines *cungkup*.

Ziel der Pilger.<sup>213</sup> Die Gräber von Mitstreitern sind oft ebenfalls Objekte der Verehrung, an denen Blumen dargebracht werden (*nyekar*).

Die Lage der Gräber orientiert sich an einer Nord-Südachse,<sup>214</sup> da nach javanisch-islamischem Brauch die Toten auf der Seite mit Blickrichtung nach Mekka (*kiblat*) bestattet werden.<sup>215</sup> Vor allem bei den größeren und bekannteren Pilgerschaftskomplexen kommt meist noch eine Moschee hinzu, die jedoch nahezu immer eine geringere sakrale Bedeutung als der Heiligschrein besitzt. Grundsätzlich sind es nicht die Bauwerke, denen eine besondere sakrale Bedeutung zukommt: Es ist vielmehr der Ort, an dem sie errichtet wurden, und an dem sich die Schreine befinden.<sup>216</sup>

Daher gilt der gesamte Raum innerhalb eines Komplexes, der einen Heiligschrein enthält, als sakral. Der Pilger bewegt sich dabei vielfach durch eine Serie von ineinander verschachtelten Höfen und Eintrittspforten<sup>217</sup> auf das *cungkup* zu.<sup>218</sup> Die jeweils nächsten Einzelhöfe signalisieren dabei Zonen zunehmender Sakralität.<sup>219</sup> Die zunehmende Sakralität der Höfe ist auch dadurch gekennzeichnet, dass die Gräber von Mitstreitern und unmittelbaren Verwandten bzw. Nachkommen jeweils am nächsten liegen.<sup>220</sup>

---

<sup>213</sup> Die Bezeichnung *cungkup* wird auch gebraucht wenn es sich bei der Heiligenverehrungsstätte nicht um eine Grabstätte handelt. Nach Atmadi und Ismudyanto wurde das Konzept des *cungkup* auf der Basis hinduistischer Tempel entwickelt, in denen Reliquien und andere wichtige Dinge aufbewahrt wurden (Atmadi; Ismudyanto 1987:112).

<sup>214</sup> Hier gibt es jedoch auch Ausnahmen, wie das Grab des Heiligen Mbah Sgomar (Friedhofskomplex Makam Islam Pumpungan in Surabaya), das nach einem Zeitschriftenartikel selbstständig die Richtung änderte. Als man die Ausrichtung schließlich korrigierte, kehrte das Grab wieder in seine alte Position zurück. Schließlich beließ man es dabei. Das Grab entwickelte sich daraufhin zu einem vielbesuchten Pilgerziel (Liberty 1726, 1990),

<sup>215</sup> vgl. Perry 1914:282/ Bis in das zwanzigste Jahrhundert hinein war man in Java weithin der Überzeugung, dass Mekka direkt im Westen liege. Gräber und die Gebetsnische innerhalb der Moscheen (*mihrab*) wurden deshalb dementsprechend ausgerichtet. Später wurde die Richtung jedoch um einige Grade korrigiert. Die Beachtung der Ausrichtung von Gräbern und Moscheen kann deshalb Hinweise auf ihr Alter geben.

<sup>216</sup> Als Ausnahme können hier unter anderem die beiden alten Moscheen von Demak und Kudus gelten, die von den *wali songo* errichtet worden sein sollen.

<sup>217</sup> Diese Eintrittspforten (*pintu gerbang*) orientieren sich meist an hindubuddhistischen Vorbildern von Tempeleingängen wie sie etwa auch in Bali zu finden sind.

<sup>218</sup> Je nach der Bedeutung des Heiligen kann die Zahl der zu durchquerenden Höfe sehr hoch liegen. So müssen etwa beim Besuch des Grabes des *wali* Sunan Gunung Jati insgesamt zehn Höfe durchquert werden.

<sup>219</sup> Atmadi und Ismudyanto erkennen in dieser Art der Gestaltung einen Synkretismus und ziehen Parallelen zu den Konzepten hinduistischer Tempelgestaltung (Atmadi; Ismudyanto 1987:59).

<sup>220</sup> Manchmal, wie beim Grab von Ki Gede Pemanahan im Mausoleumskomplex von Kotagede, spiegelt die Lage des Grabes aber auch das Verhältnis des Heiligen zu anderen Personen wider. Ki Gede Pemanahan hatte sich zu Lebzeiten gegen Senopati erhoben und wurde schließlich nach seinem Tod damit bestraft, dass nur eine Hälfte seines Körpers innerhalb des Innenhofes bestattet wurde. Das Grab zieht sich daher unter einer Mauer durch, auf deren innerer und äußerer Seite sich Kopfsteine befinden.

Ein ähnliches Beispiel findet sich in Imogiri, wo es ein dreigeteiltes Grab gibt, das sich unter den zur Pilgerstätte heraufführenden Treppenstufen befindet. Dort sollen die sterblichen Überreste von Indronoto liegen, der sich Sultan Agung widersetzte. Sein Kopf ist am oberen Teil der Treppe bestattet, der Rumpf in ihrer Mitte und die Beine liegen an ihrem unteren Ende. Einige Pilger und *juru kunci* berichteten mir allerdings, dass dort nicht Indronoto bestattet sei, sondern der während Sultan Agung vernichtend

Mit Hilfe dieser Höfe, so erklärte man mir, werde gehofft, die von dem Schrein ausgehende Kraft so weit einzudämmen, dass sie kontrolliert an die Umwelt abgegeben werden könne. Ohne die Höfe könnte ein Schrein auch leicht seine Segenskraft innerhalb kurzer Zeit einbüßen.

Die zunehmende Sakralität der Höfe zeigt sich zum Beispiel in der Vorschrift ab einem bestimmten Punkt keine Schuhe mehr tragen zu dürfen, oder auch an dem nicht obligatorischen Verhalten von Pilgern an den Pforten (*gapura*) zum nächsten höhersakralen Teil der heiligen Stätte Blumen niederzulegen. Viele knien auch an jeder Pforte nieder und machen eine ehrerbietige Geste (*sembah*). An einigen Stätten ist es auch üblich, vor dem Betreten des zentralen Ortes die gleichen Waschungen (*wudlu*) vorzunehmen, wie sie vor dem islamischen Pflichtgebet (*salat*) vorgeschrieben sind. Treten Pilger nun in das *cungkup* ein, so sind sie oft gezwungen, sich hierfür durch einen extrem kleinen Eingang zu zwängen. Dies, so wurde mir erklärt, solle die Besucher dazu zwingen, sich auch physisch vor dem Heiligen zu erniedrigen.<sup>221</sup>

Ein großer Teil der Heiligenschreine liegt auf landschaftlichen Erhebungen. Dies führt dazu, dass für die Pilger die Hierarchie zwischen den Zonen unterschiedlicher Sakralität auch physisch spürbar wird. Nicht selten sind die zu den Heiligenschreinen heraufführenden Wege äußerst schwierig zu begehen, steil oder auch mehrere hundert Stufen lang. Die zunehmende Höhe kann dabei als ein Indikator für zunehmende Sakralität des Raumes gesehen werden (Atmadi; Ismudiyanto 1987:45).<sup>222</sup>

Die Lage von Heiligenschreinen auf Bergen steht hier in alter javanischer Tradition, spielten doch der Weltberg Meru und die Verehrung von Ahnengeistern, als deren Sitz die Berge galten, eine bedeutende Rolle im vorislamischen Java (vgl. Miskic 1994:187).

fehlgeschlagenen Belagerung Batavias gestorbene holländische Generalgouverneur Jan Pieterzon Coen. Diese Legende und die Tatsache, dass jeder Imogiribesucher auf sein Grab tritt, scheint dazu zu dienen, Sultan Agungs Niederlage nachträglich zu einem Sieg umzumünzen (vgl. Kap. 2.1 und 4.7).

<sup>221</sup> Neben den ineinander verschachtelten Höfen können, so wurde mir verschiedentlich erklärt, auch die kleinen Eingänge als Mittel verstanden werden, das unkontrollierte Ausströmen von dort angesiedelten Kräften zu vermeiden.

<sup>222</sup> Auf Nachfrage wird man immer wieder darauf hingewiesen, dass dies auch Orte seien, bei denen man Himmel und Gott am nächsten sei. Diese Aussagen und die Tatsache, dass sich ein großer Teil der bekannteren Schreine in eher entlegenen Gebieten finden, deutet darauf hin, dass von Pilgern ein struktureller Gegensatz zum alltäglichen Leben gesucht wird.

Preston sieht die schwere Erreichbarkeit vieler Schreine als wichtiges Element des "spirituellen Magnetismus", womit er nichts anderes als die Kraft meint, die Pilger anzieht.

"Some pilgrimage sites attain a high degree of spiritual magnetism because they are difficult to reach due to either intrinsic or extrinsic factors. A shrine located in a precarious place attains some of its spiritual magnetism from *intrinsic* dangers associated with the pilgrimage journey itself. Other shrines impose rigorous *extrinsic* rites of penance for pilgrims to perform as they approach the inner sanctum. In either case the pilgrimage requires sacrifice, an important ingredient for enhancing spiritual magnetism." (Preston 1992:35).

Wie ich noch zeigen werde, trifft diese Aussage auf die javanische Pilgerschaft nur begrenzt zu (vgl. Kap. 4.3; Kap. 4.5; Kap. 6.2).

Chambert-Loir und Guillot stellen die Lage von javanischen Heiligenschreinen in einen Zusammenhang mit (vorislamischen) javanischen Vorstellungen und der javanischen Askesepraxis:

" (...) dans un pays où l'érémisme a toujours joui d'un grand prestige (...) le retrait du monde sur la montagne a longtemps constitué un passage obligé sur le chemin de la sagesse et de la sainteté. Il est donc tout naturel qu'un certain nombre de tombes vénérées se trouvent au sommet (...) de collines isolées (...)." (Chambert-Loir; Guillot 1995a:239).

Die Tatsache, dass sich in unmittelbarer Nähe von etwa einem Viertel der von mir besuchten älteren islamischen Heiligenschreine auch Überreste von vorislamischen Kultstätten fanden, ist ein weiterer Indikator für die Bedeutung der heute islamisch interpretierten Orte im vorislamischen Java.<sup>223</sup>

In der Nähe der Heiligenschreine befindet sich häufig eine kleine offene Halle (*bangsal*) oder ein Pavillon (*pendopo*). Diese Gebäude werden von Pilgern, die für einen längeren Zeitraum an den Heiligenschreinen weilen, vorwiegend als Aufenthalts-, Wohn- und Schlafstätte genutzt.

Sowohl diese Gebäude als auch die *cungkup* sind meist nicht in weibliche und männliche Bereiche unterteilt.<sup>224</sup> Vor allem an den größeren Pilgerschaftskomplexen finden sich auch Moscheen, die sowohl als Orte des Gebets, wie auch als Aufenthalts- und Schlafstätte dienen.

Das gewöhnliche javanische *cungkup* der *kejawan*- Region hat die Form eines javanischen Hauses. Die wesentlichen Kennzeichen eines solchen Hauses sind :

1. Eine Ausrichtung nach Himmelsrichtungen
2. Eine dem Haus vorgelagerte Veranda bzw. ein direkt am Hauseingang befindlicher Raum, der dazu dient, Gäste zu empfangen.
3. Eine Konstruktion mit vier tragenden Säulen (*soko guru*)
4. Ein zentraler Raum (*dalem*), in dem die rituellen Aktivitäten stattfinden. In einem *cungkup* befindet sich an diesem Ort der Heiligenschrein.

---

<sup>223</sup> Beispiele wären hier etwa der Bereich um den Schrein von Ki Ageng Gribig in Jatinom (Kab. Klaten/vgl. Kap. 3.2.4) und der Schrein von Sèh Maulana Maghribi in Parangtritis (vgl. Kap. 3.2.4; Kap. 5.3.2.1; Kap. 5.2.3.2).

<sup>224</sup> Eine solche Unterteilung findet sich deutlich häufiger bei Heiligenschreinen in der *pesisir*-Region.

5. Das durch Pfeiler gestützte Dach.<sup>225</sup>
6. Ein Raum im Zentrum des Hauses, der zum Beten und für rituelle Zwecke genutzt wird (*sentong tengah*). Dort befindet sich in einem *cungkup* der zentrale Schrein.

Vor allem bei wenig besuchten Schreinen findet sich an der Veranda eine hölzerne Schlitztrommel (*kentongan*). Ist der für den Heiligenschrein zuständige *jurukunci* nicht vor Ort, kann er durch das Schlagen der Trommel herbeigerufen werden.<sup>226</sup> Hier oder im Innenbereich hängen zudem häufig die Bilder des Präsidenten, des Vizepräsidenten und das Staatswappen, unter dem sich der Text der indonesischen Staatsphilosophie (*pancasila*) befindet. Der Bereich um den zentralen Schrein ist häufig mit einem Auslageteppich in grüner Farbe - der Farbe des Islam - umgeben.<sup>227</sup> Auf der Veranda ist auch meist der Ort, an dem die *jurukunci* den von den Pilgern mitgebrachten Weihrauch verbrennen und die Wünsche der Pilger an die Heiligen weiterleiten (*tempat suken*). Innerhalb des *cungkup* finden sich häufig noch verschiedene Spenden von Pilgern, die mit ihrer Pilgerschaft Erfolg hatten. Besonders oft findet man Spenden in Form von Kalendern oder Wanduhren. In diesen Spenden spiegelt sich offensichtlich die große Bedeutung der richtigen Terminierung der Pilgerschaft wider. Aber auch ein anderer Erklärungsweg für derartige Gaben erscheint möglich: Spender von Uhren sind zu einem relativ großen Teil Pilger der kantonesisch-chinesischen Minderheit, in deren Sprache die Worte "Uhr" und "sterben", "zur Beerdigung gehen" bzw. "Tod" gleich ausgesprochen werden. Die Uhrenspende wäre somit als eine Verbeugung vor dem im Stadium des Todes befindlichen Menschen zu verstehen.

Fast immer ist der am höchsten sakrale Bereich von einem aufgehängten weißen Tuch<sup>228</sup> (*luwur*) umgeben. Innerhalb dieses Tuches liegen die Bereiche, in denen die Pilger ihre

---

<sup>225</sup> Viele Dächer tragen zudem eine Spitze in Form einer Krone (*mustoko*). Dieses Element kommt vor allem bei *cungkup* vor, die mit den Königshäusern identifiziert werden. Prijotomo weist darauf hin, dass die Elemente des *soko guru* und der *Meru*-Dachform, die auf sakrale Bedeutung eines Gebäudes hinweisen, auch schon in der hindujavanischen Architektur zu finden sind. Diese Elemente finden sich sowohl bei den Moscheen als auch dem *cungkup* (Prijotomo 1992:85). Moeljana (1976, nach Prijotomo 1992:5) geht davon aus, dass sich die Architektur der Moscheen weitgehend an chinesischen Vorbildern orientierte. "Slamet Moeljana (...), suggests that Javanese mosques in their earliest development, were built by the Chinese and, therefore, their form resembled that of the *pagoda*-type." (Prijotomo 1992:5)./Bei Heiligenschreinen wird vor allem die *tajug*-Dachform verwendet. *Bangsai* und *pendopo* tragen hingegen meist ein *joglo*-Dach. Zu den Charakteristika und der Symbolik javanischer Dachformen vgl. Atmadi; Ismudyanto 1987:87f.

<sup>226</sup> Die Trommel kann jedoch auch verwendet werden, um die Bevölkerung bei einer drohenden Gefahr zu warnen.

<sup>227</sup> Dabei handelt es sich, wie mir scheint, um eine neuere Entwicklung. Bei meinem ersten Feldforschungsaufenthalt (1990) sah ich zumindest keinen solchen grünen Auslageteppich. Diese Entwicklung ist vielleicht mit dem zunehmenden Einfluss islamisch-reformistischer Kräfte in Verbindung zu bringen. Indem Schreine so zu islamischen Kultorten gestempelt werden, grenzt man sich von dem durch diese Gruppen kritisierten Kult um Stätten ab, die vornehmlich mit dem *kejawan*-Mystizismus in Verbindung gebracht werden, und baut der Kritik dieser Gruppen vor (vgl. Kap. 4.8).

<sup>228</sup> Weiß ist in der javanischen Kultur die Farbe der Trauer und der Heiligkeit (Koentjaraningrat 1985:436).

Blumen darbringen.<sup>229</sup> Häufig sind diese Bereiche noch zusätzlich durch einen verschiebbaren Raumteiler (*krobongan*) von dem restlichen Raum abgetrennt. In den meisten Fällen liegt hier ein 1-2 Meter langes terrassenförmig aufgerichtetes Grab mit je einem Kopfstein (*kijing*) an der nördlichen und südlichen Seite.<sup>230</sup> Ist die verehrte Persönlichkeit männlichen Geschlechts, so laufen die Kopfsteine meist spitz nach oben zu. Bei Frauen laufen sie häufig nach oben eher rund zu (vgl. Soehardi 1993:249). Etwa ein Drittel der Grabsteine trägt Inschriften in lateinischer Schrift mit den Namen der Heiligen. Eher selten finden sich arabische oder javanische Inschriften.<sup>231</sup> Viele Heiligenschreine weisen zudem einige Kennzeichen auf, die Assoziationen mit der Kaaba in Mekka wecken. Dies manifestiert sich u.a. in drei Merkmalen:

1. Ist eine Moschee in der Zone um den Heiligenschrein vorhanden, so ist diese oft geographisch so angeordnet, dass der Heiligenschrein in der Betrichtung (*kiblat*) des in der Moschee befindlichen Gläubigen liegt (z.B. am Gunung Kawi, Kap. 5.1.5.1). In dieser Anordnung zeigt sich im übrigen auch die höhere Bedeutung des Schreines gegenüber der Moschee.<sup>232</sup>
2. Bei vielen Heiligenschreinen sind Pilger davon überzeugt, dass es für den Erfolg der Pilgerschaft von großem Nutzen ist, den Heiligenschrein gegen den Uhrzeigersinn zu umkreisen.<sup>233</sup>
3. Einige *cungkup* erinnern auch von ihrer Bauweise her an die Kaaba. Das gilt insbesondere für den im Inneren befindlichen Schrein, der entweder von einem würfelförmig aufgespannten Tuch umhängt ist, oder inmitten eines würfelförmigen Innenraumes liegt.<sup>234</sup>

---

<sup>229</sup> Bei einigen mit Herrscherfiguren identifizierten Makam wird dieser Bereich als *prabayeksa* bezeichnet. Mit *prabayeksa* wird im Kraton jener Bereich bezeichnet, in dem die machtvollsten *pusaka* untergebracht sind.

<sup>230</sup> Bei einigen besonders bedeutsamen Heiligen sind die Gräber deutlich länger (vgl. Fox 1991:38).

<sup>231</sup> Grabsteine finden sich auch, wenn es sich bei den Heiligenschreinen nicht um Gräber handelt. In solchen Fällen wird durch den Grabstein lediglich die Heiligkeit des Ortes betont. Es verhüllt zudem die Natur des Ortes, womit man der von großen gesellschaftlichen Kreisen geübten harten Kritik an der Verehrung von *petilasan* vorgibt.

<sup>232</sup> Diese räumliche Anordnung lässt sich nach Prijotomo auf vorislamische Ursprünge zurückführen. So war auch in hindubuddhistischen Tempeln die Betrichtung auf die Orte ausgerichtet, die mit den Ahnen identifiziert wurden (Prijotomo 1992:85).

<sup>233</sup> Eine Umkreisung im Uhrzeigersinn wird hingegen selten praktiziert, da man dadurch leicht in den Verdacht gerät, um Kräfte zur Ausübung Schwarzer Magie nachzusuchen. (vgl. Kap. 5.1.5.1)

<sup>234</sup> Zum Beispiel die Schreine von Sultan Agung (vgl. Kap. 4.7), sowie die in Wonobodro befindlichen Schreine Sèh Maulana Maghribi und Sunan Kudus (vgl. Kap. 5.2.4) und Sunan Tembayat (Kec. Bayat/vgl. Adrisijanti et. al. 1974).



Tendenziell sind diese Kennzeichen eher bei Schreinen von Heiligen zu finden, denen nach den oralen und schriftlichen javanischen Traditionen eine bedeutende Rolle in der Verbreitung des Islam auf Java zukam.

Weiter gibt es Heiligenschreine, die für so heilig empfunden werden, dass sieben Pilgerschaften dorthin die Pilgerfahrt nach Mekka (*hajj*) ersetzen können.<sup>235</sup>

Fast alle Heiligenschreine, die ich besuchte, hatten in unmittelbarer Nähe auch eine oder mehrere Stellen, denen eine besondere Kraft nachgesagt wurde. Diese Kraft stand dann meist in unmittelbarem Zusammenhang mit den Heiligenlegenden.

"Virtually all tombs must have a source of water associated with them."<sup>236</sup> Often this water comes from a spring that is believed to have been miraculously discovered by the tomb personage or perhaps appeared when the tomb was erected.<sup>237</sup> (...). In some the water appears to flow out from the tomb itself. Water is needed for ritual ablution." (Fox 1991:20).

Meist wurden diese Quellen nach einer längeren Phase asketischer Meditation durch die Heiligen gefunden. Vielfach finden sich auch mehrere Quellen, die in Verbindung mit der verehrten Persönlichkeit stehen. Pilger reinigen sich dann häufig an einigen oder auch an allen diesen Quellen, denen besondere Kräfte nachgesagt werden. Als ein wichtiger Beweis für diese wundersamen Kräfte wird meist angeführt, dass diese Quelle nie ausgetrocknet sei.

Häufig finden sich dort auch Bäume mit besonderer Kraft.<sup>238</sup> Diese Kraft rührt meist daher, dass der Heilige an diesem Ort einen Stab in den Boden rammte.<sup>239</sup> Es wird dann oft davon berichtet, dass dieser Stab durch die Macht des Heiligen Wurzeln und Blätter entwickelte. Bisweilen wird der Ursprung ganzer Wälder auf solche Ereignisse zurückgeführt.<sup>240</sup> Den Bäumen werden dabei oftmals botanische Besonderheiten

---

<sup>235</sup> Dies wird z.B. über die königlichen Gräber von Imogiri und das Grab von Sunan Kalijaga in Kadilangu gesagt. Das Gleiche gilt für die Moschee von Demak, die von den wali songo erbaut worden sein soll (vgl. Graaf 1977:4).

<sup>236</sup> Chambert-Loir und Guillot sehen besonders bezüglich der Lage dieser Quellen bzw. Brunnen eine Verbindung mit älteren Traditionen: "Ce schéma qui n'est pas sans rappeler le mont Méru et l'*amertha* (élixir d'immortalité) de la civilisation indienne, laisse penser qu'il correspond à une tradition antérieure à l'islam." (Chambert-Loir; Guillot 1995a:239).

<sup>237</sup> Fox hat offensichtlich nicht erkannt, dass es neben den Heiligengräbern auch Heiligenschreine gibt, welche keine Gräber sind.

<sup>238</sup> Geht man durch javanische Dörfer, so kann man dort mit einiger Sicherheit sakrale Orte daran erkennen, dass sich dort außergewöhnlich große Bäume (insbesondere Banyanbäume) befinden. Sie gelten häufig als der Sitz von Geistern bzw. des dörflichen Schutzgeistes.

<sup>239</sup> Auf diese Art sollen auch viele Quellen entstanden sein. An dem Ort, an dem der Heilige seinen Stab in den Boden rammte, sprudelte dann eine Quelle.

<sup>240</sup> zu heiligen Bäumen und Wäldern auf Java vgl. Boomgard 1991

zugesprochen.<sup>241</sup> Vielfach sind es zum Beispiel Baumarten, die sonst in der weiteren Umgebung nicht vorkommen. Blätter, Früchte und das Holz dieser Bäume gelten als kraftgeladen und werden von den Pilgern häufig in Form von Glücksbringern und Amuletten verwendet.

Die Nutzung des Holzes ist meist nur den Einheimischen vorbehalten. Seine Nutzung durch Auswärtige kann hingegen leicht den Zorn des Heiligen hervorrufen.<sup>242</sup>

In den letzten Jahren wurden viele der Heiligenverehrungsstätten in großem Stil ausgebaut. Auf die Gründe für diese baulichen Aktivitäten werde ich noch in Kapitel 4.7 eingehen.

### 4.3 Verhaltensnormen an Heiligenschreinen

In einem Aufsatz beschreibt Geertz die Atmosphäre am Schrein von Joyoboyo<sup>243</sup> (Kab. Kediri) wie folgt:

"Despite its rather desultory air and lack of firm dramatic form (men and women coming and going, wandering about here, praying there, meditating alone, sitting about in small groups quietly conversing, sleeping, bathing, eating snacks bought from one or another of the temporary food stands about, straggling up toward the ruins to make a *sembah* and leave an offering- a pattern without climax, certainly without collective climax, or even clear direction) this sort of performance has a power of its own, if only because of the demographic scale of it: the Javanese crowd at worship. There is something impressive about a great lot of people doing the same sort of thing even, or perhaps in this sort of setting, because, they are doing it in an offhand, excursionary way, unpressing, uncoordinate, and uncolliding." (Geertz 1990:91).

Das Zitat macht deutlich, dass es bei der Pilgerschaft zu Heiligenschreinen kaum Verhaltensmuster gibt, denen alle Pilger folgen. Vielmehr stellt die Pilgerschaft eine hochgradig individuelle und private Angelegenheit dar, deren Ziele für jeden Pilger unterschiedlich sind. So richtet sich etwa die Art der Askese (*semedi/tirakat/tapa*) primär nach den Bedürfnissen und persönlichen Fähigkeiten der Pilger. Auch die Auswahl des Zeitpunktes geschieht individuell. Zwar gibt es gewisse allgemein bekannte Regeln bezüglich der Wahl des Zeitpunktes; inwieweit Pilger ihnen jedoch folgen oder nicht, ist ihre Privatsache und richtet sich zum Teil nach den damit verfolgten Zielen (vgl. Kap. 4.6).

---

<sup>241</sup> Siehe hierzu Kap. 5.1.5.1; Kap. 5.2.3.1; Kap. 5.3.1.2 und Kap. 5.3.2.1

<sup>242</sup> Siehe hierzu das Fallbeispiel des *makam* von Sèh Maulana Maghribi in Parangtritis.

<sup>243</sup> Zu Joyoboyo vgl. Koentjaraningrat 1985:335f, 432 Anm. 50/Magnis-Suseno 1981:25 zur Verehrung seines Schreines vgl. Sukamto 1993.

Die Wahl des Schreines richtet sich ebenfalls nach individuellen Präferenzen. Dabei sind es selten Schreine in unmittelbarer Nähe des Wohnortes:

"(...) Central Javanese most often travel to sites outside their own neighborhoods or villages, for the source of supernatural blessings customarily lies elsewhere, far from everyday life." (Pemberton 1994:269).

Somit liegt, mit der Terminologie Turners gesprochen, für die meisten Pilger das Ziel der Pilgerschaft in einer Erfahrung von Liminalität. Diese Erfahrung ist, nach Turner, verbunden mit einer Überschreitung der Grenzen des gewohnten Lebens und einer Befreiung von der alltäglichen Moralität. So verwundert es nicht, dass mir eine Reihe von (männlichen) Pilgern deutlich zu verstehen gaben, dass sie das nächtlichen Zusammensein von Männern und Frauen am Heiligenschrein auch für die Partnersuche als geeignet ansehen. Etwaige intime Kontakte könnten dann ja außerhalb des Schreinbereiches vollzogen werden. Bei einer derartigen Erwartungshaltung eines Teiles der Pilger verwundert es denn nicht, dass bei vielen Pilgerzielen in der unmittelbaren Umgebung auch Prostituierte ihre Dienste anbieten (vgl. Turner 1974:309). Insgesamt nimmt jedoch auch in diesem Fall gewöhnlich nur ein kleiner Teil der männlichen Pilger solche Dienste in Anspruch.<sup>244</sup>

Individuell verschieden ist auch das rituelle Verhalten während des Schreinbesuches. So lehnen etwa reformistisch orientierte Muslime vielfach Teile der Pilgerschaft, wie das Darbringen von Weihrauch und Blumen (*nyekar*), ab und begeben sich direkt an den Schrein, um dort einige Koranverse<sup>245</sup> und Gebete für den Toten zu rezitieren.<sup>246</sup> Dabei ist es ohne weiteres möglich, den *juru kunci* zu umgehen, wenngleich gewöhnlich seine Hilfe in Anspruch genommen wird. Überhaupt ist der Einfluss von regulierenden Institutionen auf die Pilgerschaft eher gering (Schlehe 1998:184).

Grundsätzlich geht es jedoch bei der Pilgerschaft vor allem um die persönliche Kontaktaufnahme und Zwiesprache mit dem Heiligen.

Die mit dieser Zwiesprache verfolgten Ziele reflektieren fast immer eher persönliche Interessen als Gruppeninteressen (vgl. Schlehe 1998:185/vgl. Pemberton 1994:269).

Um die Kontaktaufnahme so erfolgversprechend wie möglich zu machen, gibt es zwei Grundregeln:

---

<sup>244</sup> Der Fall liegt freilich anders, wenn Sexualkontakt schon von vornherein als ein Teil der Pilgerschaft gilt, wie im Fallbeispiel von Gunung Kemukus.

<sup>245</sup> Rezitiert werden vor allem die Eröffnungssure des Koran und die sechsunddreißigste Sure (*Ya Sin*). Diese oft als das "Herz des Koran" bezeichnete Koransure wird von gläubigen Muslimen oft Sterbenden vorgelesen.

1. Pilger haben sich so respektvoll zu verhalten, wie sie es tun würden, wenn sie dem Heiligen leibhaftig gegenüberstünden.
2. Alles, was den sakralen Charakter der Stätte beeinträchtigen könnte, hat zu unterbleiben. Dies ergibt sich allerdings zum Teil schon aus der ersten Grundregel.

Die erste Grundregel gilt vor allem für die Kleidung. So ist es zum Beispiel an den königlichen Gräbern von Imogiri Pflicht, eine höfischen Erfordernissen entsprechende Kleidung zu tragen. Am Grab von Sukarno (vgl. Kap. 4.7.1) gibt es wieder andere Kleidungserfordernisse. Wer immer eine staatliche Uniform besitzt, wird sie dort tragen: Staatsangestellte erscheinen in ihren Dienstuniformen, Veteranen des indonesischen Unabhängigkeitskampfes in Armeeuniformen und Kinder in Schuluniformen. An anderen Orten gilt es hingegen als völlig ausreichend, Alltagskleidung anzulegen.

Niemand sollte zudem dem Heiligen unvorbereitet gegenüberreten. Der Pilgerschaft sollte daher idealerweise eine gewisse Phase der Askese und Meditation vorangehen. Vor Betreten des Schreinbereiches vollziehen zudem viele Pilger rituelle Reinigungen. Diese Reinigungen werden häufig mit Wasser vorgenommen, das aus einer Quelle in unmittelbarer Nähe des Schreines entnommen wird. Dieses Wasser, gesegnet durch die von dem sakralen Ort ausstrahlende Kraft des Heiligen, wird häufig mit *kembang telon* versetzt und zu rituellen Reinigungen verwendet. Diese werden *mandi kembang* genannt. Viele Pilger ziehen sich auch neue saubere Kleidung an oder halten *slametan* ab. Dadurch können sie dem Heiligen in innerlich und äußerlich gereinigter Form (*bersih lahir batin*) gegenüberreten. In gewissem Maße markieren diese Reinigungen im Sinne Turners den Eintritt in die liminale Phase der Pilgerschaft (vgl. Soehardi 1993:183).

Die Art des von den Pilgern am Schrein an den Tag gelegten rituellen Verhaltens ist stark von der Person des Heiligen abhängig. Während etwa Koranrezitationen und vor allem das *dhikr* an den Gräbern jener Heiligen, die mit der Verbreitung des Islam auf Java assoziiert werden, eine große Bedeutung haben, spielen sie an den Schreinen vieler javanischer Volkshelden kaum eine Rolle (vgl. Rinkes 1910:559/vgl. Woodward 1989:117f).<sup>247</sup>

Grundsätzlich gilt Schweigen an heiligen Orten, an denen es um Kontaktaufnahme mit dem Heiligen geht, als angemessener als Reden.

"Dennoch gibt es keine Redeverbote, wie auch generell wenig verbindliche Regeln existieren. Opfer bringen, beten, meditieren, Bitten stellen, danken, das sind die Grundmuster eines Besuches einer heiligen Stätte." (Schlehe 1998:185).

---

<sup>246</sup> Anleitungen dafür, wie "gute Muslime" sich im Rahmen einer Pilgerschaft zu verhalten haben, finden sich zum Teil in besonderen Ratgebern, die an Straßenbuchständen verkauft werden. Siehe z.B. Labib 1992 und Asnawi 1966.

<sup>247</sup> Zwischen diesen Gruppen gibt es natürlich viele Überschneidungspunkte.

Respektloses Verhalten wie urinieren, fluchen, grobe Witze erzählen oder betrunken zu sein, hat im allgemeinen an Heiligenschreinen zu unterbleiben. Als respektloses und der Sakralität der Stätte nicht angemessenes Verhalten wird meist auch fotografieren<sup>248</sup> und die Inbetriebnahme von Tonwiedergabegeräten gewertet. Menstruierende Frauen sollten von dem Besuch eines Heiligenschreines absehen.<sup>249</sup>

Als besonders schwerwiegende Verhaltensverstöße werden Zerstörungen und selbstständig vorgenommene Veränderungen im Schreinbereich gewertet.<sup>250</sup> Für solche Veränderungen ist es notwendig, den Heiligen zuvor um sein Einverständnis zu bitten. Das kann etwa in Form einer Blumendarbringung und eines *slametan* geschehen. Bei entscheidenden Veränderungen wird zudem oft ein Geistermedium hinzugezogen. Verhaltensverstöße werden durch den Heiligen dadurch geahndet, dass er seine Hilfe verweigert oder etwa durch Misserfolge, Unfälle und Krankheit direkt straft.<sup>251</sup> Die Strafe ist besonders schwer bei mutwilligen Zerstörungen am Schrein.<sup>252</sup>

In vielen Fällen sprechen Pilger an den Schreinen der Heiligen Gelübde (*kaul*) aus. Durch ein solches Gelübde, so die Überzeugung vieler Pilger, soll die Chance auf Gewährung von Segen durch den Heiligen steigen. Das Ablegen eines Gelübdes geschieht meist in der Form, dass die Pilger versprechen, bei Eintritt eines bestimmten Ereignisses erneut die Pilgerschaft anzutreten. Dabei wird dann häufig ein *slametan* veranstaltet. In anderen Fällen spenden Pilger z.B. Uhren oder Teppiche für den Heiligenschrein oder finanzieren dessen Ausbau.

Ein ausgesprochenes Gelübde zu vergessen, ist nach der Überzeugung aller Pilger, mit denen ich sprach, ein unverzeihliches Verhalten. In Gefahr, das Gelübde zu vergessen, gerät man aber schon allein dadurch, dass man Gelübde weder aufschreiben noch

---

<sup>248</sup> Würde man dennoch ohne Erlaubnis des *juru kunci* fotografieren, so wurde mir oft erzählt, würden die Bilder aber ohnehin durch die Kraft des Heiligen nichts werden.

<sup>249</sup> Frauen, die dennoch in diesem Zustand der "Unreinheit" heilige Orte betreten, drohen dabei unter Umständen große Gefahren. So wird zum Beispiel von einigen Orten erzählt, dass bei menstruierenden Frauen, die diese Stätten aufsuchen, die Menstruationsblutung nicht mehr aufhört oder sie auf Dauer unfruchtbar werden (vgl. Misteri 164, 1995:34/vgl. Liberty 1825, 1994:67).

<sup>250</sup> Zu den selbstständig vorgenommenen Veränderungen im Schreinbereich zählt auch die an vielen Schreinen jedes Jahr vorgenommene Auswechslung des Grabvorhanges. Der Auswechslung muss daher eine Blumendarbringung und ein *slametan* vorangehen. Zu den besonders schwerwiegenden Verstößen zählen Diebstähle von Objekten aus dem Schreinbereich. Die Diebe werden dann nicht selten von schweren Krankheiten heimgesucht und bringen daher das Diebesgut wieder an seinen alten Platz zurück.

<sup>251</sup> Immer wieder findet man in indonesischen Zeitungen und Zeitschriften Berichte von Fällen, in denen die Zerstörungen heiliger Stätten schlimme Folgen hatten. So berichtet etwa die Zeitschrift Liberty von der (versehentlichen) Zerstörung eines *punden* im Dorf Ngantru (Kab. Malang). Die Dorfbewohner nahmen davon zunächst nichts wahr, bis eines Tages Geister in Form von Fremden auftauchten und sich darüber beschwerten. Nach der Zerstörung starben im Dorf innerhalb von nur 15 Tagen sieben Menschen an unterschiedlichen Ursachen. Das Distriktparlament setzte schließlich eine Untersuchungskommission für diesen Vorgang ein (Liberty 1869, 1995:14ff). Weitere Fälle finden sich in Minggu Pagi 3/1996 und Pemberton 1994:295f.

<sup>252</sup> Verhaltensverstöße werden auch durch die *juru kunci* mit Verweisen bestraft.

anderen von ihnen erzählen darf. Fast ebenso schlimm ist es, wenn man z.B. ein die Abhaltung eines *slametan* beinhaltendes Gelübde ablegt, doch später aus ökonomischen Gründen nicht fähig ist, dieses Gelübde einzulösen. Nach allgemeiner Überzeugung ist es in diesen Fällen weitaus besser, erst gar kein Gelübde auszusprechen.

Wer ein Gelübde vergisst, die von dem Heiligen erteilte Hilfe nicht klar als solche wahrnimmt oder sich nicht als fähig erweist, Gelübde einzuhalten, wird schon bald erste warnende Ermahnungen vom Heiligen bekommen. Die ersten Ermahnungen sind hier meist noch von leichter Natur; zum Beispiel in Form von sich fortwährend wiederholenden schlechten Träumen. Wenn solche Zeichen jedoch nicht beachtet und die Gelübde nicht umgehend erfüllt werden, folgen offensichtlichere Zeichen, wie etwa ein häufiges Hochschrecken aus dem Schlaf, nicht heilbares Fieber oder Ratten und Schlangen, die plötzlich im Haus auftauchen.

Wenn solch warnende Signale immer noch nicht beachtet und die Gelübde nicht erfüllt werden, so werden nach allgemeiner Überzeugung weitaus schlimmere Erscheinungen, wie das Abbrennen des eigenen Hauses oder schwerwiegende Unfälle auftreten. Viele Pilger scheuen daher das Aussprechen eines Gelübdes.

Außer Gelübden legen Pilger an einigen Orten auch Eide ab, über deren Einhaltung der Heilige wacht. An anderen Orten wiederum werden durch Trinken von Wasser einer mit dem Heiligen assoziierten Quelle auch Gottesurteile vollzogen. Erkrankt jene Person daraufhin, so wird die Krankheit als eine Strafe des Heiligen und als ein Beweis der Schuld gesehen (vgl. Liberty 1752,1991:8).

In jedem Fall besteht jedoch für die Pilger immer die Gefahr, sich durch Verhaltensverstöße den Unmut des Heiligen einzuhandeln. Dies geschieht meist unabsichtlich. Daher scheuen nicht wenige Javaner auch die Pilgerschaft oder legen die Lösung ihrer Probleme lieber in die Hände von metaphysisch begabten Menschen (*wong tua/orang paranormal/dukun*).

Häufig wenden Pilger auch Askesepraktiken an, für welche der Heilige bekannt war oder vollziehen imitierend dessen Handlungen. Solche Praktiken gelten meist als besonders erfolgversprechend. Dem Heiligen wird dadurch eine Freude bereitet. Daher ist er eher bereit, seinen Segen zu erteilen, bzw. sich bei Gott für die Sache des Pilgers einzusetzen. An einigen Orten gelten daher besonders Schlafentzug, Fasten, das Rauchen bestimmter Zigarettensorten, Essen oder, wie ich am Beispiel Gunung Kemukus noch darstellen werde, der Vollzug von Geschlechtsverkehr in der Umgebung des Schreines als der

Erreichung des angestrebten Zieles förderlich.<sup>253</sup> Die Beachtung derartiger Verhaltensnormen, verbunden mit einer Darbringung von Blumen (*nyekar*), wird von einigen Besuchern der Schreine sogar als notwendige Vorbedingung für die Erteilung von Segen gesehen.

An einigen heiligen Orten gibt es zudem einzelne nur für jenen Ort gültige Verbote, deren Nichtbeachtung den Unmut des Heiligen bzw. des dort herrschenden Geistwesens hervorrufen kann. Das gilt z.B. bei einer Pilgerschaft zum Gunung Lawu für das Tragen bestimmter Batikmuster, in Parangtritis für das Tragen der Farbe Grün und an der Sendang Kawarasan (Kec. Ungaran) für das Tragen von Schmuck.

Im allgemeinen gibt es jedoch keine Vorbehalte gegen den Besuch eines Heiligenschreines durch Personen, die sich zu einer anderen Religionsform bekennen als der Heilige.<sup>254</sup> Grundsätzlich ist es zudem auch allen Besuchern erlaubt, an Heiligenschreinen nach der Art ihrer Religion zu beten, da, wie man in Java sagt, schließlich alle Religionen gleich sind und auf das gleiche Ziel zusteuern (*agama kabèh pada wae*).<sup>255</sup>

Da Kinder sich eher unvorsichtig verhalten und somit gegen bestimmte Regeln verstoßen könnten, sollte, so die Ansicht vieler Pilger, auf ihre Mitnahme bei der Pilgerschaft abgesehen werden. Dies ist jedoch nicht das einzige gegen eine Teilnahme von Kindern sprechende Argument, da gesagt wird, dass von einem Heiligenschrein eine derartig hohe Kraftausstrahlung ausgehe, dass die noch schwach ausgebildete kindliche Seele dabei ernstlichen Schaden nehmen könnte. Das gleiche gilt auch für Menschen mit schwacher spiritueller Potenz, die nicht die Stärke haben, den an einem solchen Ort wirkenden Kräften gegenüberzutreten. Die Leiter vieler *kebatinan*-Gruppen verbieten daher ihren Schülern die Pilgerschaft zu bestimmten Schreinen, die von ihnen als zu kraftvoll erachtet werden.<sup>256</sup>

---

<sup>253</sup> Schlafentzug gilt zum Beispiel besonders am *makam* von Sèh Maulana Maghribi (Kap. 5.2) als förderlich. Das Rauchen von Kretek-Zigaretten hingegen soll die Chance auf Segenserteilung am Grab von Roro Mendut (10 km östlich von Yogyakarta) verbessern. Ferner war der Vollzug von ehebrecherischem Geschlechtsverkehr, zur Verbesserung der Chancen auf Erteilung von Segen, an diesem Ort noch bis vor einigen Jahren üblich, wurde dann jedoch unterbunden (vgl. Atmojo; Sukarto o.J.:97/Soekiman 1978:139). Wer viel isst, kann hingegen am *makam* von Sèh Bela Belu auf eine Erfüllung seiner Wünsche hoffen (vgl. Kap. 5.2).

<sup>254</sup> Viele Muslime gehen freilich davon aus, dass christliche Pilger an Gräbern islamischer Heiliger nicht auf die Gewährung von Segen hoffen können.

<sup>255</sup> An nur einem einzigen Heiligenschrein, dem Schrein des *wali* Sunan Ampel in Gresik, wurde mir als Christ kein Zugang gewährt. Man erklärte mir dort, dass sich der Heilige durch christliche Gebete gestört fühle. Der Schrein von Sunan Ampel liegt in einem Stadtteil mit einem hohen Anteil von Einwohnern arabischer Abstammung (*kampung arab*). Siehe zu diesem Schrein Jonge 1991:83ff.

<sup>256</sup> An verschiedenen besonders wichtigen Schreinen dürfen nur Nachkommen, Angehörige oder besonders wichtige Personen den Innenraum des Schreines betreten. An solchen Gräbern (wie z.B. Königsgräbern) gibt es auch häufig beschränkte Einlasszeiten. Je bedeutender die Orte sind und je mehr sie mit Herrschaft assoziiert werden, desto eher sind die Einlasszeiten beschränkt. Während die

Aufgrund der Kraftausstrahlung eines Schreines versuchen Pilger, ihm meist so nahe wie möglich zu bleiben. Viele schlafen daher auch direkt an der Mauer des Schreines, um möglichst viel dieser Kraft zu aufzunehmen.<sup>257</sup>

Viele Heiligenschreine werden zudem durch die Pilger in der Mitte der Nacht mehrmals gegen den Uhrzeigersinn umrundet, wobei vielfach Gebete gesprochen werden (*sembahyang puter/pradaksina*).<sup>258</sup>

Grundsätzlich gilt ein längerer Aufenthalt, als für die Erreichung eines großen Zieles angemessen. An einigen Orten ist es jedoch verboten, sich länger als drei oder vier Tage aufzuhalten.<sup>259</sup> Pilger, die länger als eine Nacht bleiben, müssen zudem fast überall ihre Identität gegenüber den verwaltenden Institutionen preisgeben. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass ein langer Aufenthalt an einer kraftvollen Stätte von vielen als Voraussetzung dafür gesehen wird, genügend Kraft für die Ausübung Schwarzer Magie zu erlangen oder in den Besitz eines *thuyul* zu kommen. Pilger, die sich besonders lange an einer Stätte aufhalten, werden schnell solcher Absichten verdächtigt.<sup>260</sup>

Nicht alle Stätten gelten freilich als geeignet für den Erwerb von *thuyul* oder Schwarzer Magie. Als geeignet gelten vor allem Stätten von Persönlichkeiten, die in ihrem Leben schlechte Taten begangen haben.

Auch wird häufig zwischen zwei Arten von *makam* unterschieden: dem *makam wejangan* ("makam der Belehrung") und dem *makam pujan* ("makam der Anbetung"). An einem *makam wejangan* ist es für die Erfüllung der Wünsche Pflicht, dafür mit Askese oder Opfern z.B. in Form eines *slametan* und einer Blumendarbringung zu bezahlen. An solchen *makam* ist es möglich, Kräfte für Schwarze Magie oder für die Erlangung eines *thuyul* zu erlangen. Dies ist bei einem *makam pujan* nicht möglich. Dort zählt allein der rechtschaffene Wunsch des Pilgers (vgl. Padmawati 1996:90f).

Pilgerschaft gewöhnlich nachts stattfindet, ist der Zugang zu solchen Schreinen oft nur tagsüber möglich. Dies gilt jedoch nur für gewöhnliche Pilger und nicht für privilegierte Persönlichkeiten. Diese Tatsache ist als Strategie zu sehen, den Zugang zu den Quellen der Macht zu monopolisieren, und verschafft den verwaltenden Institutionen politische Macht.

<sup>257</sup> Verschiedentlich traf ich auch *orang paranormal*, die einen Ort in einiger Entfernung zum Schrein als wahres Kraftzentrum erkannt hatten und dort *tapa* betrieben.

<sup>258</sup> In machtvollen Nächten ziehen daher z.B. immer tausende Javaner zu Fuß entgegen dem Uhrzeigersinn rund um die Festungsmauern des Kraton von Yogyakarta.

<sup>259</sup> Am *makam* von Sèh Maulana Maghribi in Panataran wählt man einen anderen Weg, um Pilgerschaft zum Erwerb von Kräften zur Ausübung Schwarzer Magie zu vermeiden. Dabei legt man zugrunde, dass jemand, der um Kräfte zur Ausübung Schwarzer Magie nachsucht, davon für gewöhnlich nicht erzählen wird. Pilgern, die dort übernachten wollen, ist es daher verboten, alleine die Pilgerschaft anzutreten.

<sup>260</sup> Ein *juru kunci* erklärte mir den Sinn der Aufenthaltsbegrenzungen allerdings damit, dass Heiligenschreine oft von Leuten aufgesucht würden, die dort Zuflucht vor ihren Gläubigern suchten. In der Praxis erlangen solche Aufenthaltsbegrenzungen jedoch kaum Bedeutung, da eine Verlängerung der Aufenthaltserlaubnis eigentlich immer gewährt wird (vgl. Kap 5.2.7).



Im Licht der in diesem Kapitel geschilderten Sachverhalte erscheint nun Pembertons Schlussfolgerung aus der Beobachtung javanischer Pilgerschaft fragwürdig. Pemberton schreibt:

"At the heart of gravesite practices before figures of power, thus emerges, emerges the desire to prostrate oneself fully before authority, regardless of the likelihood that requests will be fulfilled. It is as if the sense of a firmly planted hierarchically structured "Java" represented a blessing in itself." (Pemberton 1994:288).

Diese Schilderung sieht die Pilgerschaft als einen Vorgang passiver Auslieferung gegenüber höheren Mächten. Dabei wird allerdings die aktive Komponente der Pilgerschaft vernachlässigt, denn Pilgerschaft ist nicht nur Verehrung, vielmehr ist sie in Java gezielt darauf ausgerichtet, die übergeordneten Mächte dahingehend zu beeinflussen, dass sie für die Erfüllung bestimmter Wünsche eintreten.

Im Rahmen der Pilgerschaft kommt es somit statt zu einer vollkommenen Niederwerfung vor der Autorität des Heiligen und "devotion to hierarchy" (Pemberton 1994:288) lediglich zu einer formellen Anerkennung seiner Position. Ihr Zweck ist jedoch die Beeinflussung der machtvollen Persönlichkeit.

Hier lohnt es sich, wiederum einen Blick auf die javanischen Umgangsformen zu werfen. Wie ich schon in der Einführung dargestellt habe, ist es in der javanischen Kultur kaum möglich, Gesuche abzulehnen, die sprachlich und formell korrekt gestellt wurden.

Javanische Dozenten lehnen es daher z.B. meist ab, im formellen Umgang mit ihren Studenten die javanische Sprache zu verwenden, um nicht in eine derartige Zwangslage zu gelangen. Ein solches Hierarchieverhältnis ist im übertragenen Sinne auch auf das Verhältnis von Pilger und Heiligem anwendbar. Eine zweckorientierte formelle Anerkennung gegebener Hierarchieverhältnisse als Teil der Pilgerschaft hat jedoch nicht viel mit dem nach Turner geradezu zwangsläufig im Rahmen der Pilgerschaft entstehenden Gefühl von "*communitas*" zu tun.

#### **4.4 Kalendersysteme<sup>261</sup> und ihre Anwendung im Rahmen der Pilgerschaft**

Wie schon unter Kap. 2.2 dargelegt, ist es für Javaner von außerordentlicher Bedeutung, die eigenen Handlungen so exakt wie möglich mit den kosmischen Gegebenheiten

---

<sup>261</sup> Zu den Ursprüngen javanischer Kalendersysteme vgl. Casparis 1978.

abzustimmen. Grundlegend hierfür ist das Bild des in einem geordneten Kosmos bestehenden Zustandes von *slamet*, einem Gleichgewicht aller Kräfte.

Zusätzlich zu der Abwendung der Gefahr, den Kosmos durch eigene Handlungen mit unabsehbaren Folgen in Unordnung zu bringen, eröffnen sich für den Menschen Möglichkeiten, die kosmische Ordnung durch die Berechnung günstiger Orte und Zeiten zu manipulieren.

Daher hat auch der Zeitpunkt eines Schreinbesuches eine besondere Bedeutung im Hinblick auf den zu erwartenden Erfolg der Unternehmung.

"For virtually all tombs, the most appropriate time of visitation is at night. By a kind of inverse logic by which for the dead, day is night and night is day, a visit is inappropriate if one does not pass the hour of midnight. From midnight to three in the morning is the time of optimal access." (Fox 1991:20).<sup>262</sup>

Eine Pilgerin nannte mir an den Königsgräbern von Imogiri weitere Gründe dafür, die Pilgerschaft nachts anzutreten: Grundsätzlich könne man sich nämlich nachts besser auf das mit der Pilgerschaft verfolgte Ziel konzentrieren. Außerdem sei schon die nächtliche Pilgerschaft und der damit verbundene Schlafentzug eine Form von Askese (*tapa*). Pak Harjo, ein *orang paranormal* aus Tegal, erklärte mir den Sinn der nächtlichen Pilgerschaft auf andere Weise:

"Die Mitte der Nacht ist der Zeitpunkt, an dem sich der alte Tag zu einem neuen wechselt. Vergangenheit und Zukunft begegnen sich hier. Auch die Seele kann dann die Vergangenheit verlassen und sich der Zukunft reiner und sündenfreier zuwenden." (Interview vom Dezember 1998).<sup>263</sup>

Für die Berechnung günstiger Tage zum Antritt der Pilgerschaft werden zwei Wochensysteme angewendet: Die javanische Fünftagewoche (*pasaran*)<sup>264</sup> mit den Tagen *Pon*, *Wage*, *Kliwon*, *Legi* und *Pahing* und eine Siebentagewoche (*wuku*).<sup>265</sup> Diese zwei

---

<sup>262</sup> Die größte Anzahl von Pilgern findet sich dennoch meist in der Zeit von halb elf bis ein Uhr nachts an den Schreinen, was vor allem mit der später aufkommenden Ermüdung der Pilger zusammenhängt.

<sup>263</sup> Die Mitte der Nacht kann somit, nach der Terminologie Turners, als ein liminaler Zustand betrachtet werden.

<sup>264</sup> Der Name *pasaran* leitet sich davon ab, dass früher alle Märkte (*pasar*) in einem rotierenden System nach dieser Woche abgehalten wurden. In einigen Teilen Zentraljavas, wie zum Beispiel im Kecamatan Sedayu (Kab. Wates), hat sich diese Tradition bis heute halten können. Die Märkte (*pasar*) werden dann häufig nach den Wochentagen als *pasar legi* (*Legi*-Markt) oder *pasar kliwon* (*Kliwon*-Markt) bezeichnet.

<sup>265</sup> Diese *wuku* werden in der javanischen Mystik gezählt. Insgesamt gibt es 30 *wuku*, die jeweils verschiedene Namen und Eigenschaften haben. Sie formen das *wuku*-Jahr (*pawukon*). Diesem

Wochensysteme werden von den Javanern kombiniert. Daraus ergibt sich, dass an den Überschneidungspunkten der Wochensysteme die gleiche Tageskombination alle 35 Tage wiederkehrt. Dieser 35 Tage dauernde Zyklus wird *lapan* genannt.<sup>266</sup>

Den einzelnen Tagen beider Wochensysteme werden in der javanischen Mystik bestimmte Zahlenwerte (*neptu*)<sup>267</sup> zugeordnet, so dass sich aus der Kombination dieser Zahlen glückbringende Werte ergeben. Das System der Berechnung wird als *petungan* bezeichnet.<sup>268</sup>

In diesem System werden den Tagen der beiden Wochensysteme spezifische Eigenschaften wie Orte, Farben und Himmelsrichtungen zugeordnet. Als eine

---

Kalendersystem scheint jedoch nur von wenigen Spezialisten Bedeutung zugemessen zu werden. Eine Bedeutung im Rahmen der Pilgerschaft konnte ich nicht ausmachen (vgl. Lind o.J.:2/Kamajaya 1992:19f).

<sup>266</sup> Irreführenderweise bezeichnet Fox den *lapan* als einen Fünfunddreißigtage Monat (Fox 1991:21). Davon kann jedoch zumindest heute nicht mehr gesprochen werden. Zwar kennt die javanische Mystik wie in Bali auch ein aus sechs solchen Zyklen bestehendes 210 Tage umfassende *wuku* bzw. *pawukon*-Jahr (s.o.), die Existenz dieses Kalendersystems ist jedoch heute den meisten Javanern völlig unbekannt. Selbst im Umfeld der Fürstenhöfe wird es, nach meinen Informationen, heute nicht mehr angewendet, obwohl es in den vom Kraton herausgegebenen Kalendern durchaus noch zu finden ist. Auch Alters- oder Zeitangaben richten sich gewöhnlich nach anderen Kalendersystemen, wie dem javano-islamischen Jahr oder dem Jahr des gregorianischen Kalenders. Die einzige Ausnahme bildet, meines Wissens nach, der noch manchmal praktizierte Brauch, 245 Tage nach der Geburt den siebten *wetonan* (Geburtstag) eines Kindes feierlich, z.B. mit einem *slametan* zu begehen (vgl. Perlman; Suyenaga 1994:70/Lind o.J.:2/Kamajaya 1992:19f).

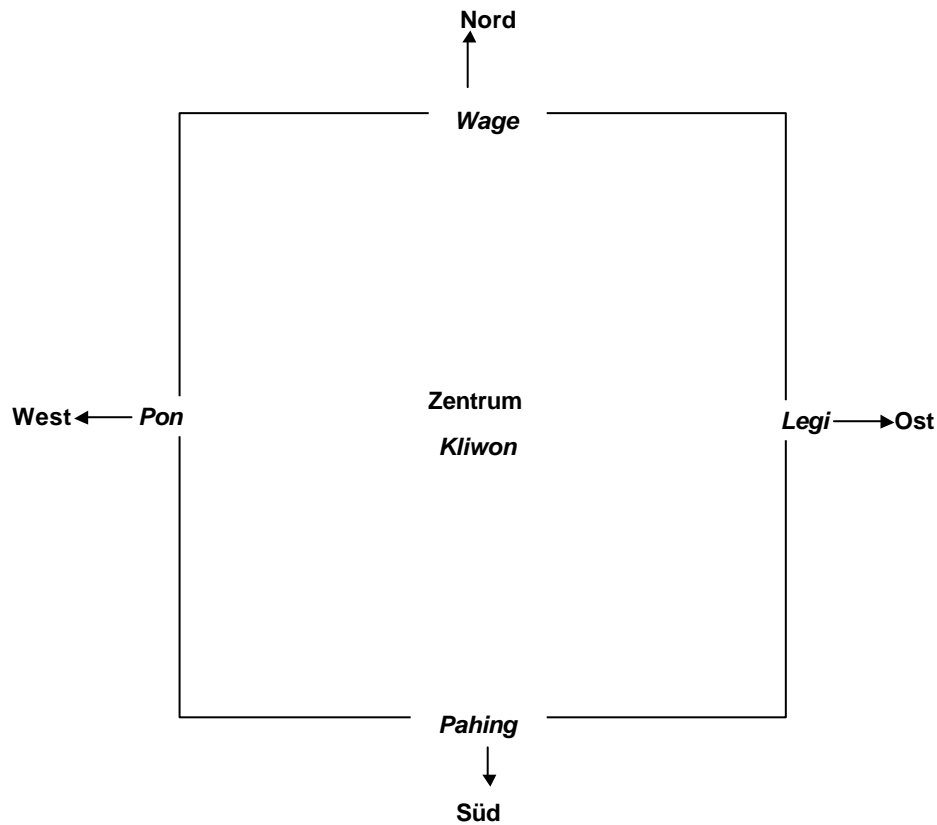
<sup>267</sup> Die Zahlenwerte finden sich im Anhang.

<sup>268</sup> Die jeweils günstigen Tage können mit Hilfe eines Wahrsagebuches (*primbon*) ermittelt werden, "... a book which contains esoteric formulae (*raja*) and intricate numerological systems (*petungan*) for calculating lucky days to hold ritual feast, or to build a house, provides information on when to journey as well as all kinds of basic activities of both individual and his community. A good example of the syncretic model, it contains Hindu-Javanistic symbolism as well as Islamic in chants and prayers." (Priyotomo 1992:23/vgl. Abb. 1).

*Primbon* können für wenig Geld an Straßenbuchständen erworben werden, nicht selten auch in der direkten Umgebung größerer Heiligenschreine.

Konsequenz meiden zum Beispiel einige Pilger an bestimmten Tagen Pilgerstätten, die in einer bestimmten Himmelsrichtung liegen.

Die Zuordnung zu Himmelsrichtungen findet sich in folgendem Schema (Nach: Suparjiman 1987: 39).<sup>269</sup>



**Diagramm 3:** Himmelsrichtungen und Wochentage

Hier ist zu beachten, dass in der javanischen Mystik das Zentrum eine eigene Kategorie darstellt. Das mit dem Tag *Kliwon* verknüpfte Zentrum wird unter anderem mit Königtum und insofern auch mit Macht assoziiert. Für die Pilgerschaft kommt diesem Tag der Fünftagewoche die wichtigste Rolle zu.

Innerhalb eines fünfunddreißigtägigen Zyklus gibt es so Nächte, die für die Pilgerschaft zu Heiligenschreinen als besonders günstig gelten. In solchen Nächten vervielfacht sich gewöhnlich die Zahl der Pilger. Dabei wird die Zeit nach Sonnenuntergang schon zum darauffolgenden Tag gezählt.

<sup>269</sup> Viele Geschäftsleute richten sich bis heute nach einem ähnlichen System, aus dem sich ergibt, wann Geschäfte wo erfolgversprechend sind. Dabei spielt auch die Siebentagewoche (*wuku*) eine Rolle. An einem Montag etwa gilt es als wenig erfolgversprechend, Geschäfte in nördlicher Richtung und an einem

In Zentraljava sind es insbesondere die Nächte auf Freitag, dem heiligen Tag der Muslime, vor allem, wenn sie mit dem *pasaran*-Tag *Kliwon* zusammenfallen. In Ostjava sind es hingegen eher die Nächte auf Freitag-*Legi* (vgl. Chambert-Loir; Guillot 1995a:249). Auch die Nächte in der Kombination von Dienstag und *Kliwon* bzw. *Legi* gelten als besonders günstig.<sup>270</sup>

Dabei, so wurde mir mehrfach erklärt, sei zu beachten, dass die Nacht auf Freitag-*Kliwon* und Dienstag-*Kliwon* vor allem günstig für diejenigen Pilger sei, die mit spirituellen Motiven die Pilgerstätten aufsuchten. Freitag-*Legi* eigne sich hingegen vor allem für diejenigen, die auf materielle Reichtümer und Kräfte zur Ausübung Schwarzer Magie hofften.

Bei einigen Heiligenschreinen sind Pilger davon überzeugt, dass es sich positiv auswirkt, wenn man sie über einen gewissen Zeitraum hinweg mehrmals (meist sieben Mal) am gleichen Tag eines *lapan* aufsucht. Andere Schreine sollten wiederum, um mit der Pilgerschaft optimalen Erfolg zu haben, an jeweils günstigen Tagen in einer bestimmten Reihenfolge hintereinander besucht werden.<sup>271</sup>

Ist der Geburtstag oder der Todestag des Heiligen bekannt so gelten die Nächte auf diese Tage gewöhnlich als besonders günstig. Dies gilt insbesondere, wenn das Datum und der Monat des javanisch-islamischen Jahres mit dem Geburts- oder Todestag zusammenfallen.<sup>272</sup> Dieses javanisch-islamische Jahr umfasst 12 Monate mit insgesamt 354 Tagen.<sup>273</sup> Wie die Tage des *lapan*, so haben auch die Monate des javanisch-islamischen Jahres ihre jeweils besondere Bedeutung im Hinblick auf die Pilgerschaft.

Dienstag in westlicher Richtung zu machen. Die Himmelsrichtungen werden zudem auch mit bestimmten Schutzgeistern assoziiert (vgl. Schlehe 1998:181).

<sup>270</sup> Die Tatsache, dass die Nacht auf Dienstag-*Kliwon* als besonders günstig gilt, findet in den meisten ethnographischen Werken keinen Eingang. Dort werden lediglich die Nächte auf Freitag als bedeutend für die Pilgerschaft herausgestellt. Die Bedeutung dieser Nächte wird dort darin gesehen, dass der Freitag der heilige Tag der Muslime sei. Dies liefert jedoch keine Erklärung für die Bedeutung des Dienstag-*Kliwon*. Den Grund für die Bedeutung des Freitag-*Kliwon* und Dienstag-*Kliwon* erklärte mir eine Pilgerin wie folgt: Der Freitag-*Kliwon* liege am Ende eines Viertagezyklus, dessen Neptuwerte zusammen die heilige Zahl vierzig ergebe. Der Dienstag-*Kliwon* sei hingegen der zweite Tag eines solchen viertägigen Zyklus.

<sup>271</sup> Siehe hier das Beispiel Gunung Kemukus Kap. 5.3.

<sup>272</sup> Häufig werden an den Heiligenschreinen an jenen Nächten durch die Verwalter auch besondere Zeremonien abgehalten. Meist wird jener Freitag für die Zeremonien gewählt, der dem Geburts- oder Todesdatum des Heiligen am nächsten liegt.

<sup>273</sup> Der javanisch-islamische Kalender wurde 1633 von Sultan Agung eingeführt. In ihm wurde der hindujavanische Saka-Sonnenkalender mit dem islamischen Hijriyah-Mondkalender vereinigt. Die Kalendersysteme wurden dabei durch ein kompliziertes System von Schalttagen und Schaltjahren in Übereinstimmung gebracht. Der javano-islamische Kalender beginnt seine Zählung mit der Jahreszahl 1555 des Saka-Jahres, in dem der Kalender eingeführt wurde. Daher unterscheiden sich die Jahreszahlen des islamischen und des javano-islamischen Kalenders. Ebenso unterscheiden sich die Monatsnamen und die Länge der Monate (Lind o.J. 1/Ricklefs 1993:46/Kamajaya 1992:11ff). Obwohl die Höfe von Yogyakarta und Surakarta sich generell nach diesem Kalender richten, finden einige der königlichen Zeremonien bei ihnen einen Tag früher statt. Diese Diskrepanz ergibt sich daraus, dass die Höfe sich 1936, als eine Reaktion auf Kritik seitens reformistischer Muslime, weigerten, ein Schaltjahr anzuerkennen (Perlman; Suyenaga 1994:71). Auch vielen Javanern ist diese Tatsache unbekannt, ein Fakt, der in der Feldforschung zu einigen Schwierigkeiten aufgrund meines zu späten Eintreffens bei Zeremonien führte.

Das größte Pilgeraufkommen (2 bis 3mal so hoch wie im Jahresdurchschnitt) findet sich im Monat Suro (arab. Muharram), dem ersten Monat des javanisch-islamischen Jahres. In javanisch-islamischer Tradition gilt der Monat Suro als ein heiliger Monat.

Die meisten Pilgerziele, vor allem die bekannteren, werden in der Nacht zum 1. Suro, aber auch in den darauffolgenden Nächten, von Pilgern regelrecht überflutet.<sup>274</sup> Vielen Pilgern geht es dabei darum, das neue Jahr durch Pilgerschaft rituell gereinigt anzutreten. Es handelt sich somit um einen Übergangsritus.

Innerhalb des Monat Suro finden an vielen Heiligenschreinen auch Zeremonien statt, bei denen heilige, magisch potente Erbstücke (*pusaka*), die mit der verehrten Persönlichkeit in Verbindung gebracht werden, einer rituellen Reinigung unterzogen werden. Ein *orang paranormal* aus Klaten erklärte mir in einem Interview weitere Aspekte des Monat Suro:

"Wenn man im Monat Suro etwas Neues in Gang bringen will, so muss man Vorsicht walten lassen. Zum Beispiel kann man im Monat Suro schneller verunglücken. Man sollte zum Beispiel auch nicht versuchen die eigenen Kinder im Monat Suro zu verheiraten oder ein Haus zu errichten. Aufgrund der Gefahren muss in diesem Monat auch mehr gebetet werden. Dies ist insbesondere gut, weil die Chancen in diesem Monat einen Fingerzeig Gottes (*wisik*) zu bekommen, höher sind als in anderen Monaten." (Interview vom September 1994).

Die hier skizzierten Gefahren im Monat Suro sind offensichtlich der Mehrheit der Javaner deutlich bewusst. Daher finden in diesem Monat z.B. auch wesentlich seltener Hochzeiten oder Beschneidungen statt.<sup>275</sup>

Ein weiterer bedeutender Monat für die Pilgerschaft ist der Monat Ruwah (von arab.: *arwah* = "Seelen" (der Verstorbenen), der in anderen Teilen der islamischen Welt als Syah'ban bezeichnet wird.

In den ersten Tagen dieses Monats ziehen vor allem Familien zu den Gräbern ihrer Verwandten, um für sie zu beten, sie um Verzeihung und Beistand zu bitten und ihre Gräber zu reinigen. Nicht selten halten Familien dann auch *slametan* ab.

In einer offiziellen Broschüre des Kraton Yogyakarta findet sich folgende Aussage zu diesem Monat:

---

Nicht betroffen sind Zeremonien, für deren Abhaltungstermin eine bestimmte Kombination von Wochentagen (z.B. Montag-*Pahing* oder Dienstag-*Pon*) entscheidend sind.

<sup>274</sup> Zur Bedeutung dieses Datums vgl. Partokusumo 1985.

<sup>275</sup> Hier stütze ich mich auf die Aussage eines Standesbeamten aus Tegal.

"Nach javanischem Glauben (*kepercayaan Jawa*) kommen im Monat Ruwah die Seelen derer, die tot sind, um nach den noch lebenden Verwandten zu sehen. Nachdem die Seelen bei ihren Familienangehörigen vorbeigeschaut haben, geht man als ein Zeichen des Dankes bei ihnen vorbei, um sie zu ehren." (Marwito 1995:30).

Im Monat Ruwah werden jedoch nicht nur die Gräber der unmittelbaren Verwandten besucht, sondern auch die Schreine derjenigen, die in einem ideellen Sinn Verwandte oder Vorfahren darstellen, wie z.B. Schreine der Schutzgeister und Gründer des Dorfes (*baureksa/danyang desa/cikal bakal*), die Schreine von Herrscherfiguren, die Schreine von Heiligen der gleichen Berufsgruppe und Schreine von Verbreitern des islamischen Glaubens. Besuche von Heiligenschreinen und Gräbern von Vorfahren in diesem Monat werden häufig als *sadranan* bezeichnet.

Viele Heiligenschreine werden in dem auf den Monat Ruwah folgenden Fastenmonat Pasa (arab.: Ramadan) für die Öffentlichkeit geschlossen. Dort, wo Schreine nicht geschlossen werden, kommt es gewöhnlich zu einer deutlichen Verringerung des Pilgeraufkommens.<sup>276</sup>

Dies wurde mir verschiedentlich damit erklärt, dass auch die Heiligen während des Ramadan im Kreise ihrer Familie fasteten und dabei nicht gestört zu werden wünschten. Von anderen Gewährsleuten wurde mir wiederum berichtet, dass die Seelen der Heiligen im Fastenmonat abwesend seien. Sie gingen zu den Seelen ihrer Nachkommen, um die Besuche, die ihnen gemacht worden seien, zu erwidern.

Ein erhöhtes Pilgeraufkommen ist schließlich zum Ende des Ramadan und allen islamischen Feiertagen zu verzeichnen. Das gilt vor allem für Schreine von Persönlichkeiten, denen eine bedeutende Rolle in der Verbreitung des islamischen Glaubens zugeschrieben wird.

Auch ein Achtjahrezyklus (*windu*) mit den Jahren *Alip*, *Ehe*, *Jimawal*, *Je*, *Dal*, *Be*, *Wawu* und *Jimakir* spielt in Bezug auf die Ermittlung eines günstigen Pilgerschaftszeitpunktes eine Rolle. So gilt etwa das Jahr *Dal* (zuletzt 1994/95) als besonders sakral. An den meisten Orten erhöhte sich die Zahl der Pilger in jenem Jahr deutlich.

Nicht selten werden an Gräbern auch besondere Zeremonien am achten Todestag abgehalten. Inhaber öffentlicher Ämter suchen ferner oft die Gräber ihrer Vorgänger am achten Jahrestag ihrer Amtseinführung auf.

Wie den Tagen innerhalb eines fünfunddreißigtägigen Zyklus (*lapan*) werden in der javanischen Mystik auch den Monaten und Jahren eines *windu* bestimmte Zahlenwerte

(*neptu*) beigeordnet, wodurch wiederum durch Spezialisten (*ahli petungan/dukun petungan*) bestimmte günstige Konstellationen erkannt werden können.<sup>277</sup>

Neben diesen allgemein gültigen Konstellationen gibt es auch persönliche Faktoren, die den günstigsten Zeitpunkt zum Besuch eines Heiligenschreines bestimmen können. So gilt vielen Javanern der Tag ihrer Geburt innerhalb des Fünfunddreißigtageszyklus (*lapan*) als persönlicher heiliger Tag (z.B. Mittwoch-*Pahing* oder Donnerstag-*Pon*). Dieser Tag wird *wetonan* genannt. Er gilt als günstig, um Heiligenschreine zu besuchen. Viele Javaner fasten zudem an ihrem *wetonan* (Perlman; Suyenaga 1994:70).

Zusammenfassend bleibt festzustellen, dass sich die Mehrzahl der Pilger bezüglich des Pilgerschaftszeitpunktes nach dem *petungan*-System richtet. Nur eine Minderheit unter den Pilgern, vor allem einige *orang paranormal* und reformistische Muslime, ist der Auffassung, dass es keine günstigen und ungünstigen Tage gibt.

Allerdings haben Besucher von Heiligenschreinen häufig noch einige ganz persönliche Vorlieben. So begeben sich zum Beispiel einige Pilger lieber zu Heiligenschreinen, wenn nicht so viel Betrieb ist, da sie sich dann ungestörter den spirituellen Aspekten der Pilgerschaft widmen können. Andere Pilger kommen aufgrund des höheren Unterhaltungs- und Erlebniswerts der Pilgerschaft lieber an Tagen mit hohem Besucheraufkommen. Da die Mehrzahl der Pilger in der Woche arbeitet und somit an den Tagen mit besonderer kalendarischer Bedeutung zumeist verhindert ist, kommt es auch an Wochenenden zu einer leichten Steigerung der Pilgerzahlen. Generell steigt ebenso bei Vollmond die Zahl der Besucher deutlich an. Ein erhöhtes Pilgeraufkommen war bis zu dem 1993 erfolgten Verbot der staatlichen Lotterie (SDSB) auch immer an den Abenden vor der nächsten Auslosung zu verzeichnen (siehe nächstes Kapitel).

Hier wird deutlich, dass der Zeitpunkt und die Dauer eines Schreinbesuches auch Hinweise auf die der Pilgerschaft zugrundeliegenden Motive geben können. Diesen Aspekt möchte ich anhand der Königsgräber von Imogiri<sup>278</sup> exemplarisch verdeutlichen:

<sup>276</sup> Auch hier gibt es freilich eine Reihe von lokalen, davon abweichenden Traditionen. So werden etwa die Schreine von Sèh Domba (Kec. Bayat) und von Sunan Giri (bei Cirebon) gerade im Monat Pasa von besonders vielen Pilgern besucht.

<sup>277</sup> Neben den geschilderten Kalendersystemen ist in Java auch noch ein landwirtschaftlicher Kalender (*pranatamangsa*) in Gebrauch. In diesem Kalender wird das Jahr in zwölf Jahreszeiten (*mangsa*) eingeteilt, die zwischen 23 und 40 Tage lang sind. Mit diesem System wird zum Beispiel der Beginn der Trocken- und Regenzeit, sowie der richtige Zeitpunkt für Aussaat und Ernte berechnet (Kamajaya 1992:18/Triyoga 1991:17/Lind o.J.:2). Durch die Einführung neuer Sorten von Nahrungspflanzen kommt dieser Kalender jedoch zunehmend außer Gebrauch. Eine Bedeutung des Kalenders im Rahmen der Pilgerschaft zu Heiligenschreinen konnte ich nicht dokumentieren. Nach Lind sollen in Java sogar insgesamt 12 Kalendersysteme in Gebrauch sein, bei denen unter anderem zwischen Sechs-, Acht- und Neuntagewochen unterschieden wird. Für einen Überblick über weitere, wohl nur wenigen Spezialisten der javanischen Mystik bekannte Kalendersysteme vgl. Lind o.J./Kamajaya 1992:22ff.

<sup>278</sup> Zu den Königsgräbern von Imogiri vgl. Adrisijanti 1973/Anonymus: "Riwayat Pasarean Imogiri Mataram": o.J./Beek 1990:13f,76/Budiman 1982/Djagapuraya 1976/Lumintu 1985/Maharkesti et. al 1988-1989



Eine Blumenniederlegung am zentralen Schrein ist dort nur während zweieinhalbstündiger Öffnungszeiten am Montag, Freitag und Sonntag gestattet. Innerhalb dieser Öffnungszeiten werden die Schreine von auffällig vielen Familiengruppen aufgesucht. Sehr häufig kamen diese Familiengruppen im Rahmen von familiären Feiern, wie einer bevorstehenden Hochzeit, Verlobung oder Beschneidung. Die restlichen Pilger richteten sich vor allem mit sehr konkreten Bitten an die Heiligen, wie z.B. mit dem Wunsch um eine Arbeitsstelle, dem Wunsch um Gesundheit oder dem Wunsch um Erfolg im Geschäftsleben. Außerhalb der offiziellen Öffnungszeiten ist es nur Angehörigen der Fürstenhöfe oder Amtsträgern gestattet, die Schreine aufzusuchen. Dafür ist jedoch eine besondere Genehmigung erforderlich, weshalb dieses Privileg nur selten in Anspruch genommen wird.

Gewöhnliche Besucher müssen dann in den Außenbereichen der Anlage bleiben.

Tagsüber findet man dort fast ausschließlich in- und ausländische Touristen. Nur wenige von diesen Besuchern beten dann dort oder kommen mit besonderen Wünschen.

Besonders viele inländische Touristengruppen kommen während der Schulferien. Gegen Ende des Monats Ramadan und im Monat Ruwah findet man hingegen häufiger Familien, die einem adeligen Vorfahren die Ehre erweisen wollen.

Besucht man die Schreine nachts, so begegnet man praktisch keinen Besuchern, die aus touristischen Motiven kommen. Die Mehrzahl der Pilger, die man dann antrifft, besucht zum wiederholten Male den Schrein. Unter ihnen sind viele, die mit keinen konkreten Motiven kommen, sondern vielmehr die Pilgerschaft als eine asketische Übung sehen, durch die es möglich ist, die eigene spirituelle Potenz zu steigern und ganz allgemein den Segen (*berkah*) des Heiligen zu erwerben.

Von den unterschiedlichen Motiven der Pilger soll nun im nächsten Kapitel ausführlicher die Rede sein.

## 4.5 Pilger und ihre Motive<sup>279</sup>

Die Pilgerfahrt zu einem Heiligenschrein ist nur eine von vielen Strategien, mit denen Javaner versuchen, die numinosen Kräfte in die eigenen Dienste zu stellen. So werden z.B. vor und nach der Pilgerschaft asketische Praktiken durchgeführt, rituelle Festmahle (*slametan*) und Schattenspiele (*wayang kulit*) abgehalten, *dukun* für Amulette und

---

/Mandoyokusumo 1976, 1990/Martohastono o.J./Moertjipto 1991a/Pemberton 1994:276-279/Ricklefs 1993:47/Rulanto 1986/Schlehe 1998:175f/Sholihatun 1995/Sudewa 1971/Woodward 1989:195/Kedaulatan Rakyat vom 21.5.97/siehe auch die Kurzbeschreibung und den Lageplan im Anhang.

Talismane aufgesucht und günstige Zeitpunkte mit oder ohne Hilfe von Spezialisten (*ahli petungan/dukun petungan*) gesucht, an denen die Lösung anstehender Probleme aktiv angegangen werden kann.

Nicht wenige Javaner scheuen auch generell den meist nächtlichen Gang zu Heiligenschreinen, deren Atmosphäre von ihnen als unheimlich und erschreckend (*angker*) empfunden wird. Viele halten ihre eigenen spirituellen Kräfte nicht für ausreichend, um den dort herrschenden Kräften entgegenzutreten, und nutzen daher andere Wege, um den erhofften Segen zu erlangen (vgl. Schweizer 1988:51). Einige schrecken auch die teilweise hohen Kosten von Pilgerschaften ab.

Doch welche Personenkreise treten nun eher die Pilgerschaft an und welche weniger? Es ist nahezu unmöglich, diesbezüglich klare Aussagen zu machen. Die Pilgerschaft zu Heiligenschreinen ist derartig in der Bevölkerung verankert, dass grundsätzlich Angehörige aller Bevölkerungsgruppen zu jeder Zeit Pilger werden können. Ferner schwankt die Zusammensetzung der Pilger je nach Schrein, der historischen Rolle der damit assoziierten Persönlichkeit und der dem Schrein zugeschriebenen Qualitäten hinsichtlich der Erfüllung spezieller Anliegen. So werden etwa Pilgerziele, die Erfolge bei der Partnersuche versprechen eher von jüngeren Leuten aufgesucht. Staatsangestellte suchen eher Gräber von Herrscherfiguren auf. An Gräbern von Persönlichkeiten, die eng mit der Islamisierung Javas assoziiert werden, finden sich hingegen ungewöhnlich viele *santri* ein.

Dennoch möchte ich hier versuchen, die wesentlichen Personenkreise, die Pilgerschaften zu Heiligenschreinen antreten, zu charakterisieren. Diese Angaben stellen einen Durchschnitt von Zählungen dar, die ich an mehr als einem Dutzend Heiligenschreinen durchführte.<sup>280</sup> Die Geschlechterverteilung liegt nach diesen Zählungen bei etwa einem Drittel Frauen und zwei Dritteln Männer. Am häufigsten trifft man männliche Pilger im Alter zwischen 40 und 50 Jahren. Nur etwa jeweils ein Sechstel der männlichen Pilger ist jünger als 30 oder älter als 55 Jahre. Der Altersdurchschnitt der weiblichen Pilger liegt ungefähr fünf bis zehn Jahre höher. Die Ursache für diesen höheren Altersdurchschnitt bei Frauen dürfte vor allem darin zu sehen sein, dass moralische Bedenken, sowie Aufgaben im familiären Bereich, jüngere weibliche Pilger eher von dem Antritt einer (meist nächtlichen) Pilgerschaft abhalten (vgl. Schlehe 1998:211). Vor allem moralische Bedenken dürften

---

<sup>279</sup> Da es bislang noch keine Veröffentlichung gibt, die sich eingehender mit javanischen Pilgern und ihren Motiven befasst, basieren die Darstellungen dieses Kapitels nahezu ausschließlich auf den Ergebnissen meiner Feldforschung.

<sup>280</sup> Um diese Daten zu ermitteln, wurden vor allem Gästebücher ausgewertet, in die sich Pilger an einigen Schreinen einschreiben müssen. Ferner stellen diese Daten Ergebnisse einer empirischen Auswertung von qualitativ geführten Interviews und Zählungen an Schreinen dar.

dafür verantwortlich sein, dass man bei tagsüber stattfindenden Pilgerschaften einen höheren Frauenanteil ausmachen kann als bei nächtlichen.

Recht schwierig gestalten sich Angaben zur Religionszugehörigkeit der Pilger, da solche Angaben in Java nicht auf der Basis sonst üblicher Kategorien wie Hinduismus, Buddhismus, Christentum und Islam getroffen werden können. So kann ein *am kejawen*-Mystizismus orientierter Muslim einem ebenfalls weitgehend am *kejawen*-Mystizismus orientierten Christen vom religiösen Grundverständnis her näher stehen als einem reformistisch orientierten Muslim.<sup>281</sup>

Letztere Personengruppe wird allerdings aus Gründen, die ich noch erläutern werde, kaum eine Pilgerschaft zu javanischen Heiligenschreinen antreten (vgl. Kap. 4.8). Ebenso wenig werden dies Vertreter orthodoxer Richtungen innerhalb der javanischen Christengemeinde tun. Ausnahmen gelten in dieser Beziehung nur bei Persönlichkeiten, die eng mit der Verbreitung der jeweiligen Religion auf Java in Verbindung gebracht werden.<sup>282</sup> Daher lässt sich lediglich feststellen, dass die Mehrzahl der Personen, die auf Java eine Pilgerfahrt zu Heiligenschreinen antreten über ein *kejawen*-Religionsverständnis verfügen.

Angesichts des Anteiles der Muslime an der Gesamtbevölkerung dürfte es wohl kaum verwundern, dass sich die überwiegende Zahl derjenigen, die ich nach ihrer Religionszugehörigkeit fragte, als Muslime zu erkennen gab. Viele bemühten sich jedoch gleich um den Zusatz, dass sie aber keinesfalls Anhänger eines "fanatischen Islam" (*islam fanatik*) seien und gaben sich damit als *kejawen*-Muslime zu erkennen.

Auffällig war ein oft überproportionaler Anteil von Katholiken an Schreinen islamischer Heiliger, freilich vor allem an Schreinen jener islamischen Heiligen, deren Leben nur wenig mit der Verbreitung des Islam in Verbindung gebracht wird.<sup>283</sup>

Über die geographische Herkunft von Pilgern lassen sich nur wenige allgemein gültige Aussagen treffen. Es war jedoch zumindest festzustellen, dass Schreine von Persönlichkeiten, die weithin bekannt sind und deren Einflussgebiet sich über einen breiten geographischen Raum erstreckte, eher Pilger aus weiter entfernten Gebieten anziehen als solche von lokalem Bekanntheitsgrad. Unter meinen Fallbeispielen ist zum Beispiel der Schrein von Sèh Maulana Maghribi eher als ein lokal bekannter Schrein einzuordnen, zu

---

<sup>281</sup> Hardjowirogo macht daher in seinem Werk über den "javanischen Menschen" (*manusia jawa*) lediglich eine Unterscheidung zwischen katholischen, protestantischen, hinduistischen und islamischen *abangan*, aber nicht zwischen den Religionen an sich (Hardjowirogo 1989:17,25).

<sup>282</sup> So gehen katholische Pilger zum Beispiel zu den Gräbern der katholischen Priester Romo van Lith und Romo Sanjoyo in Muntilan (Kab. Magelang), während Muslime am ehesten noch zu den Schreinen der *wali songo* pilgern.

<sup>283</sup> Doch selbst an den meisten Schreinen der stark mit der Islamisierung Javas assoziierten *wali songo* scheint eine nichtislamische Religionszugehörigkeit der Besucher kein grundsätzliches Problem darzustellen (vgl. Chambert-Loir 1995b:258). Eine Ausnahme bildet lediglich das Grab von Sunan Ampel (vgl. Kap. 4.3).

dem kaum Pilger aus Entfernungen über 100 Kilometer kommen. An der Pilgerstätte Gunung Kawi und am Gunung Kemukus sind Pilger aus weit entfernten Gebieten weitaus häufiger anzutreffen.

Auffallend war, dass an allen drei als Fallbeispiele untersuchten Schreinen die Pilger eher aus einem städtischen als einem ländlichen Umfeld stammten. An einigen anderen Schreinen dominierten allerdings auch Pilger aus ländlichen Regionen.

Während an einigen Heiligenschreinen der Anteil derer, die in Gruppen anreisen, bei über zwei Dritteln liegt, ist er bei anderen Schreinen verschwindend gering. Entscheidend scheint dabei vor allem die Bekanntheit und öffentliche Akzeptanz der Pilgerschaft zu den jeweiligen Schreinen zu sein. So wird etwa die Pilgerschaft zu Schreinen, die mit Verbreitern des islamischen Glaubens assoziiert werden, in der Öffentlichkeit eher akzeptiert als die Pilgerschaft zu Schreinen vor- bzw. nichtislamischer Volkshelden.<sup>284</sup>

Das gilt insbesondere dann, wenn bekannt ist, dass es dort z.B. möglich ist, einen *thuyul* zu erwerben oder dass der Heilige auch Wünsche im Bereich der Schwarzen Magie erfüllt.

Bei nahezu allen Pilgerstätten, die ich besuchte, waren Einzelpilger die Minderheit. Wenn ich Einzelpilger traf, so übten sie recht häufig asketische Praktiken aus, blieben über mehrere Tage am Schrein und steckten in besonders schwerwiegenden Lebenskrisen, die sie mit der Hilfe des Heiligen zu lösen versuchten. Meist treten jedoch Ehepaare, Nachbarn oder Verwandte zusammen die Pilgerschaft an. Häufig sind es auch Gruppen von Pilgern, die gemeinsam mit Bussen anreisen und sich z.B. aus religiösen Organisationen wie der Nahdatul Ulama oder *kebatinan*-Gruppen rekrutieren.<sup>285</sup>

Dabei geht es jedoch für die Pilger nur in seltenen Fällen um Ziele, die die Organisation als gesellschaftliche Vereinigung anstrebt. Die Teilnehmer einer Gruppe verbinden mit der Pilgerschaft in den meisten Fällen individuell verschiedene persönliche Ziele.<sup>286</sup> Im Gegensatz zu Einzelpilgern verweilen Gruppenpilger fast nie länger als einige Stunden an einem Schrein und besuchen häufig mehrere Schreine innerhalb eines Tages oder einer Nacht. Gerade bei Schreinen von Persönlichkeiten, denen eine bedeutende historische Rolle zugemessen wird, finden sich auch Schul- und Betriebsausflügler ein. Auch

---

<sup>284</sup> Bei Schreinen von vorislamischen Heiligen berichten die oralen Traditionen häufig davon, dass sich die verehrte Persönlichkeit nach ihrem Tod dem Islam zugewendet habe. Derartige Erklärungen werden jedoch insbesondere von *santri* selten für sehr überzeugend gehalten.

<sup>285</sup> Ein Besuch einer Pilgerstätte im Rahmen einer Gruppenreise macht auch ökonomisch Sinn. So wird etwa von Pilgern erwartet, dass sie sowohl beim Eintrag in das Gästebuch, als auch oft an mehreren verschiedenen Orten im Rahmen des *nyekar*-Rituales, einen gewissen Geldbetrag an die verwaltenden Institutionen spenden (vgl. Kap. 5.1.8). Dies wird bei Gruppenreisen grundsätzlich vom Gruppenleiter übernommen, dessen Spende meist nur wenig über der der Einzelpilger liegt.

<sup>286</sup> Einige Beispiele von Gruppenpilgerschaften, die in den Dienst besonderer gemeinschaftlicher Ziele gestellt wurden, finden sich in Kap. 3.2.4 und 4.7.

Reisebüros bieten organisierte Touren zu diesen Schreinen an. Das Vergnügen eines gemeinsamen Ausfluges ist wohl auch generell bei Gruppenfahrten zu Heiligenschreinen ein Teil, der den Reiz der Unternehmungen ausmacht. Dabei gibt es ein breites Übergangsfeld zwischen Pilgerschaft und Tourismus.<sup>287</sup>

Dies wird zum Beispiel auch daran ersichtlich, dass bei von Reisebüros organisierten mehrtägigen Touren landschaftliche Sehenswürdigkeiten oft einen Teil der Reise bilden. Touren zu Pilgerzielen mit gleichzeitigem Besuch touristischer Höhepunkte genießen auf Java eine zunehmende Popularität.<sup>288</sup> Der Besuch eines Heiligenschreines ist dabei nicht unbedingt der Hauptanlass der Reise.

In Bezug auf die Bildung der Pilger nahm ich zu Beginn meiner Feldforschung an, dass es sich bei ihnen eher um Personen mit einem relativ niedrigen schulischen Bildungsgrad handeln müsse. Diese Annahme basierte auf der Überzeugung, dass das in der Schule gelehrt westlich-rationale Denken wie auch das in der Schule vermittelte religiöse Wissen über die Grenzen und Verbote der Religion, zu der sich der Einzelne bekennt, unvereinbar sei mit den mystisch-magischen Glaubensvorstellungen über die Natur von Heiligenschreinen. Diese Annahme ließ sich nicht aufrechterhalten. Es zeigte sich vielmehr, dass an den meisten Schreinen die Mehrheit der Pilger einen überdurchschnittlich hohen Bildungsgrad aufwies.<sup>289</sup> Der schulischen Ausbildung entsprechend sind die meisten Pilger auch in Bereichen beschäftigt, in denen es zu einer Anwendung des schulischen Wissens kommt.

Die mit Abstand größte Berufsgruppe ist die der Händler und selbstständigen Unternehmer. An fast allen Heiligenschreinen, die ich in dieser Untersuchung abhandele, stellten sie die Mehrheit der Pilger.

Bevor ich aber nun auf die Gründe dafür zu sprechen komme, möchte ich einige Einzelbeispiele von Pilgern aus dieser Berufsgruppe darstellen. Die Darstellungen entstammen, wie alle in diesem Kapitel beschriebenen Beispiele, meinen Tagebuchaufzeichnungen:

---

<sup>287</sup> Dies wird zum Beispiel daran ersichtlich, dass einzelne Teilnehmer einer Gruppe das *nyekar*-Ritual nicht mitvollziehen, sondern sich ausschließlich touristischen Aspekten zuwenden.

<sup>288</sup> Hierzu ist anzumerken, dass es in Java bislang noch keine Tradition des zweckfreien Reisens wie in Europa gibt. Bis zum Beginn der Aufklärung waren auch in Europa wirtschaftliche Gründe (z.B. Handel und wandernde Handwerker), Pilgerschaften, und kriegerische Unternehmungen die wesentlichen Anlässe für Reisen. Bis vor wenigen Jahrzehnten war dies auch in Java noch weitgehend der Fall.

<sup>289</sup> Lepenis stellt daher richtig fest:

"Zu lange haben die Europäer geglaubt, der Siegeszug von Technik und Wissenschaft werde weltweit auch zu einer Anpassung der Kulturen an das westliche Vorbild führen." (Lepenis zit. in Bade 1996:23). Howard/Mageo stellen daher fest: "... as any observer of postmodern cosmopolitan society can attest, mystical folk beliefs have not only survived but have flourished alongside high religion and science." (Howard/Mageo 1996:2 zitiert nach Schlehe 1998:273).

"Als Ibu Martono vor einigen Jahren ihren Laden aufmachte, lief dieser zunächst mehr schlecht als recht. Ihre finanzielle Situation verschlechterte sich zunehmend. Um dies zu ändern, entschloss sie sich, zur Pilgerstätte Gunung Kemukus zu pilgern. Kurz darauf stellte sie fest, dass sich ihre geschäftliche Situation erheblich verbessert hatte. Seitdem pilgert sie in jeder Nacht auf Freitag zum Gunung Kemukus. Jedesmal, wenn sie es vergisst, wirkt sich dies sofort negativ auf ihre Geschäfte aus." (Interview vom März 1991).

"Pak Isman besitzt in Tegal ein kleines Bauunternehmen mit rund 30 Mitarbeitern. Seit einigen Jahren gehen seine Aufträge immer mehr zurück, ohne dass er sich die Gründe dafür erklären kann. Mittlerweile ist sein finanzieller Spielraum auch aufgrund der hohen Korruptionsforderungen seiner meist öffentlichen Auftraggeber eng geworden. Daher begann er vor einem Jahr damit, an jedem Montag und Donnerstag zu fasten. Seit nunmehr zwei Wochen isst er als eine weitere Form der Askese nur noch Reis ohne Beilagen.<sup>290</sup> Letzte Woche, so erzählte er, reichte er nun auf eine öffentliche Ausschreibung hin sein Angebot für den Bau einer Wasserleitung ein. Er kam heute zum Gunung Kawi, um hier die Heiligen Mbah Djoego und Imam Soedjono um Hilfe zu bitten, damit das Angebot angenommen werde. Ferner hofft er auf Hinweise (*wangsit*), wie er sein Geschäft wieder zu seinem ursprünglichen Erfolg zurückführen könne." (Interview vom Mai 1997).

"Ibu Sasmitarsi ist eine 40 Jahre alte Witwe und stammt aus einem kleinen Dorf bei Yogyakarta. Vor einigen Jahren begann sie für ein amerikanisches Unternehmen Handtaschen aus Nylon zu flechten. Da große Nachfrage bestand, konnte sie schließlich einen Großteil der Frauen aus ihrem Ort in die Handtaschenproduktion einbinden und begann den Zwischenhandel zu übernehmen. Dadurch gelangte sie zu bescheidenem Wohlstand. Seit einigen Wochen nun erhebt die indonesische Regierung hohe Steuern auf den Import von Nylon, was dazu führte, dass die Produktion eingestellt werden musste. Ibu Sasmitarsi suchte daraufhin zunächst einen auf geschäftliche Vorgänge spezialisierten *dukun* (*dukun pelaris*) auf, der ihr ein Amulett anfertigte. Auf sein Anraten hin ist sie nun seit bereits drei Tagen am Schrein von Sèh Bela Belu. Sie will eine Woche bleiben. Sie hofft darauf, dass er ihr einen Weg zeigen möge, auf dem sie dem drohenden Bankrott doch noch entgehen könne und weiter ein Auskommen finde." (Interview vom März 1997).

"Pak Nono begann vor einigen Jahren mit dem Handel von Antiquitäten auf dem Beringharjo-Markt in Yogyakarta. Der Handel florierte so gut, dass er es sich leisten

---

<sup>290</sup> Diese Form der Askese wird *mutih* ("weiß sein") genannt.

konnte, ein kleines Geschäft im Touristenviertel Prawirotaman zu eröffnen. Dadurch gelangte er zu so großem Wohlstand, dass er mittlerweile sogar noch zwei weitere Geschäfte eröffnen konnte. Seit Beginn seiner Tätigkeit als Händler geht er nun schon fast an jedem Freitag-*Kliwon* zu den Königsgräbern von Imogiri, damit sein Geschäft auch weiterhin Erfolg hat. Daneben suchte er in den letzten Jahren jedoch noch eine Vielzahl anderer Pilgerstätten auf." (Interview vom Februar 1991).

Weitere Anlässe für ein Antreten der Pilgerschaft von Angehörigen dieser Gruppe sind z.B. der Beginn eines neuen Projektes, die Hoffnung auf höhere Verkaufspreise für die angebotenen Produkte, der Wunsch nach Erteilung eines Kredites oder dessen ausbleibende Rückzahlung, die aufgrund der gesellschaftlichen Position des Kreditnehmers und aufgrund einer schwachen korruptionsanfälligen staatlichen Exekutive nicht eingefordert werden kann.

Die Gründe für den hohen Anteil von Händlern und selbstständigen Unternehmern unter den Pilgern sind aus meiner Sicht vor allem in ihrem durch Unsicherheiten gekennzeichneten Berufsalltag zu suchen. Das Unternehmertum erfordert von ihnen ein hohes Maß an persönlicher Initiative. Dies ist jedoch in Java problematisch, da persönliche Initiative dort nicht selten als egoistisches Wollen (*pamrih*) verurteilt wird. Ein an einem Heiligenschrein erhaltener Hinweis (*wisik*) schafft jedoch die notwendige Legitimation durch höhere Mächte, mit der eine Initiativergreifung nicht nur gerechtfertigt werden kann, sondern sie geradezu verpflichtend macht. Die Pilgerschaft führt somit zu einer höheren Handlungssicherheit, eine Fähigkeit, die vor allem für Händler und selbstständige Unternehmer von existentieller Bedeutung sein kann.

Es fällt zudem auf, dass gerade die Berufsgruppe der Händler und selbstständigen Unternehmer am stärksten von nationalen und internationalen Prozessen betroffen sind. Deren Entwicklung ist für den Einzelnen nicht zu übersehen und nicht voraussagbar. Dadurch ist mit jeder unternehmerischen Entscheidung auch ein schwer abwägbares Risiko verbunden. Dieses Risiko versucht man mit Hilfe des Heiligen zu minimieren (vgl. Soehardi 1993:18).

Die Pilgerschaft hat ferner für Händler und selbstständige Unternehmer einen defensiven Charakter, da ihnen bekannt ist, dass ein großer Teil ihrer Konkurrenz ebenfalls die Hilfe übergeordneter Mächte in Anspruch nimmt. Ein Verzicht auf diese Möglichkeiten, den Erfolg der eigenen Unternehmung zu gewährleisten, würde daher zu einem deutlichen Wettbewerbsnachteil führen. Die Pilgerschaft ist somit als Teil normaler Geschäftspraktiken zu sehen.

Es verwundert daher aufgrund der großen Verbreitung der Pilgerschaftspraxis in dieser Berufsgruppe nicht, dass man vor allem an großen, für den Erfolg geschäftlicher Begehren bekannten Stätten wie Gunung Kawi häufig auch gemeinschaftliche Ausflüge von Angehörigen wirtschaftlicher Vereinigungen antrifft. An solchen Pilgerstätten bietet sich zudem die Möglichkeit, Pilger aus den gleichen Geschäftsbereichen kennenzulernen, sich mit ihnen auszutauschen und dabei eventuell auch neue Geschäftsbeziehungen zu knüpfen.

Die zweite große Gruppe von Pilgern ist die der Angestellten und Beamten. Hierzu wiederum einige Beispiele aus meinen Tagebuchaufzeichnungen:

"Pak Heru ist 53 Jahre alt und arbeitet seit nunmehr über 20 Jahren in der Distriktsverwaltung von Surakarta in untergeordneter Position. Sein dortiges Gehalt, sagt er, reicht kaum aus, um seine Frau und seine zwei Kinder zu versorgen, die zur Zeit an einer privaten Universität studieren. Seine Schulden wachsen ihm daher immer mehr über den Kopf. Schon zweimal ist er nun inzwischen bei einer anstehenden Beförderung nicht berücksichtigt worden. Stattdessen wurde ihm ein neuer, jüngerer und über gute Verbindungen (*koneks*) verfügender Kollege vor die Nase gesetzt. Sein letzter Chef ist vor einer Woche bei einem Unfall verstorben. Er hofft nun in dessen Position als Abteilungsleiter vorrücken zu können. Dafür möchte er heute am Schrein von Sèh Maulana Maghribi um Hilfe erbitten. Außerdem fastet er seit einer Woche." (Interview vom August 1994).

"Pak Subianto ist 37 Jahre alt und hat an der Gadjah-Mada Universität in Yogyakarta Jura studiert. Bis vor einem Jahr war er bei einem internationalen Lebensmittelkonzern in Semarang beschäftigt, bis die Filiale geschlossen wurde. Pak Subianto wurde arbeitslos. Seit dieser Zeit hat er sich erfolglos bei unzähligen Stellen beworben. Seit einem halben Jahr ist er nun Angehöriger einer *kebatinan*-Vereinigung, durch die er hofft, wieder ein gewisses Maß an innerer Ruhe zu erlangen. Ferner besucht er seit Beginn seiner Arbeitslosigkeit an jedem Freitag verschiedene Heiligenschreine. Pak Subianto nimmt zur Zeit mit seiner Frau an einer von einem Reisebüro veranstalteten Tour zu den Gräbern der *wali songo* teil." (Interview vom März 1996).

"Pak Hermana ist 45 Jahre alt und stammt aus Karanganyar. Nach seinem Studium der Philosophie und indonesischen Literatur trat er zunächst in die Armee ein und diente dort rund 20 Jahre. Dabei diente er sich bis zum Rang eines Oberstleutnants empork. Als er vor einem Monat entlassen wurde, bekam er von Bapak Harsodiningrat, dem *bupati* des



Distriktes Gunungkidul das Amt eines *camat* (Leiter der Unterdistriktsverwaltung) angeboten. Dieses Amt wird er nun antreten. Als Vorbereitung auf sein Amt hat er bereits eine Reihe von machtvollen Stätten besucht, darunter den Schrein von Sunan Lawu<sup>291</sup>, das Grab von Sukarno, den als das Zentrum Javas geltenden Gunung Srandil<sup>292</sup> und das Grab von Mas Tumenggung Pontjordirdjo, dem ersten *bupati* von Gunungkidul.<sup>293</sup> Hier am Schrein von Sultan Agung will er sich dessen Unterstützung versichern, damit er sein neues Amt zur allgemeinen Zufriedenheit ausfüllen kann." (Interview vom April 1997).

In der Mehrzahl der Fälle ist es in der Gruppe der Angestellten und Beamten die Sorge um den Arbeitsplatz und einen beruflichen Aufstieg, die den Entschluss zur Pilgerschaft auslöst.

Entscheidungen der übergeordneten Stellen sind hier nicht immer einfach zu verstehen und richten sich vielfach nicht nach den persönlichen Fähigkeiten, sondern werden vielmehr durch Vetternwirtschaft und Korruption bestimmt. Der Beistand der Heiligen soll dann meist helfen, die Entscheidung übergeordneter Stellen zu beeinflussen oder den Pilger in die Lage versetzen, eine Position derart ausfüllen zu können, dass ein weiterer beruflicher Aufstieg die logische Folge ist. Ziel der Pilgerschaft ist also eine Statusveränderung bzw. Statussicherung.

Deutlich unterproportional ist der Anteil der Bauern unter den Pilgern. Ein Beispiel:

"Pak Iwan, Reisbauer aus Purwokerto hofft, dass die Ernte in diesem Jahr für ihn zu einem Erfolg werden möge, da er durch drei aufeinanderfolgende Fehlernten an den Rand des absoluten Ruins geraten ist und weder seine Schulden noch das Schulgeld für seine Kinder bezahlen kann. Durch den Segen von dem Heiligen Pangeran Somodro und die Mitnahme von etwas durch die Kraft Pangeran Somodros gesegneter Erde vom Gipfel des Hügels und etwas durch die Kraft Raden Ajeng Ontrowulans gesegneten Wassers aus der [heiligen Quelle] Sendang Ontrowulan hofft er, seine nächste Ernte zu einem Erfolg bringen zu können." (Interview vom Mai 1991).

Bauern treten, was kaum verwundern dürfte, ihre Pilgerschaft vor allem in der Hoffnung auf eine gute Ernte und bessere Preise an. Für die Pilgerschaft, so erklärte man mir, hätten

---

<sup>291</sup> Als Sunan Lawu wird Prabu Brawijaya V, der letzte Herrscher von Majapahit, bezeichnet, der der Legende zufolge nach dem Sieg von Demak zum Gunung Lawu geflüchtet sein soll und dort bis zu seinem Tod lebte. Sein Schrein befindet sich in der Nähe des Gipfels.

<sup>292</sup> vgl. Liberty 1863, 1995:28f.

<sup>293</sup> Das Grab liegt in dem Ort Genjahan Ponjong. Siehe zu diesem Schrein auch Kedaulatan Rakyat vom 29.5.1997.

die meisten jedoch weder Zeit noch Geld. Sie würden sich daher eher dem Schutzgeist oder Gründerahn des jeweiligen Dorfes (*baureksa/cikal bakal/danyang desa*) anvertrauen oder *slametan* durchführen.

Die bisher geschilderten Fallbeispiele waren alle mit bestimmten Berufsgruppen verbunden. Dies ist jedoch nicht immer der Fall. Ferner ist es oftmals eine Kombination von verschiedenen Beweggründen, die die Entscheidung zur Pilgerschaft auslöst.

Wiederum einige Beispiele:

"Pak Kamto ist 52 Jahre alt und führt zusammen mit seiner Frau einen kleinen Essensstand in Magelang. Zusammen haben sie einen Sohn, der zur Zeit in Surabaya studiert. In zwei Wochen stünden bei ihm die Abschlussklausuren an. Bei ihrer Pilgerschaft zum Schrein von Sèh Maulana Maghribi wollen sie den Heiligen bitten, dass ihr Sohn einen guten Abschluss macht und eine gute Stellung finden möge." (Interview vom Juni 1991).

"Ibu Astuti ist ca. 65 Jahre alt und lebt in Malang. Sie erzählte, dass ihre Tochter eines Tages fortging, ohne eine Nachricht zu hinterlassen. Freunde berichteten ihr, dass sie mit einem Bekannten fortgegangen sei. Seitdem habe sie nur noch einmal von ihr gehört. Bekannte behaupteten später, dass ihre Tochter mittlerweile in Saudi-Arabien arbeite. In der Zwischenzeit sei sie nun völlig verarmt, da ihr Mann gestorben sei, der ihr aufgrund seiner Spielsucht einen Berg von Schulden hinterlassen habe. Ihre Tochter wisse noch nichts davon. Durch die Hilfe von Mbah Djoego und Imam Soedjono hofft sie nun darauf, dass ihre Tochter wieder zurückkehrt. Diesbezüglich hat sie auch schon die Hilfe eines *orang paranormal* in Anspruch genommen. Ferner hofft sie, dass sie mit Hilfe der Heiligen Mittel und Wege findet, die Schulden wieder los zu werden." (Interview vom November 1995).

"Pak Suwono ist ca. 40 Jahre alt und stammt aus Yogyakarta. Von Beruf ist er Busfahrer. Jahrelang war er unfallfrei gefahren, bis er dann eines Tages am Steuer einschief und mit seinem Bus frontal mit einem auf der Gegenseite fahrenden PKW zusammenstieß, dessen beide Insassen den Tod fanden. In Kürze, so sagt er, wird er sich nun für diesen Vorfall vor Gericht verantworten müssen. Die Pilgerschaft habe er in der Hoffnung auf eine milde Strafe aufgenommen." (Interview vom März 1991).

"Ibu Marni ist eine 35 Jahre alte Wäscherin aus Solo. Seit Jahren wird sie von einem immer schlimmer werdenden Asthma geplagt. Aus diesem Grund fällt es ihr heute immer schwerer, ihrer gewohnten Arbeit nachzugehen. Dies wiegt um so schwerer, weil sie keine

Kinder hat, die für sie sorgen könnten. Nachdem sie schon etliche Ärzte und eine Reihe von traditionellen Heilern ohne Erfolg aufgesucht hat, wendet sie sich nun mit der Bitte um Heilung an Pangeran Somodro." (Interview vom Juni 1991).

Zum letzten Beispiel noch eine Anmerkung: Es ist auffällig, dass die Bitte um Heilung bei der javanischen Pilgerschaft zu Heiligenschreinen nur eine geringe Rolle spielt (vgl. Chambert-Loir; Guillot 1995a:252). Waschungen an heiligen Quellen bzw. Brunnen sowie die Hilfe von traditionellen Heilern scheinen größeren Erfolg zu versprechen als die Hilfe von Heiligen.

Eine Liste von möglichen Motiven ließe sich freilich noch endlos fortsetzen. Einige wurden ja auch bereits in Kap. 4.1 angesprochen.

Bis vor wenigen Jahren stand noch ein Motiv bei vielen Stätten im Vordergrund: die Ermittlung der Zahlen für die nächste Auslosung der staatlichen Lotterie (SDSB).<sup>294</sup> Auf Betreiben orthodoxer islamischer Kräfte, die im Glücksspiel eine schwere Sünde (*haram*) sehen, wurde der staatlichen Lotterie jedoch 1993 ein Ende bereitet. Bei einigen Pilgerstätten führte dies zu einem rapiden Pilgerschwund.

Das galt insbesondere für solche Stätten, die für ihre speziellen Qualitäten in Bezug auf Reichtumsvermehrung mit magisch-mystischen Mitteln (*pasugihan*) bekannt waren, wie zum Beispiel die Pilgerstätten Gunung Kemukus und Gunung Kawi (siehe Fallbeispiele). Zu der Klasse der Orte für *pasugihan*-Zwecke gehören auch solche Plätze, von denen man weiß, dass dort *thuyul* erworben werden können.

Da solche Qualitäten den Stätten vor allem von außen zugeschrieben werden, kein Pilger aber offen zugibt, dass er um Kräfte zur Ausübung Schwarzer Magie nachsucht, ist es mir leider nicht möglich, diesbezügliche Beispiele aus Feldforschungsnotizen zu zitieren.

Die bislang in diesem Kapitel dargestellten Wünsche mit der Pilgerschaft zu verknüpfen, bedeutet freilich nicht, dass die Wünsche auch offen gegenüber dem Heiligen vorgebracht werden. Grundlegende javanische Umgangsregeln sprechen dagegen. So gilt es als unfein, direkt Wünsche gegenüber höhergestellten Personen vorzubringen und sie auf diese Weise zu nötigen. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass das Gegenüber durch intuitives Erfühlen (*rasa*) ohnehin die Wünsche zu erkennen vermag, so dass es gar nicht notwendig ist, sie direkt vorzubringen. Daher wird von den meisten Pilgern nur generell um Segen (*berkah*) gebeten. Viele Javaner halten die Chancen der Erfüllung sehr spezifischer

---

<sup>294</sup> Dies galt jedoch nur in beschränktem Umfang für die Schreine von Verbreitern des islamischen Glaubens, wie etwa den *wali songo*.

Wünsche ohnehin für sehr gering (vgl. Pemberton 1994:287,279). Dies kann mit einer grundlegenden Erkenntnis von Pemberton in Verbindung gebracht werden.

Pemberton beschreibt, dass in der Kulturpolitik der Neuen Ordnung und im Rahmen des Neojavanismus eine Tendenz besteht, die javanische Kultur an sich als eine Quelle des Segens zu betrachten (Pemberton 1994).

Dies führt nun dazu, dass die spezifischen Talente der einzelnen Stätten heute verloren gehen, "(...) what appears instead is a generic sense of possibility that may be attached, repeatedly, to any sacred site." (Pemberton 1994:286).

Die generalisierte Bitte um Segen nimmt häufig folgende Form an:

"Dear\_\_\_\_ [name of the spirit, e.g. Sunan Tembayat] who rests in this place, my humble visit before Your Highness begs for Your blessings [*pangèstu*], oh honored\_\_\_\_ [name of the spirit again]. For blessings, good health, and well-being [*wilujeng*, High Javanese for *slamet*] free of misfortune." (Pemberton 1994:287).

Für all jene bislang erwähnten Pilgergruppen stellt der Heiligenschrein ein "Zentrum für Lebensunterhalt, Gewinn und Glück" (*pusat rezeki*) dar, zu dem das eigene berufliche und private Fortkommen in eine unmittelbare direkte Beziehung gestellt wird.

Viele Pilger verbinden freilich auch keinerlei direkte konkret-weltlichen Ziele mit der Pilgerschaft. Ihre Motivation ist eher spirituell-meditativ und nicht mit aktuellen Lebensproblemen verbunden.

Diese Unterscheidung zwischen spirituell-meditativen und weltlichen Beweggründen für die Pilgerschaft stellt in gewisser Weise auch eine emische Differenzierung dar, da durch Vertreter orthodoxer religiöser Richtungen die Pilgerschaft aus weltlichen Beweggründen deutlich schärfer verurteilt wird als aus spirituell-meditativen Beweggründen.

Die Korrektheit der Ausführung der mit der Pilgerschaft verbundenen Rituale, wie dem *slametan* oder dem Brauch, Blumen darzubringen, verliert bei Pilgern, die vornehmlich aus spirituell-meditativen Beweggründen die Pilgerschaft antreten, ebenso an Bedeutung wie die Auswahl günstiger Tage. Pilger mit dieser Motivationslage werden auch kaum ein *slametan* geben oder sich für die Pilgerschaft in große Unkosten stürzen.

Pilgerschaften aus spirituell-meditativen Beweggründen sind weniger darauf angelegt, die Gunst des Heiligen zu erlangen, um ihn für eigene Zwecke dienstbar zu machen. Sie kommen vielmehr eher einem gottesdienstlichen Ritual gleich.

Ihr Sinn ist jedoch die Steigerung der eigenen spirituellen Potenz, durch die Krisensituationen in Gegenwart und Zukunft besser begegnet werden soll. So gesehen ist also die Ausrichtung der Pilger, die aus spirituellen-meditativen Beweggründen die Pilgerschaft antreten, auch weltlich.

Für einige Berufsgruppen, wie etwa Puppenspieler (*dalang*), traditionelle javanische Heiler (*dukun*) oder religiöse Lehrer (*kya*) ist zudem ein hohes Maß spiritueller Potenz notwendige Voraussetzung für die erfolgreiche Ausübung ihrer Tätigkeit. Pilgerschaft bietet dabei, neben verschiedenen anderen asketischen Praktiken und der Meditation, die Möglichkeit, in den Besitz der notwendigen Kräfte zu gelangen.<sup>295</sup>

Auch aus anderer Sichtweise sind die weltlichen nicht so einfach von den spirituell-meditativen Beweggründen für den Antritt der Pilgerschaft abzugrenzen. Das spirituell-meditative Pilgerschaftsmotiv, um den Segen (*berkah/pangèstu*) des Heiligen zu bitten, ist implizit auch in den Wünschen der Pilger enthalten, die die Pilgerschaft primär aus weltlichen Beweggründen antreten.

Häufig gaben Pilger mir gegenüber auch an, dass ihnen die Pilgerschaft zu Heiligenschreinen bzw. Gräbern die Vergänglichkeit des Weltlichen vor Augen führen würde. Ihre Gedanken würden auf diese Weise mehr auf Gott, das Jenseits und das Jüngste Gericht gelenkt, an dem keine Sünde verborgen bleibe. Sie würden auf diese Weise darauf aufmerksam gemacht, dass es nicht lohne, ständig weltlichen Zielen nachzujagen, sondern vielmehr das eigene Leben in den Dienst der guten Sache zu stellen. Der Erfolg der Pilgerschaft liege so in wiederhergestellter Demut und einer inneren Ruhe (*ketenangan batin*), die sich positiv auf ihr alltägliches Leben auswirke.

Für Pilger, bei denen solch kontemplative Aspekte im Vordergrund stehen, sind Heiligenschreine vor allem Orte der Besinnung und Ruhe. Viele meiden daher Schreine, an denen ein hohes Pilgeraufkommen eine Atmosphäre der ruhigen Besinnung unmöglich macht.

Dem Ziel, Demut zu erlernen und dadurch auch die inneren Kräfte zu steigern, liegt wohl auch die Praxis einiger *pesantren* zugrunde, die ihre Schüler für einen gewissen Zeitraum auf Pilgerreise zu den Gräbern von Verbreitern des islamischen Glaubens auf Java schicken. Dabei sollen sie über den vorbildlichen Charakter eben jener Heiligen lernen, denen es nachzueifern gilt. Solche Reisen von *pesantren*-Schülern können teilweise mehrere Monate dauern. Manchmal beschreiben sich diese meist jungen Pilger daher auch scherzhaft als "Gräberstudenten" (*mahasiswa kuburan*) und ihre Lehrer als "Absolventen von Gräber(studien)" (*alumnus kuburan*). Solche Reisen markieren vielfach, im Sinne eines *rite de passage*, den Übergang in die Adoleszenz.

---

<sup>295</sup> Zumindest bei einem Teil dieser Personen darf allerdings auch unterstellt werden, dass sie den Heiligenschrein deshalb aufsuchen, weil er für sie die Möglichkeit bietet, einen größeren Bekanntheitsgrad zu erlangen, indem sie dort spätere potentielle Kunden treffen. Das gilt insbesondere für traditionelle Heiler, die dort, wie mir schien, nicht selten gezielt mit Pilgern ins Gespräch kommen und ihre Visitenkarten verteilen.

Pilger sehen ihre Pilgerschaft jedoch auch als Teil einer mystischen Reise auf dem Weg zur eigenen Vervollkommnung und der Erlösung von allen weltlichen Bedürfnissen (vgl. Schlehe 1998:184). Zumindest implizit ist dieses Motiv auch bei Pilgern vertreten, die ihre Pilgerschaft mit vornehmlich weltlichen Motiven antreten. Erlösung und Vervollkommnung des Selbst ist auch das Ziel der *kebatinan*-Gruppen, deren Mitglieder zum Teil alleine, zum Teil auch unter Leitung eines Lehrers, bestimmte Pilgerstätten aufsuchen und dort Kontakt mit dem Heiligen aufnehmen. Sind diese Lehrer gleichzeitig auch Geistermedien, so lassen sich nicht nur aus ihren Aussagen, sondern auch aus den Aussagen der Heiligen, Anleitungen für die Lösung von Alltagsproblemen finden.

Innerliche Vervollkommnung und die Reise zum eigenen mystischen Innern ist auch das erklärte Ziel von Pak Aji:

"Pak Aji ist 35 Jahre alt und stammt aus Madiun. Der ehemalige Seemann und Händler begann seine Reise vor vier Jahren, als seine Frau mit einem anderen durchbrannte. Seitdem ist er ohne Unterbrechung von einem Pilgerziel zum anderen unterwegs. Dies, so sagte er, tue er eigentlich ohne Ziel. Es sei vielmehr eine unsichtbare Kraft, die ihn immer weiter herumziehen lasse. Seine Pilgerschaft stoße dabei nicht selten auf blankes Missverständnis. Sogar sein Vater habe ihm eines Tages vorgeworfen, eigentlich um Kräfte zur Ausübung Schwarzer Magie nachsuchen zu wollen. Heute allerdings hätte seine Familie mehr Verständnis. Schließlich sei für ihn sehr viel dabei herausgekommen. Früher sei er zum Beispiel leicht reizbar und aggressiv gewesen. Heute sei dies nicht mehr der Fall, da er seine innere Mitte gefunden habe." (Interview vom Februar 1991).<sup>296</sup>

Einige Pilger haben auch eine besondere Beziehung zu bestimmten Pilgerstätten:

"Pak Sukadana aus Sragen ist ungefähr siebzig Jahre alt und lebt, seit er vor wenigen Jahren sein Geschäft an seinen Schwiegersohn übergeben hat, im Ruhestand. Er erzählte, dass er seit seiner Jugend oft zum Gunung Kemukus pilgere. Anfänglich tat er dies, weil er von Freunden aufgefordert wurde mitzukommen. Je mehr er zum Gunung Kemukus pilgerte, desto mehr begann sein geschäftlicher Erfolg zuzunehmen. Zunehmend wurde ihm der regelmäßige Pilgerschaftsbesuch am Gunung Kemukus jedoch auch persönlich wichtig. Als ich ihn fragte, ob er zum Gunung Kemukus komme, um für etwas zu bitten oder zu danken, antwortete er mit einem "weder-noch". Es sei für

---

<sup>296</sup> Fünf Jahre später traf ich Pak Aji an zwei verschiedenen Pilgerstätten wieder. Inzwischen hatte er an diesen Stätten einen hohen Bekanntheitsgrad als Paranormaler und wurde von Pilgern um Rat gefragt, die ihn dafür auch mit Geschenken bedachten. Pak Aji, so erzählten mir diese Pilger nun, sei ein *orang paranormal*.

ihn vielmehr ein starkes inneres Bedürfnis, aus dem heraus es ihm einfach schlecht ginge, wenn er nicht regelmäßig einen Pilgerschaftsbesuch am Gunung Kemukus antreten würde. Auch sei es für ihn wichtig, gute Beziehungen zu Pangeran Somodro aufrechtzuerhalten, da er ihm schließlich einen großen Teil seines Lebensglückes zu verdanken habe." (Interview vom Februar 1991).

Pak Tritis, den ich ebenfalls am Gunung Kemukus traf, nannte für seine Pilgerschaft andere Beweggründe:

"Der Islam, dem er angehöre, sei eine Religion, die ihren Anhängern außerordentlich schwere Opfer abverlange. Um ein guter Muslim zu sein, müssten nicht nur alle Anordnungen Gottes (*tuhan*), sondern desgleichen alle seine Verbote befolgt werden. Dazu gehöre eine enorme innere Kraft. Wenn er persönlich im Ramadan fasten solle, so hielte er dies höchstens ein bis zwei Tage durch; ebenfalls sei er nicht imstande, die fünf vorgeschriebenen Gebete eines Muslim zu verrichten, da er sich viel zu leicht davon abbringen lasse. Auch beim Beten ließe er sich viel zu leicht ablenken (z.B. von dem Anblick einer schönen Frau). So gesehen, sei er kein guter Muslim, da ihm dazu die innere Kraft fehle. Pangeran Somodro sei hingegen ein Mensch von ganz außergewöhnlich hoher innerer Kraft gewesen, was ihm im Jenseits einen Platz ganz nahe bei Gott eingebracht habe. Durch seine Hilfe in den Besitz größerer innerer Kraft zu gelangen, so sagte er, sei das erklärte Ziel seiner Pilgerschaft." (Interview vom Februar 1991).

Einem weiteren spirituellen Beweggrund für den Antritt der Pilgerschaft liegt die verbreitete Vorstellung zugrunde, dass Gott über die guten und schlechten Taten eines Menschen Buch führt. Ein jeder Mensch besitzt danach so etwas wie ein Konto bei Gott. Dieses Konto wird ganz alleine von Ihm geführt; allerdings in einer Weise, die nicht leicht von Menschen nachvollziehbar ist. Ein solches Konto ist erblich.<sup>297</sup> Daher kann es zum Beispiel bei einem positiven Kontostand vorkommen, dass Personen, die weder über große innere Kraft (*kakuwatan batin*), noch über irgendwelche besonderen Fähigkeiten verfügten, trotzdem Erfolg im Leben haben.

Bei einem negativen Kontostand kann es hingegen für die Nachkommen unendlich schwer sein, im Leben erfolgreich zu werden. Daher müssen nach dieser Vorstellung Menschen, die aufgrund dieser Tatsache Schwierigkeiten im Leben haben ohne etwas selbst dafür zu können, versuchen, ihren Kontostand durch asketische Praktiken zu bessern. Eine davon ist die Pilgerfahrt zu Heiligenschreinen, denn, so wurde hinzugesetzt, wer einem Freund

---

<sup>297</sup> Zu dem Punkt der Erbllichkeit siehe Woodward 1989:111.

Gottes die Ehre erweise, tue dies auch Gott gegenüber. Ein solches, der Pilgerschaft zugrunde liegendes, Motiv habe letztlich auch eine positive Funktion, da dadurch etwas für die eigene Nachkommenschaft getan werde.

Bestimmte Vorhaben, wie z.B. den Koran auswendig zu lernen, sollen ferner erst in der dritten Generation erfüllt werden können (Woodward 1989:111). Weit verbreitet ist auch die Vorstellung, dass Menschen, die unter bestimmten Umständen geboren wurden (z.B. an einem ungünstigen Tag oder als fünftes von fünf gleichgeschlechtlichen Kindern), besonders anfällig sind für Unglück. Pilgerschaften können dabei helfen diesbezügliche Abwehrkräfte zu steigern.

So unterschiedlich also die der Pilgerschaft zugrunde liegenden spirituell-meditativen Beweggründe sein mögen, so wird trotzdem das Kernanliegen deutlich: Durch Pilgerschaft soll die eigene spirituelle Potenz gesteigert werden. Dies gilt gleichermaßen für Pilger mit primär spirituell-meditativen Motiven, als auch für solche, deren Beweggründe eher weltlicher Natur sind (vgl. Keeler 1987:42,46).

Alle hier erwähnten Motive für den Antritt der Pilgerschaft sind ferner primär individueller Natur. Es geht vor allem darum, den eigenen Platz in der Gemeinschaft zumindest zu sichern, nach Möglichkeit aber zu verbessern. In diesem Sinne kommt der Pilgerschaft durchaus ein liminaler Charakter zu.

Pilgerschaft auf Java hat also wenig mit gemeinschaftlichen Interessen, sondern eher mit privaten oder familiären Anliegen zu tun.<sup>298</sup>

## 4.6 Wege von Erfolg und Misserfolg

Im vorangehenden Kapitel habe ich geschildert, welche Wünsche und Hoffnungen Pilger mit ihrer Pilgerschaft verbinden. In diesem Kapitel soll nun der Weg beschrieben werden, auf dem sich die Erfüllung jener Wünsche und Hoffnungen aus der Sicht javanischer Pilger einstellt. Außerdem soll gezeigt werden, welche Gründe für einen eventuellen Misserfolg ursächlich gesehen werden. Auch zu dieser Thematik existiert bislang noch keine wissenschaftliche Veröffentlichung. Ich stütze mich daher weitgehend auf Ergebnisse meiner Feldforschung und auf Darstellungen aus indonesischen Zeitungen und Magazinen.

Wie bereits angesprochen, ist es für Pilger vor allem die Hoffnung auf übernatürliche Hinweise (*wangsit*), die ausschlaggebend für die Entscheidung zur Pilgerschaft ist.<sup>299</sup> Solch

---

<sup>298</sup> Diese Ziele der Pilgerschaft stehen insofern im Gegensatz zu den Zielen der gemeinschaftlichen Zeremonien, die auf den Schutzgeist des Dorfes (*danyang desa/cikal bakal*) ausgerichtet sind (Pemberton 1994:269/vgl. Kap. 3.2.4).



übernatürliche Hinweise sollen helfen, aktuelle Lebenskrisen in den Griff zu bekommen und mehr Erfolg im Alltag zu haben.

Häufig kommen *wangsit* in Form von Visionen. Im Idealfall begegnet man einem Heiligen in einer solchen Vision, wie im Falle von Pak Eddy aus Yogyakarta, der zum Zeitpunkt seiner Pilgerschaft arbeitslos war. Er berichtete mir im Interview folgendes:

"Vor etwa acht Jahren unternahm ich eine Pilgerreise zum Schrein von Ki Ageng Karanglo. Drei Tage hatte ich schon am Schrein verbracht und noch immer hatte ich keine Lösung für meine Probleme gefunden. Als ich in der dritten Nacht kurz vor dem Einschlafen war, erschien mir ein alter Mann mit weißem Bart in javanischer Kleidung, blieb vor mir stehen und erklärte mir, dass ich dazu berufen sei, mit meinen Händen zu heilen. Gleich darauf verschwand er wieder. Ich begann das Massieren zu lernen." (Interview vom Dezember 1990).<sup>300</sup>

Viele solcher Begegnungen erfolgen in einem Übergangszustand zwischen Wachheit und Schlaf. In diesem Zustand scheint der Einzelne am empfänglichsten für derartige Erscheinungen zu sein (vgl. Pemberton 1994:278).

Begegnungen, wie die gerade geschilderten, sind jedoch selten. Sie sind zudem nicht zu jederzeit und vor allem nicht jeder Zeit für jedermann möglich, da sie tendenziell ein eher hohes Maß an innerer Reinheit und Kraft des Pilgers voraussetzen. Solchen Begegnungen gehen daher meist längere Phasen der Askese voran. Zeigen sich die Heiligen dem Pilger, so wird dies häufig als ein Zeichen ihrer besonderen Sympathie und Anerkennung gewertet. Der Erfolg einer Pilgerreise ist dann fast immer gesichert. Diese Visionen bedürfen dennoch häufig weiterer Interpretationen.

Das Erzwingen einer solchen Begegnung ist allerdings kaum möglich, denn schließlich ist der Heilige in einer viel höheren Position als der Pilger. Es gibt jedoch bestimmte Personen, die, wie in Kap. 3.3 dargestellt, als Medium zwischen dem Heiligen und den Pilgern agieren können. Beispiele werde ich im Zusammenhang mit den *makam* von Sèh Maulana Maghribi und Sèh Bela Belu darstellen.

Manchmal ist die Gegenwart von Heiligen und Geistern auch nur spürbar, etwa in Form eines plötzlich aufkommenden Windes oder eines guten Geruches.<sup>301</sup> Sehr häufig werden übernatürliche Hinweise (*wangsit*) auch über Träume erteilt. Zwei Beispiele:

---

<sup>299</sup> Die verschiedenen Formen, in denen *wisik* erscheinen können, beschreibt Soehardi 1993:199.

<sup>300</sup> Der Schrein von Ki Ageng Karanglo liegt ca. zwei Kilometer südlich der Stadt Kotagede.

<sup>301</sup> Nicht immer ist es jedoch ein besonders guter Geruch. So berichtet die Zeitschrift Liberty vom Makam Sabdopalon (Kec. Trowulan, Kab. Mojokerto), an dem ein laut hörbarer Furz mit nicht identifizierbarem Urheber, verbunden mit einem "unheimlichen" Geruch, als Zeichen für die Erfüllung des mit der Pilgerschaft verbundenen Wunsches gewertet wird (Liberty 1929, 1996:65).

Am Schrein von Lemah Minger (Kec. Kedung Adem, Kab. Bojonegoro) träumen Pilger, nach Aussagen des *juru kunci*, häufig davon, dass sie in einem nahe gelegenen See angeln. Die Größe des gefangenen Fisches zeige dabei das Ausmaß des Erfolges der Pilgerschaft an.

In einem Artikel der Tageszeitung Surabaya Post (18.5.91) wird hingegen eine Händlerin beschrieben, die am Gunung Kemukus den Traum hatte, dass sie zusammen mit ihrem Mitpilger in einem blauen Fahrzeug anreisen würde. Da sie dieses Fahrzeug nicht kannte, fragte sie ihn nach dem Erwachen nach dessen Farbe, wobei sich herausstellte, dass diese Farbe mit der von ihr geträumten Farbe übereinstimmte. Als sie dann zu jenem Fahrzeug gingen, zeigte sich, dass auch die Zahl auf seinem Nummernschild sich nicht wesentlich von der Zahl unterschied, von welcher sie geträumt hatte. Dies sah sie nun als Anlass, bei der Lotteriewahl auf jene Zahlen zu setzen.

Derartige Zeichen sind im allgemeinen recht schwierig zu interpretieren, wodurch es letztlich an der eigenen Interpretation liegt, ob die Pilgerschaft den gewünschten Erfolg erzielt. Da der richtigen Interpretation somit eine hohe Bedeutung zukommt, zieht man dafür oft spezielle Trauminterpretationsbücher<sup>302</sup>, bei denen bestimmten Traummotiven Zahlenwerte zugeordnet werden, Wahrsagebücher (*primbon*) oder auf solche Fragen spezialisierte *dukun (dukun préwangan)*, zu Rate. Träume aller Art werden meist mit anderen Pilgern ausgiebig in Bezug auf möglicherweise enthaltene *wangsit* diskutiert und interpretiert. Oft enthalten Träume jedoch auch *wangsit*, die klare Handlungsanweisungen darstellen. Manchmal treten sie auch in Form von Stimmen auf, die der Pilger plötzlich hört, deren Sprecher jedoch nicht zu identifizieren ist (vgl. Pranowo 1991:42). Urheber solcher Stimmen, die dem Pilger einen Weg aus seiner persönlichen Krise zeigen, können durchaus Menschen aus Fleisch und Blut sein. Diesen kommt die Rolle eines Instrumentes des Heiligen zu. Manchmal kommt es auch vor, dass der *juru kunci* dem Pilger ein bestimmtes Objekt mitgibt, das dieser als Hinweis für die Lösung seiner anstehenden Probleme sieht (vgl. Kap. 3.3.1).<sup>303</sup>

Visionen können unter Umständen auch mit der Gabe bestimmter Dinge verbunden sein. Ein indonesischer Kommilitone erzählte mir beispielsweise vom Besuch einer heiligen Stätte, an der er lange fastete, bis er am Himmel ein helles Licht sah, welches sich auf ihn zubewegte und sich schließlich zu seinen Füßen drehte. Dann wurde er von irgendetwas hochgehoben, und während sich das Licht dabei über seinem Kopf zu bewegen begann,

---

<sup>302</sup> In solchen Büchern werden den Motiven der Träume bestimmte Zahlen und Standardinterpretationen zugeordnet (vgl. Anonymus "Ilham gaya baru Gunung Kawi asli": o.J.). Siehe Abb. 51 im Anhang.

<sup>303</sup> Ein Beispiel findet sich in Kap. 5.1.2.2

fiel daraus ein kleiner Stein auf ihn nieder. Diesen Stein führt er seitdem als kraftvollen Talisman (*jimat*) immer mit sich.<sup>304</sup>

In anderen Fällen materialisierten sich plötzlich bestimmte *pusaka* in Form von Ringen oder kleinen Stäben in der Nähe des heiligen Ortes (vgl. Liberty 1743, 1991:13).<sup>305</sup> Der Hinweis auf die Lage solcher Objekte erfolgte dabei durch geisterhafte Stimmen oder Träume. Bei ihrer Entdeckung ist allerdings Vorsicht geboten. Werden sie von einer Person mitgenommen, die dazu nicht das Recht hat, so verwandeln sie sich nicht selten in Schlangen oder andere furchterregende Tiere.

Aber auch auf andere Weise kann der Heilige zeigen, dass er die Erfüllung des Anliegen der Pilger ablehnt. Ein solches Ereignis konnte ich mit eigenen Augen am *makam* von Ratu Galuh<sup>306</sup> verfolgen, vor dem zwei Pilger saßen und zu dem Heiligen beteten. Plötzlich fiel nun aus einem hohen Baum eine tote Taube direkt vor die Füße der beiden Pilger. Die beiden sichtlich schockierten Pilger verließen daraufhin geradezu fluchtartig den Ort des Geschehens.<sup>307</sup>

In manchen Fällen können furchterregende Ereignisse oder Visionen der Hilfe des Heiligen vorangehen. So kann es vorkommen, dass der Pilger sich plötzlich in der Mitte des Urwaldes wiederfindet oder ihm eine Schlange in den Arm hineinkriecht. Ebenso können Begegnungen mit furchterregenden Geistern (*memedi*), Ratten in der Größe eines Hundes, Tigern oder Riesenameisen stattfinden.

Die Erscheinungen, die der Hilfe des Heiligen vorausgehen, können jedoch auch angenehmerer und erotischer Natur sein. Ein 26 Jahre alter Student berichtete mir zum Beispiel folgendes:

"In einer sehr nebligen Nacht saß ich am Grab von Pangeran Somodro, als sich plötzlich aus dem Nebel der Körper einer wunderschönen Frau herausformte. Ihre Kleidung war durchsichtig, so dass ich die Schönheit ihres Körpers sehen konnte. Sie verströmte einen unvergleichlich paradiesischen Geruch. Langsam aber stetig kam diese erotische Geisterfrau auf mich zu und streichelte mein Gesicht. Plötzlich sprang sie mir auf den Schoß und vermochte mit ihrer Hand ungeahnt intensive körperliche Gefühle in mir

---

<sup>304</sup> "Most Javanese believe in the power of divine luminous radiance (*andara/pulung*) which usually appears at night to those who often conduct the austerity by keeping a nocturnal vigil." (Soehardi 1993:197). Wie bereits in Kap. 3.4.3 beschrieben, erhalten auch Herrscher von höheren Mächten ein göttliches Mandat (*wahyu*), das die Form eines Lichtes annehmen kann und in einem Stadium von Meditation und Askese auftritt.

<sup>305</sup> Ein weiteres Beispiel findet sich bei Soehardi 1993:199.

<sup>306</sup> Das *makam* liegt inmitten des Botanischen Gartens von Bogor und somit im sundanesischen Kulturraum Javas (vgl. Kap. 4.7.1).

wachzurufen. Ich wusste allerdings, dass all meine Pilgerschaften umsonst gewesen wären und mein Wunsch sich nicht erfüllen würde, wenn ich mich dieser Frau hingeben würde." (Interview vom Dezember 1990).<sup>308</sup>

Grundsätzlich sind solche Erscheinungen als eine Art Prüfung des Heiligen zu sehen, mit der die Aufrichtigkeit des Pilgers überprüft wird. Wer in solchen Momenten nicht standhaft bleibt und seiner Angst oder Begierde nachgibt, hat es nicht verdient, die Hilfe des Heiligen zu bekommen.<sup>309</sup> Der Heilige würde dann dem Ersuchen des Pilgers nicht nachkommen (vgl. Soehardi 1993:201f).

Solche Prüfungen haben durchaus den liminalen Charakter eines *rite de passage*. Widersteht der Pilger den Versuchungen, so wird der meist auf Statusveränderung des Pilgers ausgerichtete Wunsch erfüllt.

Diese Statusveränderung wird schließlich auch in Fällen, in denen keine solche Prüfungen erfolgen, mit dem rituellen Aussprechen von Dank an den Heiligen abgesichert. Dies kann entweder in Form einer erneuten Blumendarbringung (*nyekar*) oder eines *slametan* erfolgen. Eine Pilgerschaft zum Aussprechen von Dank kann somit als ein Ritual begriffen werden, das im Sinne van Genneps die Reaggregation des Pilgers mit einem veränderten Status begleitet.

Ein solches Aussprechen von Dank ist von besonderer Bedeutung, wenn zuvor ein Gelübde ausgesprochen wurde.

Generell kann der Einzelne nie vorhersagen, ob, wann, wo und in welcher Form Hilfe durch den Heiligen kommen wird. So kann es zum Beispiel durchaus passieren, dass jemand durch lange Askese, durch günstige Terminierung der Pilgerschaft und die Durchführung aller mit der Pilgerschaft verbundenen Rituale scheinbar alle Voraussetzungen für die Erlangung der Hilfe des Heiligen erfüllt hat, sich aber trotzdem weder seine persönliche Situation verändert, noch ein übernatürlicher Hinweis kommt. Viele Pilger erklärten dies damit, dass der Heilige vielleicht neben den bekannten "Bedingungen" (*syarat*) für die

---

<sup>307</sup> Während die beiden Pilger dies als eine ablehnende Reaktion des Heiligen betrachteten, hatte der *jurukunci* eine andere Erklärung: In dem Baum, so erzählte er mir, wohne nämlich eine Giftschlange, von der die Taube wohl gebissen worden sei.

<sup>308</sup> Schlehe erwähnt ähnliche Erscheinungen im Zusammenhang mit Ratu Kidul, der Geisterkönigin des javanischen Südmeeres. Sie schreibt, dass nicht wenige Männer eine sexuelle Verbindung mit der Geisterkönigin oder einer der sie umgebenden Geisterfrauen erleben, was jedoch eher Verderben als Machtgewinn bedeute (Schlehe 1991:209). Nach dem unter Kap. 3.1.1 dargelegten Schema zur Klassifizierung verschiedener Geister ist der in dem obigen Beispiel genannte Geist wohl am ehesten mit *sundel bolong* zu identifizieren. (vgl. Daszenies 1987:37/vgl. Koentjaraningrat 1985:342).

<sup>309</sup> Ein Pilger brachte mir gegenüber solche furchterregenden oder erotischen Erscheinungen in Verbindung mit dem Charakter eines Menschen, der solche Erscheinungen hat. Eine sehr furchtsame Person würde zum Beispiel eher furchterregende Erscheinungen haben, während Sexbesessene eher Erscheinungen in Form einer erotischen Geisterfrau hätten.

Erteilung seines Segens auch noch eine Reihe weiterer, soweit unbekannter, Bedingungen habe.

Nach dieser Überzeugung ist die Frage, ob der Heilige Hilfe gewährt, letztlich zu einem gewissen Teil auch von persönlichem Glück abhängig. Die Frage des Erfolges könne allerdings auch davon abhängen, ob das Pilgerziel passend (*cocog*) zu der Person des Pilgers ist.

Man müsse, so erklärte man mir immer wieder, aber auch daran glauben, dass die Wünsche in Erfüllung gingen und sich nach der Rückkehr mit vermehrter Energie dafür einsetzen. Grundvoraussetzungen seien ferner, dass die Wünsche nicht unmäßig seien und dass es sich bei den Bittstellern um gute Menschen handle.<sup>310</sup> Sehr konkrete Wünsche hätten zudem geringere Chancen auf eine Erhörung seitens der Heiligen.<sup>311</sup>

An verschiedenen Heiligenschreinen bieten sich Möglichkeiten, durch bestimmte Tests zu ermitteln, ob der Heilige die Hilfe gewähren wird oder nicht. Hierzu einige Beispiele:

An einer Reihe von machtvollen Orten findet man Steine (*watu bobot*) mit einer besonderen Eigenschaft: Sie lassen sich nur von denjenigen hochheben, deren Wünsche erfüllt werden (vgl. Liberty 1825,1994:82f/vgl. Minggu Pagi vom 25.5.1997). Bei dem *makam* von Ki Ageng Karanglo versuchen Pilger Palmblattrippen in den Boden zu stecken. Gehen sie leicht in den Boden, so wird dies als ein gutes Zeichen gewertet. Am Makam Gampu Lawang (Kec. Bayat) hingegen wird es als gutes Zeichen gesehen, wenn man mit seinen Armen von einem Grabstein zum anderen fassen kann. Vom *makam* Sunan Tembayat berichtet Pemberton hingegen folgendes:

"With eyes closed the Semarang businessman attempted to count the gravestone's knobs, groping his way along in darkness. If, after several times around the stone, his counting repeatedly produced exactly the same total -the true total might vary from night to night- then business would flourish." (Pemberton 1994:282).

---

<sup>310</sup> Den Umgang mit ausbleibendem Erfolg beschreibt folgender Ausschnitt aus einem Artikel über die Pilgerstätte Gunung Kawi:

"... das Fehlschlagen wird oft mit einem optimistischen Grundton aufgefaßt: 'Es ist einfach noch nicht meine Bestimmung', 'der Heilige (*eyang*) hat noch keinen Segen gegeben', oder 'Ich muss mich stärker anstrengen' und so weiter. Das bedeutet, dass die betreffende Person noch auf ihr Durchhaltevermögen geprüft wird; ob sie zum Beispiel weiter pilgert oder die Pilgerschaften zum Gunung Kawi beendet oder zu einem anderen Ort wechselt, der als 'passender' aufgefasst wird. Wiederkommen, wiederkommen und noch einmal wiederkommen ist möglicherweise ein Trick, damit der Wunsch erfüllt wird, obwohl es dort keine solche Bedingung gibt." (Intisari März 1991:30).

<sup>311</sup> Auch aus ethischer Sichtweise eine durchaus logische Aussage, denn auf diese Weise können viel mehr Zeichen als ein Erfolg der Pilgerschaft interpretiert werden.

An den Königsgräbern von Imogiri wiederum zählt man die Zahl der Treppenstufen hinauf zum Schrein von Sultan Agung. Ermittelt man beim Hinauf- und Hinuntergehen die gleiche Zahl, so wird dies als ein Zeichen gesehen, dass Sultan Agung seinen Segen gegeben hat.

Das folgende Modell soll nun noch einmal die bislang erwähnten Prozesse verdeutlichen, die aus emischer Sicht zu einem Erfolg der Pilgerschaft führen bzw. ihn vereiteln können.

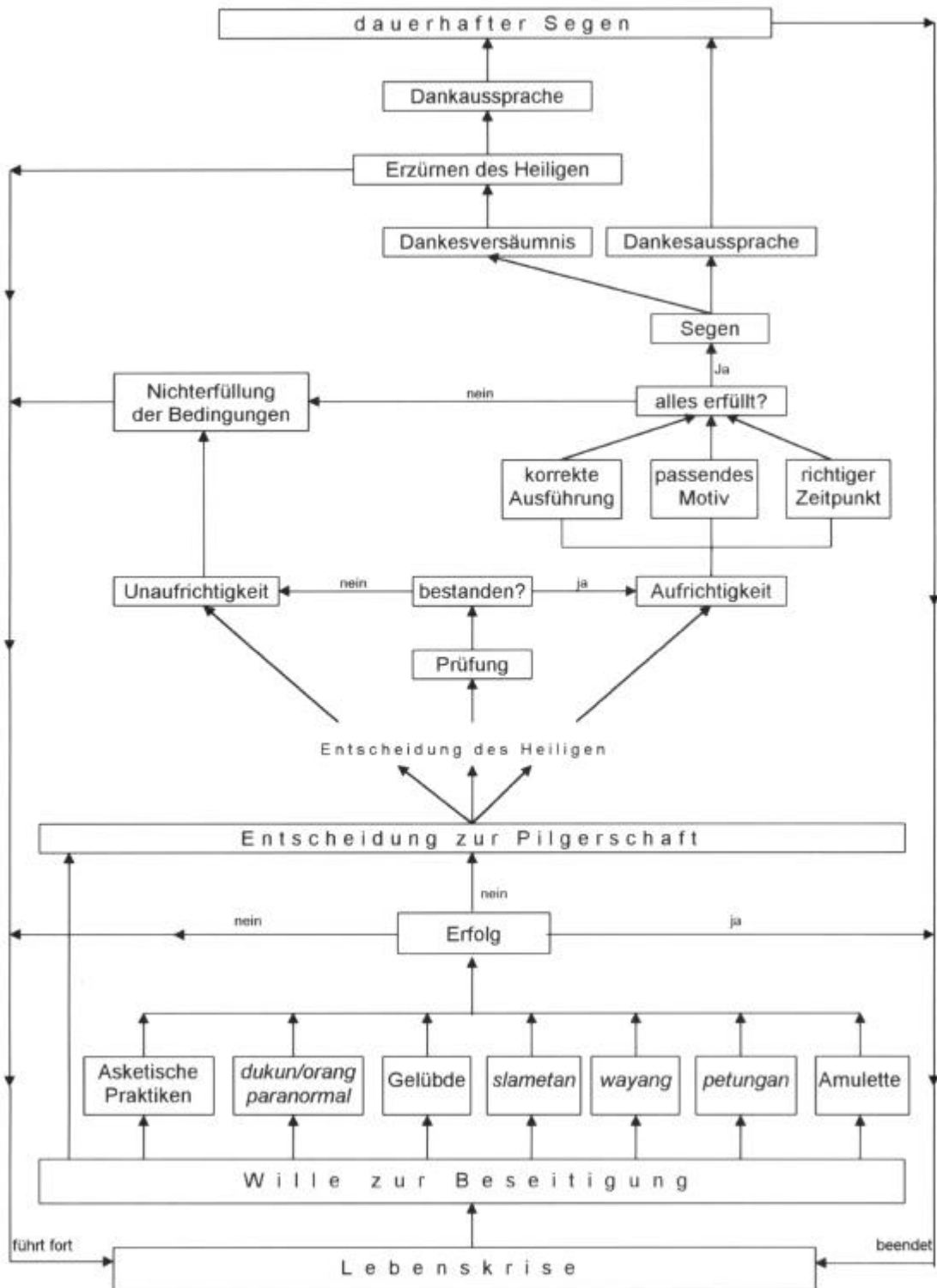


Diagramm 4: Der Weg zum Segen des Heiligen.

Ausgangspunkt des Modelles ist der Zustand einer Lebenskrise bzw. ein Zustand der Unzufriedenheit in weltlicher oder spiritueller Hinsicht. Daraus entsteht der Wunsch diese Situation mit Hilfe spiritueller Mittel zu beseitigen.

So kann man beispielsweise versuchen, mit der Hilfe asketischer Praktiken die inneren Kräfte zu vermehren. Ebenso können jedoch auch der Gang zu einem *dukun*, das Tragen eines Amulettes, die Abhaltung eines *slametan* oder eines Schattenspieles, das Aussprechen eines Gelübdes oder die Nutzung günstiger Tage erfolgversprechend erscheinen. Sind diese Bemühungen, die sowohl kombiniert als auch einzeln unternommen werden können, von Erfolg gekrönt, so ist das Ziel erreicht.

Im Falle des nicht eintretenden Erfolges bleibt die, allerdings auch zuvor gegebene, Möglichkeit, sich zum Antritt einer Pilgerreise zu entscheiden. Der Pilger tritt damit dem Heiligen gegenüber. Es obliegt nun dem Heiligen, ob er davon ausgeht, dass der Pilger die Pilgerschaft mit voller Aufrichtigkeit antritt. Diesen Pilgern wird der Segen erteilt. Pilger, bei denen der Heilige erkennt, dass ihr Wunsch nicht von vollem Herzen kommt, unaufrichtig oder unmäßig ist, wird vom Heiligen die Erteilung von Segen von vorneherein verwehrt.

Der Heilige kann den Pilger auch, z.B. durch erschreckende oder erotische Erscheinungen, einer Prüfung unterziehen. Besteht der Pilger diese Prüfung, so sind die Grundvoraussetzungen für die Gewährung von Segen erfüllt.

Bei der Durchführung der Pilgerschaft kommt daraufhin drei Elementen eine wichtige Rolle zu, die die Segensgewährung beeinflussen: die Wahl des richtigen Zeitpunktes, die formal korrekte Ausführung aller bekannten vom Heiligen für die Gewährung von Segen gestellten Bedingungen (*syarat*) und ein Wunsch (Motiv), von dem man weiß, dass der spezielle Heilige dessen Erfüllung für gewöhnlich positiv gegenübersteht.

Sind all diese Bedingungen erfüllt, so stehen die Chancen gut, dass der Heilige den erwünschten Segen (*berkah/pangestu*) gewähren wird. Spricht der Pilger dafür Dank aus, so kann es sein, dass sich dieser zur Beseitigung der aktuellen Lebenskrise bzw.

Unzufriedenheit verhelfende Segen in dauerhaften Segen verwandelt. Erkennt der Pilger jedoch nicht, dass die positive Änderung seiner momentanen Lebenssituation ursächlich mit dem Segen des Heiligen zusammenhängt und bedankt sich nicht bei ihm, so kann dies dazu führen, dass sich der Heilige eventuell bezüglich weiterer Segensgewährung verweigert. Durch nachträgliche Dankesaussprache bei weiteren Pilgerreisen kann jedoch eventuell doch noch eine Art dauerhafte Segensgewährung erreicht werden.

Ein grundsätzlich anderer Mechanismus ist allerdings bei *pasugihan* am Werk, dem unlauteren Erwerb von Reichtum mit magischen Mitteln. Wie schon erwähnt, eignen sich nur bestimmte Orte für solche Praktiken. Nur in wenigen Fällen handelt es sich dabei um



Heiligenschreine. Deutlich häufiger sind solche Orte mit nichtmenschlichen Wesen assoziiert.

Der Einzelne muss dort zunächst ein gewisses Maß an spiritueller Macht aufweisen oder erwerben, um Kontakt mit den dort wirkenden Wesen aufzunehmen. Gelingt die Kontaktaufnahme, so geht der Hilfesuchende mit ihnen eine Art von Vertrag ein. Sie helfen ihm bei der Erfüllung seiner materiellen Wünsche, wofür er wiederum regelmäßig Opfer darbringen und schließlich auch noch mit dem Leben eines nahen Angehörigen bezahlen muß. Dies ist zum Beispiel notwendig, wenn man einen *thuyul* erwirbt. Nicht wenige Stätten, unter ihnen auch das Fallbeispiel Gunung Kemukus, stehen in dem Ruf, für den Erwerb eines *thuyul* und für *pasugihan*-Magie der geeignete Ort zu sein. Gelangt man nach dem Besuch einer solchen Stätte plötzlich innerhalb eines kurzen Zeitraumes zu Wohlstand, so liegt für andere immer der Verdacht nahe, dass man das Leben eines nahen Angehörigen für den Erwerb von Reichtum verpfändet hat. Viele Pilger, die derartige Stätten aufsuchen, halten daher diese Pilgerschaften im Alltag geheim.

Das bedeutet jedoch, dass bei der Pilgerschaft zu einem solchen Ort im Sinne Turners eine Statusveränderung innerhalb der "Struktur" zwar angestrebt wird, eine automatische Reintegration mit einem verändertem Status jedoch nicht möglich ist, da das Umfeld keine Kenntnis davon hat.

In einigen Fällen geht der Hilfesuchende auch eine Art Vertrag ein, bei dem er seine eigene Seele verpfändet. Häufig geschieht dies in der Form, dass die Seelen der Pilger sich nach ihrem Tod in Geister verwandeln. Solche Geister nehmen Tierform an. Dies geschieht zum Beispiel im Sumpf von Jimbun, wo große, weiß gesprenkelte Schildkröten zu finden sind. Pilger, die auf der Suche nach *pasugihan* sind, gehen mit diesen Schildkröten einen Vertrag ein. Als Ausgleich geschieht folgendes: Wenn die Pilger, die einen solchen Vertrag eingehen, älter werden, so bekommen sie weiße Flecke auf der Haut. Später gelangen sie dann nicht direkt in den Himmel, sondern werden in Schildkröten verwandelt, die zur Quelle des Reichtums für künftige Pilgergenerationen werden (vgl. Pemberton 1994:272f). Pemberton berichtet von einer weiteren Form der *pasugihan*-Praxis, bei der die Pilger lernen, sich in einen Geistertiger (*malih macan*) zu verwandeln,

"(...) trained in acquisition of wealth. When someone possessing this *ngèlmu* dies and is buried, a tiger comes to the fresh grave and circles it three times, whereupon the corpse slowly rises of its own accord. The deceased obediently follows the beast back to the forest where the corpse is torn apart and *rebut*-ed by other tigers, and the soul is transformed into a member of the spirit-tiger army." (Pemberton 1994:273).

*Pasugihan* gilt als eine Praxis, bei der der Einzelne voller Egoismus nur sich und seine eigene derzeitige Situation wahrnimmt und keine Rücksicht auf das nimmt, was im Jenseits oder mit nachfolgenden Generationen geschehen könnte. Logischerweise ist man daher auch der Ansicht, dass durch *pasugihan* erworbener Reichtum nicht an kommende Generationen weitergegeben werden kann. Pemberton schreibt jedoch weiter:

"Although many claim that wealth derived from *pasugihan* contracts is temporary and cannot be inherited, a privileged economy is nevertheless at work that induces pilgrims to return to Jimbun, repeat the actions of their predecessors, and pass on such talents across generations." (Pemberton 1994:273).<sup>312</sup>

Aufgrund der vielen negativen, mit solcher Art von Reichtumserwerb verbundenen, Aspekte und seiner Gefahren für die Pilger kann man wohl annehmen, dass Pilger nur selten oder höchstens in großer Bedrängnis in Versuchung geraten, die Hilfe derartiger Mächte zu suchen.

Der Verdacht des Reichtumserwerbes durch *pasugihan* wird daher wohl deutlich häufiger in denunzierender Weise ausgesprochen als aufgrund der damit verbundenen hohen Opfer wirklich angestrebt. Der Glaube an die Praxis von *pasugihan* liefert in Java vielmehr ein handliches Erklärungsmodell für plötzlich auftretenden Reichtum von Einzelnen.

## 4.7 Politische Dimensionen des Heiligenkultes

In diesem Abschnitt möchte ich der Frage nachgehen, inwieweit die Pilgerschaft und die Verehrung von Heiligenschreinen in politische Prozesse einbezogen werden. Besonderer Augenmerk soll dabei der Frage zukommen, in welcher Weise der Heiligenkult in Strategien des Machterwerbes und Machterhaltes einbezogen wird und im politischen Widerstand eine Rolle spielt. Ferner soll untersucht werden, inwiefern dieser Kult in gesamtgesellschaftliche Entwicklungen einbezogen ist, die sich in der Verehrung der Schreine widerspiegeln.

Heiligenschreine sind für Javaner nicht nur Stätten der Verehrung, sondern zu einem gewissen Maße auch historische Stätten, an denen sich für sie unmittelbar die Richtigkeit der überlieferten historischen Traditionen widerspiegelt.

---

<sup>312</sup> Nach Pemberton unterscheidet man daher zwischen *pasugihan* und *sugih kuna* "inheritance from an inexhaustible supply" (Pemberton 1994:273 Anm. 7).

Das gilt vor allem dann, wenn den Heiligen zu Lebzeiten eine wichtige politische Funktion zukam. Sichtbar wird die Bedeutung solcher Stätten zum Beispiel, wenn man indonesische Schulgeschichtsbücher untersucht. In fast jedem befinden sich Fotografien von Heiligengräbern oder Schreinen wichtiger historischer Persönlichkeiten.

Heldenfriedhöfe, die Königsgräber von Imogiri, das Grab von Sukarno und die Gräber der *wali songo* sind daher nicht nur nationale Heiligtümer, sondern bilden auch Touristenattraktionen für Betriebs- oder Schulausflüge. Die Wahrheit der Überlieferungen wird an solchen Orten durch ein direktes Gegenübertreten greifbar.

Indem man aber nun historischen Leistungen bestimmter Persönlichkeiten Tribut zollt und anderen nicht, bezieht man auch automatisch politische Stellung. Dadurch können dann für die bestehenden Herrschaftsverhältnisse durchaus große Gefahren entstehen, wenn etwa der Herrschaftsanspruch der Gegenseite religiös untermauert wird.

So wurden z.B. der Schrein von Sunan TemBayat und die heilige Stätte von Giri<sup>313</sup> in den dreißiger Jahren des 17. Jh. zu Kristallisationspunkten von auf die Frage religiöser Legitimität gegründeter Opposition gegen das Reich von Mataram (Ricklefs 1993:46).<sup>314</sup>

Auch die Königsgräber von Imogiri spielten historisch eine bedeutende Rolle. So berichten Legenden, dass Diponegoro dort häufig meditiert habe. Eines Tages, nachdem er eine Nacht am Schrein von Sultan Agung verbracht habe, sei ein Blutfleck auf dem Grabvorhang erschienen, der anzeigte, dass in Java viel Blut vergossen werden würde. Später erschien ihm dann Ratu Kidul und teilte ihm mit, dass sie ihn in einem kommenden Krieg mit ihrer Geisterarmee unterstützen werde.<sup>315</sup>

Die Bedeutung von Heiligenschreinen für die Herausbildung politischen Widerstandes müssen auch die holländischen Kolonialherren erkannt haben:

"It is (...) significant that during much of the colonial period the Dutch government did not allow largescale pilgrimage to Imo Giri or other royal shrines for fear that it might contribute to the development of messianic rebellions." (Woodward 1989:172).

Das galt auch für die javanischen Herrscher. Nach dem Java-Krieg (1825-1830) wurde es ihnen daher verboten, den Kraton ohne vorherige Erlaubnis der Holländer zu verlassen.

Im Jahre 1830 missachtete Paku Buwono VI. jedoch dieses Verbot und verließ Surakarta. Wenig später wurde er durch die Holländer an den Königsgräbern von Imogiri entdeckt.<sup>316</sup>

---

<sup>313</sup> Damit ist die Grabstätte des *wali* Sunan Giri am Bukit Giri nahe Surabaya gemeint. Dort bestand das berühmteste *pesantren* (islamische Internatsschule) der damaligen Zeit (Moosmüller 1989:91). Für eine frühe Beschreibung dieses Grabes vgl. Anonymus 1839.

<sup>314</sup> Sultan Agung hatte zuvor in Batavia eine vernichtende Niederlage gegen die VOC erlitten, was den auf die Legitimität seiner Herrschaft gegründeten Mythos seiner Unbesiegbarkeit erschüttert hatte (Ricklefs 1993:46). Beide Orte verfügten zu dieser Zeit als *perdikan* über eine gewisse eigene Souveränität.

<sup>315</sup> Von diesem Ereignis berichtete mir im April 1991 einer der dortigen *juru kunci*.

<sup>316</sup> Das Verbot, die Königsgräber zu besuchen, gilt für die javanischen Fürsten bis heute. Allerdings werden heute nicht mehr Regierungsverbote dafür verantwortlich gemacht, sondern die Befürchtung, dass der

Der holländische "Resident" sah dies als ein Zeichen dafür, dass Paku Buwono VI. einen neuerlichen Aufstand anzetteln wollte. Paku Buwono VI. wurde schließlich nach Ambon verbannt (Schlehe 1998:92/Gronewegen 1923:8/Ricklefs 1993:117).

Imogiri ist noch heute ein Ort, der im politischen Widerstand genutzt wird. So unternahmen etwa die Anhänger der Oppositionsführerin Megawati Sukarnoputri im Rahmen des Wahlkampfes von 1997 eine gemeinschaftliche Pilgerfahrt dorthin.<sup>317</sup> Allerdings wurde ihnen damals von dem der Regierungspartei Golkar angehörenden Sultan von Yogyakarta kein Zugang zu den inneren Bereichen des Mausoleums gewährt (vgl. Kedaulatan Rakyat vom 17.5.1997).<sup>318</sup>

Welche Gefahren man von Bewegungen ausgehen sieht, die sich an Schreinen kristallisieren, wurde in einem im Oktober 1998 verabschiedeten Gesetz deutlich, das zwar grundsätzlich die Versammlungsfreiheit garantiert, aber dennoch um viele Orte, unter ihnen eine Reihe von Heiligenschreinen, für politische Veranstaltungen Bannmeilen errichtet.

Mit bemerkenswerter Häufigkeit lieferten auch schon während der Kolonialzeit Schreine eine religiöse Legitimation für politische Bewegungen, weshalb die Holländer zum Teil dazu übergingen, diese Schreine zu zerstören (vgl. Soekiman 1979:140 nach Graaf 1949:209).

Immer wieder wurde mir von Schreinen bestimmter Heiliger berichtet, die bei Aufständen oder im indonesischen Unabhängigkeitskampf zu Zufluchtsorten und uneinnehmbaren Verteidigungsstellungen wurden. Geschütze und Bomben der Gegner hätten sie nicht treffen können.<sup>319</sup> *Pusaka*, die dort entdeckt wurden, oder Objekte aus der näheren Umgebung, in denen die Macht des Heiligen gespeichert ist, werden nicht selten zu entscheidenden Waffen. So wurde etwa Holz aus einem Wald nahe des *makam* von Sèh Maulana Maghribi in Parangtritis im indonesischen Befreiungskampf erfolgreich für Schwarze Magie gegen die holländischen Besatzer verwendet (vgl. Kap. 5.2).

---

Fürst das Land in Gefahr bringen könnte, wenn er durch den Besuch der Gräber seiner Vorfahren und einer daraus entstehenden emotionalen Reaktion sein inneres Gleichgewicht verlieren würde. Mit dieser Begründung wurde wohl früher die Tatsache kaschiert, dass den Fürsten von den holländischen Behörden nicht unbeschränkter Zugang zu den Quellen ihrer Macht gewährt wurde.

<sup>317</sup> Zum zentralen Schrein in Megawati Sukarnoputris politischem Widerstandes wurde jedoch das Grab ihres Vaters Sukarno. Von dessen Verehrung wird noch die Rede sein (Kap. 4.7.1).

Von der Nutzung heiliger Orte im politischen Widerstand berichtet auch Pemberton. Er zitiert einen Mystiker, der es sich zum Ziel gemacht hatte, Suharto zu stürzen: "For a while I made offerings to the so-called royal ancestors of Mrs. Soeharto,(...) on the chance that they might come to their senses and feel awkward [*pakéwuh*] about what their descendant was doing. But it didn't seem to work. So now I'm concentrating on Mt. Merapi, you know, so that it will erupt." (Pemberton 1994:309). Dabei folge er der verbreiteten Überzeugung, "(...) that out of the debris of disaster arises a revitalized cosmos and the possibility of a profoundly different era, in this case a post-Soeharto era (...)." (Pemberton 1994:309).

<sup>318</sup> Gruppen der Regierungspartei Golkar wurde hingegen während des Wahlkampfes der Eintritt gewährt.

<sup>319</sup> Beispiele für derartige Legenden finden sich in Kap. 5.3.1.2 und 5.2.2.1.

Der Schrein von Sèh Maulana Maghribi erlangte neben einer Reihe anderer Stätten im Jahr 1997 erneut hochgradige politische Bedeutung, diesmal jedoch in Verbindung mit einem "Megaprojekt" (*megaproyek*) genannten Vorhaben zum Ausbau des Tourismus in Parangtritis. Dieses Projekt hätte die Enteignung und Umsiedlung vieler Bewohner des Ortes notwendig gemacht. Viele befürchteten zudem, dass damit die sakrale Atmosphäre dieses bedeutenden Pilgerortes zunichte gemacht werden würde. Auf allen Ebenen regte sich daher Widerstand. Schließlich sprach sich auch der Sultan von Yogyakarta im Januar 1997 gegen das Projekt aus. Sein Widerstand brachte das Projekt schließlich ins Wanken, da er nach lokalen Traditionen eine besondere spirituelle Verbindung mit der vor Parangtritis beheimateten machtvollen Meereskönigin Ratu Kidul hat (vgl. Schlehe 1998/Kap. 5.2.1).

Gleich darauf schaltete die Lokalzeitung *Kedaulatan Rakyat* eine Serie mit Artikeln über die Bedeutung der *makam* von Sèh Maulana Maghribi und Sèh Bela Belu und verschiedenen anderen Pilgerstätten in Parangtritis. Damit, so erklärten mir Redakteure, wollte man "Parangtritis retten" (*menyelamatkan Parangtritis*) (vgl. *Kedaulatan Rakyat* vom 24.2.1997; 5.3.1997; 6.3.1997; 7.3.1997; 10.3.1997; 11.3.1997; 13.3.1997).

Am 22.2.1997 versammelte sich schließlich eine große Zahl von Künstlern, Ökoaktivisten und Paranormalen an einem heiligen Ort in Parangtritis, um dort eine gemeinschaftliche große Meditation (*meditasi akbar*) abzuhalten. Die Versammlung wurde von Permadi, dem wohl bekanntesten *orang paranormal* Javas, geleitet. In seiner Rede wies er wiederholt daraufhin, dass niemand die Folgen der Durchführung eines solchen Projektes und des Zornes der an diesem Ort wirkenden Mächte abschätzen könne. Einige Wochen später wurde das Projekt offiziell eingestellt.

Ein weiteres Beispiel für die Nutzung von Heiligenschreinen im heutigen politischen Widerstand fand sich in der Tageszeitung *Kompas*. Der Artikel berichtet davon, dass eine Vertretung des Dorfes Wedoroanom (Kec. Driyorejo) zum Grab von Sunan Ampel zog und sich dort über die Provinzregierung beschwerte, nachdem der Gouverneur wiederholt einen Gesprächstermin mit den Dorfbewohnern abgelehnt hatte. In diesem Gespräch wollten die Dorfbewohner ihren Protest gegenüber den in ihrem Dorf geplanten Siedlungsprojekt und den damit verbundenen Enteignungen bekunden. Die Haltung des Gouverneurs sahen sie im Rahmen javanischer Traditionen als unakzeptables Verhalten an. Daher, so wird in dem Artikel erklärt, wendeten sie sich mit ihrer Pilgerschaft an eine höhere Instanz in Form des Heiligen. Dieses Verhalten der Bürger von Wedoroanom sei, so der Autor des Artikels, ein traditionelles kulturelles Erbe javanischer Bauern, um ein Gefühl der Hoffnungslosigkeit gegenüber den Machtstrukturen auszudrücken (*Kompas* vom 15.6.1996).

Ähnlich verhielten sich auch Bürger des Dorfes Kedungpring (Kab. Sragen). Durch den Bau des Stausees Kedungombo hatten sie gegen eine völlig unzureichende staatliche Entschädigung ihr Land verloren. Nachdem alle rechtlichen Mittel weitgehend ausgeschöpft worden waren, fuhren sie am 10. Jahrestag des Unterganges von insgesamt sieben Dörfern mit Booten zu dem halb in dem Wasser des Stausees gelegenen Schrein von Nyi Ageng. In einem Artikel der Zeitung Kompas wird dazu ein Bürger von Kedungpring zitiert, der aussagt, dass der Schrein bewusst gewählt worden sei, weil es sich um eine Heilige handele, die im Java-Krieg gegen die holländischen Besatzer gekämpft habe. Dies sei heute inspirierend für die Bürger des Ortes, um sich ihre Rechte zu erkämpfen (Kompas vom 29.1.1999).

Heilige und ihre Schreine erlangen jedoch nicht nur im politischen Widerstand eine besondere Bedeutung. Die rechtmäßige Kontrolle über sie legitimiert auch die Herrschaft. Aus dieser Bedeutung von Schreinen wird auch verständlich, dass ihrer Pflege eine besondere Bedeutung zukam. Zum Teil noch bis in die siebziger Jahre dieses Jahrhunderts wurde daher Orten, in denen sich wichtige Schreine befanden, als Gegenleistung für die Pflege der Stätten und die Abhaltung von Ritualen Steuerfreiheit gewährt (Moosmüller 1989:50ff/Schrieke 1919/Nakamura 1983:16ff/vgl. Pemberton 1994:281).<sup>320</sup>

Das Konzept dieser *perdikan* genannten Orte hat Vorläufer in den hindubuddhistischen Klosterdörfern (*mandala*), die mit der Pflege sakraler Stätten beauftragt waren.<sup>321</sup>

"Die *perdikan* waren nicht nur als politische Institutionen für die Stabilität des Staates wichtig, sondern auch als Symbole der übernatürlichen Macht des Herrschers. Im javanischen Staat war politische nicht von mystischer Macht zu trennen, die Untertanen sollten ihren Herrscher als im Besitze mächtiger mystischer Potenzen wissen. Die heiligen Dörfer mit den Grabstätten mächtiger Männer, mit den berühmten *pesantren* und wunderkräftigen Moscheen, waren bedeutende, oft landesweit bekannte Wirkstätten mystischer Kräfte, und da sie Stiftungen des Fürsten waren, wirkten sie als Zeichen seiner Macht." (Moosmüller 1989:75).

---

<sup>320</sup> Die Bedeutung solcher *pesantren* ist bis heute von den Heiligenschreinen abhängig, die sich unter ihrer Verwaltung befinden. Sie stellen zudem das eigentliche Zentrum dieser Einrichtungen dar (Moosmüller 1989:50ff, 83). Häufig führen sich die dort unterrichtenden *kyai* genealogisch auf jene Heilige zurück.

<sup>321</sup> Wie bei den *mandala* entwickelten sich auch in den islamischen *perdikan* Zentren religiöser Gelehrsamkeit, aus denen sich eine große Zahl der heutigen *pesantren* (islamische Internatsschulen bzw. Klöster) hervorging (vgl. Moosmüller 1989:50ff).

Bis heute werden viele Schreine, und insbesondere jene ehemaliger Herrscher, durch Bedienstete der Fürstenhöfe verwaltet. Diese Tatsache trägt bedeutend dazu bei, die metaphysische Legitimation der javanischen Fürstenhöfe zu erhalten.<sup>322</sup>

Beispiele für die Bedeutung von Heiligenschreinen zur Legitimierung von Macht finden sich auch in der *babad* Serat Centhini:

Dort wird berichtet, dass nach einem Sieg der Armee von Majapahit über das Heer von Demak aus dem Mausoleum von Sunan Ampel ein derart großer Schwarm von Honigbienen herausströmte, dass er den Himmel verdunkelte. Der Bienenschwarm zwang die Armee von Majapahit schließlich zum Rückzug (Misteri 103, 1990:11f).<sup>323</sup>

Eine andere historische Begebenheit, die sich einige Generationen später ereignet haben soll, findet sich in der Babad Tanah Jawi:

Panembahan Senopati, der Gründer des Reiches von Mataram, und seine Armee werden vom Reich Pajang angegriffen. Daraufhin meditiert Senopati und lässt schließlich mittels seiner spirituellen Kraft den Vulkan Merapi ausbrechen. Die Armee von Pajang flüchtet sich daraufhin unter Zurücklassung aller Waffen zum Grab von Sunan Bayat.<sup>324</sup> Doch als sie das Mausoleum aufschließen wollen, müssen sie feststellen, dass auf wundersame Weise ihr Schlüssel nicht mehr passt. Damit ist der Untergang des Reiches von Pajang besiegelt (Santoso o.J.:264ff/vgl. Graaf 1949:101).

Einige Jahrzehnte später fühlte sich wiederum Senopatis Enkel Sultan Agung nach einer empfindlichen militärischen Niederlage gegen die Holländer zu einer Pilgerschaft zum Schrein von Sunan Bayat veranlasst:

"In 1633 he undertook some form of pilgrimage to the holy site of Tembayat, perhaps in an attempt to subdue the spiritual as well as the military power of the opposition. He erected a

---

<sup>322</sup> Das gilt insbesondere für die Königsgräber von Kotagede und Imogiri. Die Bedeutung der Fürstenhöfe wird hier dadurch unterstrichen, dass an Königsgräbern von Imogiri und Kotagede jeweils mehr als 100 *jurukunci* in den Diensten der Fürstenhöfe stehen. Von Imogiri wird zudem berichtet, dass sich dort Erde aus Mekka befinden soll (vgl. Mandoyokusumo 1990:4ff). Über die Bedeutung von Imogiri schreibt Woodward:

"Many *kejawan* Muslims believe that seven pilgrimages to Imo Giri can be substituted for one to Mecca. At Imo Giri pilgrims circumbulate the cemetery seven times, just as seven circumambulations of the *Ka'bah* are performed during the *hajj*. There is also a spring known as the *zam-zam* well, water from which is said to be as holy as that from the real *zam-zam* well in Mecca. The cemetery may, therefore, be understood as a Javanese microcosm of the center of the Muslim world." (Woodward 1989:195).

<sup>323</sup> Diese Legende soll diesem Zeitschriftenartikel zufolge der Hofchronik Serat Centhini entstammen. Sie war jedoch in der mir vorliegenden Übersetzung (Hadidjaya; Kamajaya 1978) nicht zu finden./Zum Schrein von Sunan Ampel und der Legenden über sein Leben vgl. Panitia Haul Agung Sunan Ampel 1988.

ceremonial gateway there (...), and legends tell of him receiving supernatural powers from the spirit of Sunan Bayat." (Ricklefs 1993:46).<sup>325</sup>

Vier Jahre später gelang es Sultan Agung schließlich, auch den Widerstand gegen seine Herrschaft, der sich in Giri herausgebildet hatte, zu brechen.<sup>326</sup> Er befahl nun Pangeran Pekik, dem Sohn des dortigen Herrschers, ein asketisches Leben aufzunehmen. Dies sollte er am Grab seines bedeutenden Vorfahren, dem *wali* Sunan Ampel tun. Später berief Sultan Agung Pangeran Pekik zu seinem Heerführer, wodurch er sich der Legitimation seiner Macht durch Sunan Ampel versicherte (Ricklefs 1993:44ff).

Es ist bis heute durchaus üblich, dass politische Führer die Schreine von historisch bedeutenden Herrschern aufsuchen, um dort *wahyu* (göttliches Mandat) und Rat für ihren weiteren politischen Weg zu empfangen.<sup>327</sup>

Diese Praxis ist so weit verbreitet, dass mir ein altgedienter *juru kunci* am Grab von Sunan Bayat glaubhaft versicherte, dass man den Zustand des Landes an der Besuchsfrequenz von Amtsträgern erkennen könne. Sie bilde eine Art Barometer für die politische Situation. Sei die Frequenz hoch, so sei es wahrscheinlich, dass große Herausforderungen auf sie warteten. Dann sei immer die ökonomische oder politische Situation des Landes unsicher - oder auch beides.<sup>328</sup>

Für politische Würdenträger können Besuche von Schreinen jedoch auch in anderer Weise dienlich sein. Insbesondere bei Schreinen von Verbreitern des islamischen Glaubens geben sie sich auf diese Weise als fromme Muslime zu erkennen. Ferner

<sup>324</sup> Chambert-Loir und Guillot charakterisieren die Figur des Heiligen Sunan Bayat als einen Beschützer der Region Zentraljava (Chambert-Loir; Guillot 1995a:245/vgl. Pemernintah Kabupaten Daerah Tingkat II Klaten Dinas Parawisata 1990/Rinkes 1911c).

<sup>325</sup> Ricklefs fährt fort: "It was also at this time that Agung officially abandoned the use of the Indian *Saka* era for court purposes and adopted a hybrid Javanese-Islamic calendrical system (*Anno Javanico*). All this suggests that Agung felt his legitimacy and sacral authority to be in need of renewal, just as his military predominance required demonstration." (Ricklefs 1993:46).

<sup>326</sup> De Graaf beschreibt, dass, ähnlich wie bei dem oben geschilderten Ereignis vom Grab Sunan Ampels, bei einem Angriff von Mataram tausende von Bienen aus dem Mausoleum von Sunan Giri gekommen seien und die Armee von Mataram zum Rückzug gezwungen hätten (Soekiman 1978:139 nach Graaf 1949:109).

<sup>327</sup> "On peut dire qu'il existe un culte des souverains défunts, ayant une longue tradition à Java (...). Certains Javanais n'hésitent d'ailleurs pas à dire que, même après la mort, un souverain est plus puissant (comprendre: à plus de pouvoir surnaturel) qu'un *wali*, puisque ce dernier durant sa vie, devait obéir à un souverain alors que l'inverse n'est pas vrai." (Chambert-Loir; Guillot 1995a:243).

<sup>328</sup> Der *juru kunci* erzählte weiter, dass zudem an dem äußeren Zustand des Schreines erkennbar sei, wenn große Ereignisse bevorstünden. So sei z.B. 1948 ein Blitz in das Dach des *cungkup* eingeschlagen. Kurz darauf folgte ein weiterer Angriff der Holländer. 1965 stürzten plötzlich einige Mauern ein. Sowohl der Grabvorhang als auch das Holz im *cungkup* sei damals Insektenfraß zum Opfer gefallen. In jenem Jahr begannen in Indonesien bürgerkriegsartige Auseinandersetzungen.

Ähnliche Aussagen bekam ich von *juru kunci* an den Königsgräbern von Imogiri zu hören. Dort existiert ein Baum, von dem kurz vor dem 30. September 1965 und kurz vor dem Tod von Sultan Hamengku Buwono IX.



können sie sich so der Solidarität jener Bevölkerungsgruppen versichern, die ebenfalls eine große Affinität zu dem jeweiligen Heiligen verspüren.

Welche politische Bedeutung Schreinen noch immer zugemessen wird, zeigt sich auch an den vielen Berichten von Schreinbesuchen der beiden ersten indonesischen Präsidenten.

An Orten, wie dem Schrein von Sunan Lawu am Gunung Lawu, der Gua Rahayu am Gunung Srandil oder in Dlepih (Kab. Gunungkidul) versicherten mir Einheimische und *jurukunci*, dass dort Suharto vor seiner Machtergreifung über einen längeren Zeitraum *tapa* betrieben habe. Dies habe dazu geführt, dass ihm schließlich *wahyu* zuteil geworden sei.<sup>329</sup> Suhartos Regierung wurde auf diese Weise durch übernatürliche Mächte legitimiert. Während seiner Regierungszeit war Suharto fortwährend um eine Absicherung dieser Herrschaftslegitimation bemüht. So besuchte er z.B. immer wieder die Pilgerstätte Pemujaan Jambe Pitu am Gunung Selok (Kec. Adipala). Diese Stätte liegt in der Nähe des Gunung Srandil, der vielen Vertretern des javanischen Mystizismus als Zentrum Javas gilt. Für Suhartos Besuche, die vor allem im Monat Suro erfolgten, wurde dort eigens ein Hubschrauberlandeplatz angelegt. Wenn Suharto an dieser Stätte meditierte, wurde sie weiträumig von der Außenwelt abgeriegelt (vgl. Kedaulatan Rakyat vom 9.12.1998/Kamajaya 1992:4).<sup>330</sup>

Ein solcher exklusiver Zugang zu Schreinen für hochrangige Würdenträger ist im übrigen keineswegs ungewöhnlich. Bei einem großen Teil der bekannten, mit Herrschaft und Macht in Verbindung gebrachten Heiligenschreine wird z.B. gewöhnlichen Pilgern nur für einen äußerst begrenzten Zeitraum Einlass gewährt. Politische Würdenträger erhalten hingegen zu jedem Zeitpunkt Zutritt.<sup>331</sup>

Zur Machtlegitimation dient Herrschern aber nicht nur die Pilgerschaft zu Heiligenschreinen, sondern auch die Berufung auf eine biologische oder ideelle Nachkommenschaft von Heiligen. Biologische und ideelle Nachkommenschaft sind allerdings zwei Begriffe, die in Java nicht klar voneinander zu trennen sind, da man davon ausgeht, dass spezifische Talente nicht ausschließlich über biologische Vererbung auf eine andere Person übergehen müssen.

jeweils ein großer Ast abgebrochen war. Auch hier berichteten mir *jurukunci*, dass sie an der Besuchsfrequenz von Amtsträgern herannahende politische Krisen schon im Voraus erkennen könnten.

<sup>329</sup> Ich halte es hier nicht für entscheidend, ob dies der historischen Wirklichkeit entspricht. Vielmehr ist es interessant, dass derartige Geschichten einen offensichtlich großen Verbreitungsgrad haben.

<sup>330</sup> Auch Präsident Habibie unternahm offensichtlich Pilgerschaften zu heiligen Orten. Wie mir im Dezember 1998 von einem älteren Pilger aus Semarang erzählt wurde, soll Habibie häufig in der Grotte Gua Rahayu bei Cilacap meditieren. Der heutige Präsident Abdurrahman Wahid besuchte hingegen häufig das Grab des *wali* Sunan Ampel in Gresik.

<sup>331</sup> Als Beispiele wären hier etwa die Königsgräber von Imogiri und Kotagede sowie der Schrein von Sunan Kalijaga in Kadilangu zu nennen.

Eine Legitimation über Nachkommenschaft ist vor allem dann nötig, wenn die betreffende Person zwar eine außergewöhnlich hohe Stellung in der Gesellschaft inne hat, aber von niedriger Herkunft ist.

So wird es z.B. nicht für möglich gehalten, dass ein Herrscher keine königlichen Vorfahren hat (Andjar 1978:6). Daher machte etwa Sukarno in seinen Reden immer wieder Anspielungen darauf, dass er sich vor allem in der Tradition von zwei bedeutenden Persönlichkeiten sah: dem für seine hohe Toleranz bekannten *wali* Sunan Kalijaga<sup>332</sup> und dem bekannten Hofdichter (*pujangga*) Ronggowarsito. Ferner gab es Gerüchte, dass er ein illegitimer Sohn von Paku Buwono X. und ein Nachkomme der Könige von Pajajaran sei (Labrousse 1993:179).<sup>333</sup>

"It is an interesting fact that ancestral ties both natural (Paku Buwono X) and spiritual (Sunan Kalijogo) are found on the same plane. The invention of ancestors serves, of course not only to legitimate power, but also to designate moral and political models serving as reference." (Labrousse 1993:179/vgl. Salam 1960:46).

Während der Regierungszeit von Sukarno erlangten insbesondere die Schreine von Ronggowarsito und Sunan Kalijaga eine größere Bedeutung und wurden mit großem Aufwand ausgebaut.<sup>334</sup>

Für Suharto waren diese Schreine von deutlich geringerem Wert. Ihr Ausbau wurde daher zunächst nicht weiter vorangetrieben. In den Zeitungen wurden daher 1983 Stimmen laut, die in dem "schlechten Zustand" von Ronggowarsitos Schrein einen Beweis für ein

---

<sup>332</sup> Sunan Kalijaga ist in Java vor allem dafür bekannt, dass er an alte javanische Überlieferungen, Traditionen und Künste zurückgriff und sie "islamisierte", um auf diese Weise den Islam zu verbreiten. Viele Javaner sind zudem davon überzeugt, dass Sunan Kalijaga zu diesem Zweck das *wayang kulit* entwickelte. Aus diesen Gründen kann man die Figur Sunan Kalijagas durchaus als einen "nationalen" javanischen Heiligen begreifen (vgl. Chambert-Loir; Guillot 1995a:245/Fox 1997:193-218/Geertz 1988:47-52/Arrosi 1993/Hasyim 1974/Sisworahardjo 1955/Syam 1987). Für Geertz ist er "(...) ein Symbol, eine materialisierte Idee der Verbindung zwischen dem hinduistischen und dem muslimischen Java (...)". (Geertz 1988:49). Graaf beschreibt ihn hingegen als den "Schutzheiligen" des Königshauses von Mataram (Graaf 1977:6).

<sup>333</sup> Sukarno gab den Gerüchten um seine Abkunft von den Königen von Pajajaran wohl auch dadurch Nahrung, dass er immer wieder nachts am Grab von Ratu Galuh, einem der bedeutendsten Herrscher dieses Reiches meditierte. Von diesen Besuchen berichtete mir der dortige *jurukunci*. Das Grab von Ratu Galuh befindet sich im Botanischen Garten von Bogor, wenige hundert Meter von einem der Amtssitze Sukarnos entfernt.

<sup>334</sup> Das Grab von Paku Buwono X. befindet sich im Mausoleumskomplex von Imogiri und untersteht der Verwaltungshoheit des Hofes Surakarta, der im Befreiungskrieg auf der Seite der Holländer stand. Für Sukarno schien es daher wohl nicht angemessen zu sein, diesen Gerüchten durch einen besonderen Ausbau jenes Schreines zusätzliche Nahrung zu geben, wenngleich die Vermutung seiner Abkunft von Paku Buwono X. ihm sicherlich nicht ungelegen kam.

"Zeitalter des Chaos" (*zaman edan*<sup>335</sup>) sahen, obwohl, wie Pemberton bemerkt, sich der Schrein in einem relativ guten Zustand befand (Pemberton 1994:294).

Pemberton kommt daher zu dem Schluss:

"The best way to avoid implications of madness is through continuous remodeling and monumentalization, regardless of its current conditions." (Pemberton 1994:294)

Doch dies ist bei weitem nicht die einzige politische Implikation eines Ausbaues von Heiligenschreinen. So kann der Ausbau von Heiligenschreinen und die Berufung auf eine ideelle oder biologische Nachkommenschaft auch als ein Versuch verstanden werden, sich der Macht jener Persönlichkeiten und der von ihren Schreinen ausgehenden Kraft zu versichern.

Wie ich im Kapitel über Wege zum Erwerb von Macht bereits dargestellt habe, ist es die Vereinigung verschiedenster Quellen der Macht, die dem Herrscher seine Autorität verleiht. Daher versammelte Suharto nicht nur eine Vielzahl von hochrangigen Mystikern um sich, sondern schickte sie auch in seinem Auftrag hinaus zu heiligen Orten, um dort Opfer darzubringen und zu meditieren. Von ihnen wird erzählt, dass sie im Auftrag Suhartos mit einem derartig hohen spirituellen Potential die Macht sakraler Stätten absorbierten, dass diese danach "leer" waren (vgl. Pemberton 1994:305f).

In Suhartos "Neuer Ordnung" wurde zudem durch das Kulturministerium ein Inventarisierungsprojekt begonnen, in das alle historisch bedeutsamen Orte und Heiligenschreine einbezogen werden sollen. Geschichten über Schreine werden dabei oft bewusst umgeschrieben und umgedeutet. Dadurch gewinnt der Staat, der sich der Fortführung des Wirkens jener Persönlichkeiten verpflichtet sieht, eine moralische Autorität über diese Quellen der Macht. Diese Praxis dient dazu, der Herrschaft und Ideologie des derzeitigen Regimes eine historische Legitimation zu verschaffen, indem man zeigt, dass sich die Helden früherer Tage den gleichen Idealen verpflichtet fühlten.<sup>336</sup> Durch Inventarisierungen und Veröffentlichungen dieser Geschichten in frei verkäuflichen Broschüren wird den *jurukunci* auch ein Teil ihrer Machtbasis als autorisierte Erzähler entzogen und dem Staat unterstellt.<sup>337</sup> Neu geschaffene und im nationalen Sinne neu interpretierte Geschichten treten so mehr und mehr an die Stelle der alten Geschichten mit lokalem Bekanntheitsgrad.

---

<sup>335</sup> Wörtlich eigentlich: "Zeitalter des Wahnsinns". Die Bezeichnung Chaos trifft jedoch eher das dahinterstehende Konzept des aus dem Lot geratenen kosmischen Gleichgewichtes. Mit diesem Begriff wurden zum Beispiel vielfach auch die politischen Zustände 1998/1999 charakterisiert.

<sup>336</sup> Ein Beispiel für diese Praxis werde ich in Kap. 5.3.1.3 schildern.

<sup>337</sup> Die Inventarisierungspraxis wird dennoch generell von der lokalen Bevölkerung eher begrüßt, da dadurch die historische Rolle ihres Landstriches betont wird. Ferner dämpft sie Befürchtungen, dass in Zukunft das bedeutsame Wissen über Natur und Geschichte von Schreinen verloren gehen könnte. Wissen geht dennoch verloren, wird doch nun an die Stelle einer Vielzahl von verschiedenen Geschichten und von Versionen jener Geschichten meist nur eine einzige autorisierte Version gesetzt.

Den heutigen Machthabern eine historische Legitimation zu geben, ist auch das Ziel der Feiern um die immer bedeutsamer werdenden Gründungstage (*hari jadi*) von Distrikten (Kabupaten) und Provinzen (Propinsi) (vgl. Kedaulatan Rakyat vom 29.5.97).

In einem bislang unveröffentlichten Artikel beschreibt Quinn (1997) das Zustandekommen eines solchen Entstehungstages im Kabupaten Banyumas. Dafür wurde eigens ein Historikerteam berufen, das anhand der Hofchronik Babad Banyumas und unter Zuhilfenahme vieler Vermutungen den Tag der Amtseinsetzung des ersten *bupati* von Banyumas (Joko Kaiman) auf den 6. April 1583 festsetzte.<sup>338</sup> Das Grab von Joko Kaiman wurde daraufhin erheblich ausgebaut. Der erste Entstehungstag wurde 1990 gefeiert.

"When I observed the commemoration in 1994, it began (as it has every year since 1990 with a 'pilgrimage' to Jaka Kaiman's tomb. At 8.00 am in the morning of April 5th, Bupati Djoko, Members of the local *MUSPIDA*,<sup>339</sup> the heads of institutions of higher education, the heads of departments and offices, the *Bupati's* staff, and the heads of village-level administrative regions (*Kecamatan*) assembled at the tomb. All in attendance were men (...). Seated crossed-legged beside Jaka Kaiman's tombstone, Bupati Djoko led the observances, offering a prayer of thanks to the *Kabupaten's* founder and asking that he grant the Kabupaten well-being and *slamet* (...). The prayers were accompanied by the scattering of flower offerings on the tombstone (*nyekar*) There followed a brief ritualised exchange of views (*sarasehan*) between the *bupati* and local officials about progress and issues in local development programs." (Quinn 1997:7).

Es folgte eine Prozession, bei der Duplikate der im Besitz der Distriksregierung befindlichen *pusaka*<sup>340</sup> und Porträts aller bisherigen 27 *bupati* vorangetragen wurden. Direkt dahinter folgte dann der amtierende *bupati*, wodurch eine direkte Linie zu ihm gebildet wurde (Quinn 1997:7f).<sup>341</sup>

Nach Quinn kann es kaum Zweifel geben, dass die Feier des Gründungstages eine direkte politische Funktion hat. Unter anderem wurde so der *bupati* legitimiert und sein Status erhöht. Den Sinn von Entstehungstagen sieht er aber in einem größeren Zusammenhang:

---

<sup>338</sup> Ergebnisse einer Forschung zur Festlegung eines Gründungstages finden sich auch bei Pemerintah Daerah Kabupaten Daerah Tingkat II Sragen o.J.

<sup>339</sup> MUSPIDA = *Musyawarah Pimpinan Daerah* "Rat der Leiter der Region"

<sup>340</sup> "The originals of these heirlooms (...) are regarded as too rare, powerful or valuable to be carried in a public procession." (Quinn 1997:7 Anm. 17).

<sup>341</sup> Quinn berichtet auch von weiteren Pilgerschaftsaktivitäten am Grab von Joko Kaiman: "In the month of Ruwah (also called Sya'ban) there are informal assemblies (*silaturahmi*) of pilgrims at the site and there is a 'bathing of heirlooms on the 12th of Rabiulawal. Petitioners come to the site at other times too, especially on the night before Friday *kliwon*. They come to 'ask for safety' (*nyuwun slamet*) or to ask for promotion." (Quinn 1997:6/vgl. Kartini 382,1989:60ff).

"Foundation Day commemorations, Indonesia's Independence Day being the biggest, have become integral parts of the bureaucratic life of the Indonesian state. They ritually recapture a moment of unsullied creativity and energy, a moment of perfection before the degradation that inevitably follows. Where the beginning point of an enterprise is not recorded, it must be retrospectively created. The Indonesian bureaucracy is a community that endlessly celebrates its beginnings, and even tries to renew itself through ritual connections with its beginnings." (Quinn 1997:11).

Ähnliche Ziele verfolgen auch der von Schreiner (1995) in seiner Dissertation ausführlich dargestellte Kult um Nationalhelden (*pahlawan nasional*) und die Feierlichkeiten am "Tag der Helden" (*hari pahlawan*).<sup>342</sup> Schreiner zeigt, dass die im Jahre 1959 begonnene Praxis der Ernennung von Nationalhelden immer mit politischen Strategien und der jeweiligen politischen Situation zum Zeitpunkt der Ernennung in Verbindung gebracht werden kann. Bis Juli 1992 wurden insgesamt 94 Persönlichkeiten zu Nationalhelden ernannt.<sup>343</sup> Je nach den durch die Regierung als positiv und beispielhaft erachteten Taten jener Persönlichkeiten wurden verschiedene Klassen von Nationalhelden geschaffen.<sup>344</sup> In der Praxis der Ernennung von Nationalhelden zeigt sich meines Erachtens vor allem das Bemühen, historische Persönlichkeiten zu vereinnahmen, sich ihre Macht zu sichern und damit auch die eigene Macht zu legitimieren. Wie in den *babad*-Traditionen wird dabei vor offensichtlichen Geschichtsneuschreibungen nicht zurückgeschreckt. Historische Persönlichkeiten, die sich, aus welchen Beweggründen auch immer, gegen die Holländer wendeten, wird dabei implizit unterstellt, dies mit dem Ziel eines freien und unabhängigen Indonesiens in der heutigen Form getan zu haben. Für die Bestattung von Nationalhelden wurde 1974 in Jakarta der nationale Heldenfriedhof von Kalibata angelegt. Dorthin wurden die Gebeine eines Großteiles der als Nationalhelden ernannten Persönlichkeiten umgebettet (vgl. Departemen Sosial 1984). Auch die Schaffung eines solchen zentralen Friedhofes ist in der Tradition javanischer Herrscher zu sehen, zur Machtlegitimation möglichst viele Quellen der Macht um sich zu sammeln und zu vereinnahmen.

---

<sup>342</sup> Als "Tag der Helden" wurde der 10. November gewählt. Dies geschah in Erinnerung an den 10. November 1945, der als "Tag der Schlacht von Surabaya" in die indonesische Geschichte einging. Erstmals hatten sich dabei politisch, sozial und religiös sehr unterschiedliche Gruppen zu einem gemeinsamen Kampf vereint. Zu den Hintergründen vgl. Schreiner 1995:95ff

<sup>343</sup> Neuere Zahlen konnte ich leider nicht finden. Zum Begriff des Helden vgl. Raglan 1975:174ff/Baried 1985:387/Schreiner 1995:27ff.

<sup>344</sup> Zum Beispiel Helden der nationalen Unabhängigkeit (*Pahlawan Kemerdekaan Nasional*), Helden der Unabhängigkeit (*Pahlawan Kemerdekaan*) oder Helden der Revolution (*Pahlawan Revolusi*). Auf eine Sonderform, den "Helden der Proklamation", werde ich noch weiter unten eingehen.

Im Jahre 1983 existierten, nach Angaben von Schreiner, bei steigender Tendenz 416 offizielle Heldenfriedhöfe. Als Helden (*pahlawan*)<sup>345</sup> gelten in Indonesien vor allem die Teilnehmer am indonesischen Befreiungskampf. Viele wurden nachträglich auf solche Heldenfriedhöfe umgebettet (vgl. Schreiner 1995:168).<sup>346</sup>

"Diese Umbettungen trafen jedoch immer wieder auf den Widerstand der örtlichen Bevölkerung, die sich um die lokalen Symbole ihres Einsatzes gebracht sah. Noch im Jahr 1984 protestierten die Bewohner eines Dorfes in Mitteljava gegen die Umbettung einiger Toten, die während eines zweistündigen Gefechts mit niederländischen Truppen im Jahr 1948 getötet worden waren. Die Grabstätten waren der sichtbare Ausdruck für die Teilnahme des Dorfes am Unabhängigkeitskampf. Durch die Umbettung auf den zentralen Heldenfriedhof wurden diese Symbole der individuellen Verehrung entzogen und dem staatlichen Kult untergeordnet." (Schreiner 1995:166).

Heldenfriedhöfe sind in diesem Sinne als Nationalheiligtümer zu sehen. Besonders in Krisensituationen ziehen Abordnungen der staatlichen Verwaltung in einer Art nationaler Pilgerschaft an solche Orte.

Eine solche Pilgerschaft wurde zum Beispiel 1997 wenige Wochen vor den Wahlen durch die "Stiftung [der] Verteidiger des Landes" (*Yayasan Pembela Tanah Air*) organisiert.<sup>347</sup> Sie führte unter anderem zu den Gräbern von Sukarno, Hatta und General Sudirman.<sup>348</sup> In einer Rede beschrieb der Vorsitzende der Stiftung den Sinn dieser Pilgerreise damit, dass man um Hilfe bitten wolle, um sich gegenseitig vergeben zu können. Wichtig sei vor allem die Einheit des Landes zu sichern. Damit solle an eine Zeit erinnert werden, in der es nur das Ziel der nationalen Einheit gegeben habe und keine Ambitionen Einzelner außer der Freiheit und Unabhängigkeit Indonesiens (Kompas vom 24.2.1997).

Auch in dieser Aussage findet sich wieder das oben von Quinn beschriebene Bemühen, einen rituellen Rückbezug auf den Beginn und einen Zustand von Kreativität, Kraft und

---

<sup>345</sup> Der Begriff *pahlawan* (Held) ist dabei zu unterscheiden von dem Begriff "Nationalheld" (*Pahlawan nasional*).

<sup>346</sup> "Die Umbettungen verfolgen den Zweck, die verstorbene Person durch die Verlegung des Grabes an einen für würdiger gehaltenen Ort zu ehren und dadurch rituell aufzuwerten. Dies ist nur möglich, wenn der Zielort bereits als kultisch herausgehoben und als "heiliger Ort" im Bewusstsein der das Ritual ausführenden Gemeinschaft verankert ist. Deshalb kann das Ziel einer Umbettung nur ein Heldenfriedhof (...) sein." (Schreiner 1995:181).

<sup>347</sup> Für diese gemeinschaftliche Pilgerschaft musste vorher eine offizielle Genehmigung des Präsidenten eingeholt werden (Kompas vom 24.2.1997). Diese Tatsache kann auch in Zusammenhang damit gesehen werden, dass der Präsident ein absolutes Machtmonopol erhalten muss, indem er den Zugang zu machtvollen Orten beschränkt oder reglementiert.

<sup>348</sup> Ferner wurden auch das Haus der Witwe General Sudirmans und das General-Sudirman-Museum besucht. In dem Artikel wird für den Museumsbesuch das Wort *ziarah* "Pilgerschaft" benutzt. Hier wird unter anderem die Wesensverwandtschaft von Museen und Heiligenschreinen deutlich. Beides sind Orte, an denen sich die Wahrheit der historischen Überlieferung konkret und greifbar widerspiegelt.

Reinheit zu finden. Nach der Terminologie Turners wäre hier von einer "ideologischen *communitas*" zu sprechen.

Derartige Ziele und Ideale werden auch immer wieder bei den Feierlichkeiten zum "Tag der Helden" (1. Oktober) beschworen. Es gibt außer dem Tag der Unabhängigkeit am 17. August wohl keinen nationalen Gedenktag, der mit einem ähnlichen Aufwand begangen wird. Pilgerschaften mit Blumendarbringungen an den Gräbern von Helden sind integraler Bestandteil des Heldengedenktages und werden von Vertretern aller staatlichen Organe auf allen Verwaltungsebenen vollzogen.

Die in diesem Kapitel geschilderten Vorgänge zeigen somit deutlich, welche große Bedeutung dem Kult um Nationalhelden und Heiligenschreine in der politischen Geschichte und Gegenwart Javas zukommt.

Dies führt mich zusammenfassend zu folgenden Feststellungen:

1. Pilgerschaft zu Heiligenschreinen kann als politische Stellungnahme verstanden werden.
2. Schreine sind Orte, die häufig im Rahmen politischen Widerstandes genutzt werden und an denen sich solcher Widerstand herausbildet.
3. Heiligenschreine und der Kult um sie werden aktiv zur Legitimierung von Macht genutzt.
4. Die Kontrolle über Heiligenschreine schafft und sichert Macht.
5. Der von Regierungsinstitutionen geförderte Kult um Nationalhelden und ihre Schreine sichert dem Staat Zugang zu den Quellen der Macht und gewährleistet deren Kontrolle.

Die aktuelle politische Relevanz des javanischen Heiligenkultes soll nun an zwei Beispielen exemplarisch dargestellt werden.

#### **4.7.1 Vom Umgang mit der politischen Gefahr: Das Grab von Sukarno**

Sukarno starb am 21. Juni 1970. Zu diesem Zeitpunkt war er bereits völlig ins politische Abseits geraten. Von der neuen Regierung unter General Suharto wurde er, wegen seiner Affinitäten zur Kommunistischen Partei, nicht nur für das wirtschaftliche Chaos, sondern auch die Ereignisse des 30. September 1965 und alle nachfolgenden Unruhen verantwortlich gemacht.

Seine bleibende Popularität in Teilen der Bevölkerung ließ ihn jedoch auch nach seinem Tod als ein Symbol der sich formierenden Unzufriedenheit gegen das Regime von Suharto

noch gefährlich erscheinen. Ein Pilgerschaftskult um das Grab eines etwaigen "Märtyrers" Sukarno war nicht im Interesse von Suharto.<sup>349</sup>

Sein Grab wurde daher nicht, wie er es gewünscht hatte, im Residenzort Bogor, sondern im weit vom Zentrum der Macht entfernten ostjavanischen Blitar in der Nähe des Grabes seiner Mutter angelegt.<sup>350</sup> In den ersten Jahren nach seinem Tod war dieses Grab noch nicht einmal gekennzeichnet. Da die örtliche Bevölkerung jedoch die Lage des Grabes kannte, wurde Militär abgestellt, das jeden, der versuchte, am Grab zu beten oder dort Blumen niederzulegen, sofort verscheuchte.<sup>351</sup>

Sukarno wurde in den Jahren nach seinem Tod auch politisch totgeschwiegen. Das drückte sich zum Beispiel in dem Verbot der Regierung aus, das Porträt und den Namen Sukarnos für politische und öffentliche Zwecke zu benutzen (Schreiner 1995:169f).

All dies konnte jedoch nicht verhindern, dass der charismatische Sukarno auch weiterhin geliebt und der Umgang mit seinem Andenken in der offiziellen Politik zunehmend kritisiert wurde. Im Jahre 1978 wurde daher mit einer schrittweisen Rehabilitierung Sukarnos als historischer Persönlichkeit begonnen.<sup>352</sup>

Suharto erteilte in diesem Zusammenhang zunächst den Auftrag, über dem Grab Sukarnos ein Mausoleum zu errichten, das an Sukarnos achtem Todestag eingeweiht wurde.<sup>353</sup>

Die Pilger genießen dort freilich keine uneingeschränkte Freiheit. Das Tragen von Parteiuniformen, das Mitbringen von Postern und der Nationalfahne sind am Grab von Sukarno verboten. Verbote gelten ferner für das Halten von Reden und poetischen Vorträgen, das Ablegen von Gelübden, die Durchführung von *tahlilan* und *slametan* sowie die Darbringung von Blumen (*nyekar*).<sup>354</sup> Nach einer Broschüre der Distriktsregierung solle durch diese Verbote vermieden werden, dass es zu einer Kultifizierung eines

---

<sup>349</sup> "Versuche, das Ansehen Sukarnos zu diskreditieren, wurden immer dann unternommen, wenn der herrschenden Regierung sein auch nach seinem Tode weiterwirkendes Charisma bedrohlich zu werden schien." (Schreiner 169 Anm. 17).

<sup>350</sup> Der Wunsch Sukarnos, in Bogor bestattet zu werden, wird denn auch nicht in einer Regierungsbroschüre über das Grab Sukarnos erwähnt. In der Broschüre wird allerdings Sukarno damit zitiert, dass er sich gewünscht habe, unter einem weit ausladenden Baum bestattet zu werden. Daher sei nördlich des *cungkup* ein Beringinbaum gepflanzt worden (Departemen Sosial Kabupaten DAT II Blitar 1979:14)

<sup>351</sup> Mündliche Information von Peter Prop, einem 1973 in Indonesien akkreditierten Journalisten, der damals versuchte, zum Grab Sukarnos zu gelangen.

<sup>352</sup> Mit den Stationen seiner Rehabilitierung beschäftigt sich ausführlich der Artikel von Labrousse (1993).

<sup>353</sup> Nach javanischer Zeitrechnung also ein *windu* nach seinem Tod (vgl. Kap. 4.4).

<sup>354</sup> Das Verbot von Blumendarbringungen wird allerdings von Pilgern mit stillschweigender Duldung des Verwaltungspersonales missachtet. Das Verbot von *tahlilan*, *slametan* und Blumendarbringungen betrifft nur gewöhnliche Pilger. Familienangehörige und offizielle Regierungsdelegationen sind von ihm ausgenommen. Alle Angaben über Gebote und Verbote am Grab von Sukarno beziehen sich auf den Zeitpunkt meines letzten Besuches (Dezember 1998).



Individuums (*pengkultusindividuan*)<sup>355</sup> und einer Mystifikation (*mistifikasi*) von Sukarno komme (Pemerintah Daerah DAT II Blitar 1991:4).

"The attitude of local officialdom, and especially the agents of order, the police and the army, toward all this is, as I have intimidated, a bit wary, especially as it is enveloped by various sorts of mystical organizations, some formal, some inchoate, that would conceivably spill over into the kind of subversive revivalist activity, nativist cults with a political edge, that have occasionally proved troublesome to this part of Java. But, so far, nothing more than wariness is involved, for little of such a political edge is in fact present, and the institutions of the civil religion are considered increasingly adequate to blunt what is." (Geertz 1990:91).

Wer das Mausoleum besuchen will, muss sich an strenge Verhaltensvorschriften halten. So wird etwa verlangt, dass man sich unter Vorlage seines Ausweises registrieren lässt. Ein Besuch ist zudem nur tagsüber gestattet. Zuvor muss man ein monumentales, gespaltenes Tor (*gapura*/ siehe Abb. 9) durchschreiten und gelangt dann nach der Durchquerung eines ersten Innenhofes zu einem weiteren, in dem sich das *cungkup* in Form eines monumentalen verglasten Pavillon (*pendopo*/ siehe Abb. 10) befindet. In diesem *pendopo* befinden sich die Gräber von Sukarno und dessen Eltern.

"...the whole complex is more or less a stylized form of a traditional *kraton*, the *pendopo* within its walls forming a compound entered through split-gates, the whole compound raised and approached by high steps." (Lindsey 1993:168).

---

<sup>355</sup> Nach islamischen Gesetzen ist ein solches Verhalten eine Todsünde, da es eine Form von Polytheismus darstellt.



**Abb. 9:** *Gapura* am Eingang zum Mausoleum von Sukarno. Foto: K. F.



**Abb. 10:** Das *cungkup* von Sukarno. Foto: K. F.

Aufgrund einer ausführlichen Analyse weiterer architektonischer Details kommt Lindsey zu folgenden Ergebnissen:

"(...) the motifs of 'old Java' identified at Sukarno's tomb above might signify to an Indonesian viewer, inter alia, any or all the following:

1. the past glory and might of the Javanese Indic- or Islamic influenced pre-colonial empires (...)
2. the richness and prestige of Javanese culture (...)
3. the sanctity and magical-spiritual power (*sakti*) of leaders (...)
4. the prestige of Sukarno and his independent Indonesia and even of the New Order that built the monument enhancing its sometimes uneasy role as Sukarno's 'successor'.
5. the 'Javaneseness' of Sukarno and, therefore, the state he created; and
6. the sacredness and *sakti* of Sukarno and the place where he is buried." (Lindsey 1993:171).

Das Grab von Sukarno entwickelte schon bald nach seiner Errichtung eine enorme Anziehungskraft. Bis Oktober 1984 waren dort über 5 Millionen Besucher registriert (Padmawati 1996:5).

"Im Sommer 1986 erschien es opportun, die Verdienste Sukarnos um die Gründung des Staates erneut herauszustellen, da seine Figur im Wahlkampf für die Parlamentswahlen des Jahres 1987 zum Leitbild der oppositionellen Demokratischen Partei PDI wurde. Die wachsende Enttäuschung über die Politik der Neuen Ordnung führte zu einer nostalgischen Rückbesinnung auf den ersten Präsidenten." (Schreiner 1995:199/vgl. Tasker 1987).

Am 23.10.1986 wurde schließlich Sukarno zusammen mit Hatta zum Nationalhelden erklärt. Für beide wurde jedoch jeweils eine eigene Klasse von Nationalhelden geschaffen, die "Helden der Proklamation [der Unabhängigkeit]" (*Pahlawan Proklamas*) (Schreiner 1995:198).<sup>356</sup> Dadurch wurde gleichzeitig eine Relativierung und Reduzierung der historischen Leistungen Sukarnos und Hattas auf die Erklärung der Unabhängigkeit und ihre Vorgeschichte erreicht (Schreiner 1995:200).

---

<sup>356</sup> Das Grab von Sukarno wird daher offiziell auch als "Makam Proklamator" bezeichnet. Nach Schreiner "(...) entsprang die Heldenernennung Sukarnos einem machtpolitischen Kalkül, das die politische Psychologie der zeitgenössischen Situation einer Wahlkampfsituation genauso berücksichtigte wie das Traditionsbewusstsein vieler Indonesier, unter ihnen besonders der Javanen." (Schreiner 1995:200).

"Parallel zur Heldenehrung im Jahr 1986 wurde der Personenkult, der sich um die Grabstätte entwickelt hatte, auch regierungsamtlich anerkannt, indem eine Delegation des indonesischen Parlaments unter Leitung seines Präsidenten dem Mausoleum einen offiziellen Besuch abstattete. Die Rehabilitierung im Vorfeld der Wahlen stellte einen Versuch dar, die ungebrochene Ausstrahlungskraft der politischen Symbolfigur Sukarno zu neutralisieren. Mit der Anerkennung der Verdienste Sukarnos beim Zustandekommen der Unabhängigkeit und als Gründer des Staates trugen die herrschenden Militärs eine Ehrenschild ab, die sie in den Augen vieler Indonesier als Nachfolger des ersten Präsidenten ihrem Vorgänger gegenüber hatten. Durch diesen Akt der Respektbezeugung legitimierten sich die Militärs als Erben und unterstrichen ihren Anspruch auf die Ausübung der Herrschaft." (Schreiner 1995:199f).

Der Tag von Sukarnos Tod (21. Juni), der auch gleichzeitig der Jahrestag der Einweihung des Mausoleums darstellt, ist heute der wichtigste Tag der Pilgerschaft. An diesem Tag versammeln sich seit der Errichtung des Mausoleums immer zehntausende an der Grabstätte. An diesem Tag gehen auch die Mitglieder der Familie Sukarnos gemeinsam zu seinem Grab. Zudem wird von ihnen ein *slametan* im Stammhaus der Familie abgehalten. Im Rahmen der Feierlichkeiten um den Todestag nehmen die Nachkommen auch immer wieder persönlich zu politischen Ereignissen Stellung. Auf diese Weise gelingt es ihnen, auch weiterhin politischen Einfluss zu wahren<sup>357</sup> (vgl. Minggu Pagi vom 1.7.97/vgl. dpa-Meldung vom 22.6.1998/vgl. Kompas vom 22.6.1998).

Durch ihre Aktivitäten als Vorsitzende der demokratischen Partei Indonesiens (PDI) wurde Sukarnos Tochter Megawati Sukarnoputri in den neunziger Jahren zur führenden Oppositionellen. Im Jahr 1996 geriet sie allerdings zunehmend in politische Bedrängnis und wurde schließlich durch Intrigen Suhartos aus ihrem Amt entfernt. In dieser Zeit fanden sich alle zwei bis drei Wochen Berichte von Besuchen Megawatis am Grab Sukarnos in den Zeitungen (vgl. Kompas vom 8.6.1996). Ganz offensichtlich versuchte sie damit, auf ihre Machtlegitimation als politische Erbin von Sukarno hinzuweisen.<sup>358</sup> Großflächige Wahlkampfposter zeigten sie im Wahlkampf 1998/1999 immer wieder vor ihrem im Hintergrund gemalten Vater. Sie galt in dieser Zeit bereits als die wohl aussichtsreichste Kandidatin für die Nachfolge von Präsident Habibie.

---

<sup>357</sup> Nach einer Schilderung von Feierlichkeiten zum Todestag von Sukarno distanziert sich daher der Autor eines Zeitungsartikels mit der Aussage, dass die Größe Sukarnos noch nicht die Größe seiner Kinder bedinge (Minggu Pagi vom 1.7.1997).

<sup>358</sup> Vgl. hierzu die ähnliche Nutzung von Heiligenschreinen in der politischen Praxis Israels (Weingrod 1990:231).



**Abb. 11:** Fiktive 5000 Rupiah-Note mit der Abbildung von Sukarno und Megawati Sukarnoputri, die 1999 im Wahlkampf von Megawati Sukarnoputri's Partei verteilt wurde.



**Abb. 12:** Pilgerschaft, Tourismus und Kommerz: Andenkenstand nahe des Grabes von Sukarno. Popsänger Bon Jovi neben Sukarno. Foto: K. F.

Anhänger Megawatis strömten in dieser gespannten politischen Situation scharenweise zum Grab Sukarnos. Während bei meinen Besuchen 1991 und 1994 an den Souvenirläden rund um das Grab vor allem Postkarten, Poster oder Schlüsselanhänger mit dem Bild Sukarnos zu erstehen waren, fand sich bei meinen Besuchen im Juni 1996 und Dezember 1998 nahezu genauso oft das Konterfei Megawatis auf den entsprechenden Objekten. Fahnen der demokratischen Partei waren überall käuflich zu erwerben.<sup>359</sup>

Besonders deutlich zeigte sich die Rolle von Sukarnos Grab als Kristallisationspunkt politischer Opposition kurz vor und nach dem Sturz von Suharto im Mai 1998. Bereits eine Woche vor seinem Sturz, so berichteten einige *orang paranormal*, habe der Beringinbaum an seinem Grab ein wahrnehmbares Glühen ausgestrahlt. In der Zeitschrift Liberty wurde daraufhin spekuliert, ob dies wohl ein Zeichen dafür sei, dass nun Megawati Sukarnoputri an die Macht kommen werde (Liberty 21.5.1998).<sup>360</sup>

Als im darauffolgenden Monat, nach Suhartos Sturz, der Todestag von Sukarno begangen wurde, versammelten sich rund eine halbe Million Menschen in der Nähe des Mausoleums, viele davon in Parteiuniformen und unter Mitführung von Parteiflaggen. Höhepunkt der Veranstaltung war eine Rede von Megawati Sukarnoputri. (dpa-Meldung vom 22.6.1998/Kompas vom 22.6.1998/Berita Nasional vom 22.6.1998)

Megawati Sukarnoputri gewann 1999 mit weitem Abstand die Parlamentswahlen. Die Nutzung des Heiligenkultes um ihren Vater und sein Grab dürfte einen entscheidenden Beitrag dazu geleistet haben, dass dieser Erfolg möglich wurde.

#### 4.7.2 Legitimierung politischer Herrschaft: Das Mausoleum der Suhartos<sup>361</sup>

Suhartos Regierung hatte von Beginn an mit einem wichtigen Legitimationsproblem zu kämpfen: Nach weitverbreiteter Überzeugung wird es für unmöglich gehalten, dass eine Person einfacher Herkunft<sup>362</sup> wie Suharto ein göttliches Mandat zur Herrschaft (*wahyu*)

---

<sup>359</sup> Fahnen anderer Parteien standen hingegen nicht zum Verkauf.

<sup>360</sup> Es steht zu vermuten, dass die Veröffentlichung dieses Artikels noch wenige Monate zuvor schwerwiegende Konsequenzen gehabt hätte, da durch ihn die Machtstellung Suhartos untergraben worden wäre. Suharto war jedoch schon politisch stark geschwächt und dankte am Tag des Erscheinens dieses Artikels ab.

<sup>361</sup> Giribangun liegt im Dorf Karangbangun (Kec. Metesih) ca. 40 Kilometer östlich von Solo an den westlichen Ausläufern des Gunung Lawu.

<sup>362</sup> Suharto stammt aus dem zentraljavanischen Dorf Kemusuk. Er war der Sohn eines dörflichen Bewässerungsbeauftragten, der sich kurz nach seiner Geburt scheiden ließ. Da seine Mutter krank war, wuchs er in den Häusern verschiedener anderer Familienmitglieder auf (Schwarz 1994:27).

haben kann. Daher stand von Anfang an die Legitimität der Herrschaft Suhartos zur Diskussion.

In diesem Abschnitt sollen nun Strategien herausgearbeitet werden, mit denen er versuchte, dieses Problem in den Griff zu bekommen.

Von Geburt her bessere Voraussetzungen brachte Ibu Tien, die Gattin Suhartos mit. Ihre Familie gehörte zu dem Fürstenhof von Mangkunegaran aus Solo. Die Zugehörigkeit zum Fürstenhof von Mangkunegaran war jedoch nicht biologischer, sondern vielmehr ideeller Natur, eine Tatsache, die in den Jahren nach der Machtergreifung Suhartos geflissentlich verschwiegen wurde. Wie mir hohe Angehörige dieses Fürstenhofes versicherten, stammten aus Ibu Tiens Familie lediglich Bedienstete (*abdidaem*) des Hofes. Sie war jedoch nicht von "blauem Blut".

Nicht nur die Suhartos, sondern auch der Mangkunegaran- Hof hatte an der öffentlichen Bekanntwerdung einer Zugehörigkeit von Ibu Tien Interesse. Er gewann durch seine Nähe zur Macht in den darauffolgenden Jahren wieder an Bedeutung und spiritueller Autorität.<sup>363</sup>

Um die spirituelle Autorität des Mangkunegaran-Hofes zu steigern, dürfte es durchaus hilfreich gewesen sein, dass Mangkunegara I. 1988 durch Suharto zum Nationalhelden erklärt wurde (vgl. Yayasan Mengadeg Surakarta 1996:88ff).

Bei der Konstruktion der mystischen Legitimation seiner Herrschaft kam es Suharto ferner zugute, dass in Java für möglich gehalten wird, dass Herrscher ihre göttliche Berufung (*wahyu*) auch über Frauen erhalten. Dies wird vor allem in der Beziehung der Mataramfürsten mit der Meereskönigin Ratu Kidul deutlich, durch die die Herrscher des Reiches von Mataram und deren Nachfolger ihre Machtlegitimation erlangten.<sup>364</sup> Suhartos Strategie zur Konstruierung einer mystischen Machtlegitimation führte allerdings auch

---

<sup>363</sup> Das zeigt sich unter anderem an einer Reihe von Aktivitäten des Hofes:

" (...) the Mangkunegaran Palace now hosts pilgrimage tours of sacred sites in an effort to expand spiritual public relations both with otherworldly "Javanese " figures from the past of this palace and with the growing number of New Order souls who would pay obeisance to such figures, particularly when pilgrims are members of Jakarta's elite." (Pemberton 1994:289). Der Leiter dieser Gruppen begleitete auch Ibu Tien zu solchen Touren. (vgl. Pemberton 1994:289)

"No doubt inspired by the popularity of its tours as well as the example of the Soeharto mausoleum of Mt. Awakening [Giribangun-KF], in the early 1980s the Mangkunegaran palace began expanding its ancestors." (Pemberton 1994:292).

In diesem Zusammenhang berichtet Pemberton auch von einem bis zuvor weitgehend unbekanntem Grab eines Höflings von Mangkunegara I:

"In July 1982 (...) the neighborhood head received a surprising letter from the Mangkunegaran Palace saying that weekly offerings should be made. As this news leaked, the site's popularity among Thursday-night pilgrims grew steadily. Then another letter arrived announcing plans to move the grave to an area near other figures associated with Mangkunegara I." (Pemberton 1994:292). Das Grab sei dann bis zu der Umbettung mit Opfern überflutet worden. (Pemberton 1994:292).

<sup>364</sup> In diesem Zusammenhang berichtet z.B. Schlehe von Aussagen eines Gesprächspartners, der die Ansicht vertrat, dass auch Präsident Suharto seiner Gattin viel Macht gebe. Das möge damit zusammenhängen, dass sie aus Solo stamme und somit einer Tradition verbunden sei, welche beinhaltet, dass der Raja seine Macht mit einer Frau [Ratu Kidul] teile (Schlehe 1998:248f).

immer wieder zu Gerüchten, dass die eigentliche Regierungsgewalt von Ibu Tien ausgehe, die alle wesentlichen Entscheidungen treffe.<sup>365</sup>

Der Eindruck der spirituellen Machtlegitimation über den Fürstenhof von Mangkunegaran musste jedoch noch weiter untermauert werden.

Zu diesem Zweck wurde im Jahre 1969 die Mengadeg-Stiftung (*Yayasan Mengadeg*) geschaffen.

"On June 8, 1971 (...), the Soehartos presided at the dedication ceremony of the so-called Mangadeg Foundation, a joint cultural effort on the part of Jakarta Javanese elite (headed by the Soehartos) and the Mangkunegaran Palace. The foundation's name derived from the group's first venture, renovation of the Mangadeg mausoleum complex,<sup>366</sup> the formal gravesite of Mangkunagara I and other palace ancestors." (Pemberton 1994:164).<sup>367</sup>

Direkt neben diesem Mengadeg-Komplex befindet sich ein Hügel Giri Bangun. Dieser Hügel und das Land darum wurde schließlich in den frühen 70er Jahren von der Mengadeg-Stiftung, so die von ihr herausgegebene Broschüre, mit dem Ziel erworben, dort eine Grabstätte für jene Mitglieder der Mengadeg-Stiftung zu schaffen, die dort bestattet werden wollten (Pemberton 1994:166/Yayasan Mengadeg Surakarta 1996:3).

Damit waren vor allem die Suhartos gemeint, die zusammen mit Fürst Mangkunegaran VIII. der Stiftung vorstanden.

Mit dem Bau der Grabstätte von Giribangun wollte Suharto wohl die gleiche Behandlung seiner sterblichen Überreste vermeiden, wie sie in den ersten Jahren seiner Regierung den Gebeinen von Sukarno zuteil wurde (vgl. Kap. 4.7.1.). Der Name des Hügels (Giri Bangun) passte wohl auch hervorragend in das politische Konzept Suhartos. *Giri* bedeutet Hügel oder Berg, *bangun* hingegen kann man figürlich mit "erwachen" übersetzt werden, "... a word that immediately calls to mind the New Order's central ideology of *pembangunan* 'development'(...)." (Pemberton 1994:166).

---

<sup>365</sup> Ibu Tien verstarb im April 1996. Es war nach der Ansicht vieler Javaner nicht überraschend, dass Suharto daher in den folgenden zwei Jahren in immer größere politische Schwierigkeiten geriet, die schließlich 1998 zu seinem Sturz führten (vgl. Jaques 1997). Die Ibu Tien zugeschriebene Position wird in einer Scherzfrage deutlich, die nach dem Sturz Suhartos kursierte. Sie lautete: "Warum musste Suharto gehen ?" Die richtige Antwort: "Zwei Jahre [Regierungserfahrung] waren nicht genug! (*dua tahun tidak cukup*)."

<sup>366</sup> Offizieller Anlass für die Gründung der Mengadeg-Stiftung war die Tatsache, dass die Anlage aufgrund eines Erdbebens erheblichen Schaden genommen hatte und man Präventivmaßnahmen gegen weitere Erdbeben einleiten musste.

<sup>367</sup> In diese Vereinigung können alle eintreten, die sich in besonderer Weise ideell mit dem Fürstenhof der Mangkunegaran verbunden sehen. Der Fürstenhof schafft sich damit die Möglichkeit, seinen Einflussbereich auch auf die neuen nichtadeligen Machthaber Indonesiens auszudehnen. Mit der Hondotento-Stiftung (*Yayasan Hondotento*) wurde von Hamengku Buwono IX., dem Sultan von Yogyakarta, in den siebziger Jahren eine ähnliche Institution ins Leben gerufen (vgl. Geertz 1990:91).



Die Erbauung des monumentalen und prachtvollen Mausoleumskomplexes verschlang nach unterschiedlichen Schätzungen zwischen 50 und 100 Millionen DM. Er wurde 1976 schließlich mit der Umbettung der Gebeine von Ibu Tien Eltern eingeweiht. Später wurden auch Angehörige der Familie Suhartos dort bestattet.

Es wurde bei meinem letzten Besuch (Dezember 1998) noch allgemein erwartet, dass auch die sterblichen Überreste Suhartos an diesem Ort ihre letzte Ruhe finden würden.<sup>368</sup> Bislang bildet jedoch noch die Grabstätte von Ibu Tien das Hauptziel der Besucher (vgl. Yayasan Mengadeg Surakarta 1996:7f).

Durch eine offizielle Broschüre der Mengadeg-Stiftung wird der Mausoleumskomplex von Giribangun heute mit großer Selbstverständlichkeit in einer Reihe mit einer Vielzahl Fürstengräbern von Herrschern der Höfe von Mataram, Yogyakarta und Surakarta genannt. Dabei werden die Königsgräber von Imogiri auch als die Gräber von "*Mangkunegaran Kartosuro*" bezeichnet (Yayasan Mengadeg Surakarta 1996:7). Ein Mangkunegaran-Hof existierte freilich zu den Zeiten, in denen Mataram-Fürsten von Kartosuro aus regierten, noch gar nicht (vgl. Ricklefs 1993:95). Zudem ist dort auch kein einziger Angehöriger der Mangkunegaran-Dynastie bestattet. Die in der Broschüre verwendete irreführende Bezeichnung "*Mangkunegaran Kartosuro*" ("*Mangkunegaran* [-Dynastie] von Kartosuro") ist somit als Versuch zu sehen, der Mangkunegaran-Dynastie ein höheres Alter und eine höhere Bedeutung zu geben als ihr historisch gesehen zukam.

Zunehmend scheinen heute die Fürstengräber von Mengadeg und der in direkter Nachbarschaft befindliche Gräberkomplex von Giribangun in der Öffentlichkeit als eine Einheit begriffen zu werden.

Dies wird zum Beispiel in einem Artikel der Tageszeitung Jawa Pos vom 8.4.1997 deutlich: Darin wird über die Verlobung zwischen Suhartos Sohn Hutomo Mandala Putra<sup>369</sup> und Ardhia Pramesti Cahyani, einer Urenkelin von Mangkunegaran V. berichtet. Aus Anlass ihrer Verlobung, so berichtet das Blatt, seien die beiden zu den Gräbern ihrer Vorfahren gegangen, um dort Blumen darzubringen (*nyekar*). In dem Artikel wird der Giribangun-Komplex dann interessanterweise als der Komplex der "Gräber der Mangkunegaran-Könige" bezeichnet, obwohl dort kein einziger Mangkunegaran-Fürst bestattet ist. Diese bemerkenswerte Verwechslung mit dem Mengadeg-Komplex zeigt, dass mittlerweile Ibu Tien und Suharto in der Tradition der Fürsten von Mangkunegaran gesehen werden. Diese Form der Verwechslung kann durchaus als ein Erfolg der beschriebenen Strategie zur Legitimierung von Macht begriffen werden.

---

<sup>368</sup> Pemberton zitiert einen Dorfbewohner bezüglich der Tatsache, dass Suharto wohl in Giribangun bestattet wird, wie folgt: "Why would Harto want to be buried with his wife's family ? She's actually in the driver's seat you see." (Pemberton 1994:166).

<sup>369</sup> Hutomo Mandala Putra ist in Indonesien eher unter dem Namen Tommy Suharto bekannt.

Ibu Tien wurde wenige Monate nach ihrem Tod im November 1996 von ihrem Gatten zur Nationalheldin (*pahlawan nasional*) erklärt.<sup>370</sup>

Bei meinen Besuchen im Januar und Mai 1997 hatte sich in Giribangun eine reiche Pilgertätigkeit zu ihrem Grab entwickelt. Es wurde zu dieser Zeit von etwa 10.000 Menschen monatlich aufgesucht. Fast drei Viertel der Besucher traten die Anreise in größeren Gruppen an. Meist handelte es sich dabei um Gruppen staatlicher Organe (Ämter, Schulen, Universitäten, Armee etc.) und lokale Gruppen der Regierungspartei Golkar, die in entsprechenden Uniformen gekleidet waren.<sup>371</sup>

Wer hinauf zum Mausoleum wollte, musste 1997 zunächst an einer Reihe von Ständen vorbei, an denen verschiedene Devotionalien, z.B. in Form von Bildern Ibu Tiens, Vasen und Schlüsselanhängern mit ihrem Konterfei, sowie Broschüren und Büchern über ihr Leben und das Leben Suhartos zu erstehen waren. Bei meinem Besuch, der in die Wahlkampfzeit von 1997 fiel, war der Weg auf den Giribangun-Hügel mit Flaggen der Regierungspartei Golkar gesäumt.

Der Besuch des Mausoleums war 1997 stark reglementiert. Wer es besuchen wollte, musste zunächst dafür entweder von einer der Niederlassungen der Mengadeg-Stiftung in Solo und Jakarta oder am Eingang zum Mausoleumbereich eine Genehmigung einholen. Am Mausoleum wurden 1997 diese Genehmigungen unter Vorlage des Ausweises durch Armeeingehörige ausgestellt, die eigens für diese Aufgabe freigestellt waren. Die Genehmigungen wurden in zwei Kategorien erteilt: Gewöhnliche Einzelbesucher und Gruppen, die sich nicht angemeldet hatten, bekamen für gewöhnlich eine Genehmigung der Klasse B ausgestellt. Diese Genehmigung berechtigte nicht zum Eintritt in das *cungkup*. Besucher mit dieser Form der Genehmigung mussten Blumen vor dem *cungkup* niederlegen.

Ausländische Besucher, angemeldete Gruppen und Delegationen bekamen hingegen für gewöhnlich eine Genehmigung der Klasse A, die zum Eintritt und zur Blumenniederlegung innerhalb des *cungkup* berechtigte. Lediglich hohe Regierungsdelegationen und Verwandte der Toten erhielten jedoch die Genehmigung, an das Grab direkt heranzutreten.

---

<sup>370</sup> Ibu Tien war auch öffentlich politisch aktiv und hatte eine Vielzahl verschiedener Ämter inne. Unter anderem war sie auch die Schirmherrin des Verbandes der Heldenfamilien Indonesiens (*Ikatan Keluarga Pahlawan Republik Indonesia*).

<sup>371</sup> Für den Besuch bestehen strenge Kleidungs Vorschriften. So wird etwa Männern, die nicht in Uniform oder mit einem langen Batikhemd gekleidet sind, der Zutritt verwehrt.



**Abb. 13:** Das *cungkup* von Giribangun. Foto: K. F.

Diese starken Unterschiede bezüglich des Zugangs zum Grab von Ibu Tien sind wohl auch im Zusammenhang damit zu sehen, dass sie den Machthabern ein Monopol auf einen direkten Zugang zu den Quellen der Macht sichern.

Solche Reglementierungen widersprechen den Aussagen Turners, nach denen es im Rahmen der Pilgerschaft keine Unterschiede zwischen den Pilgern gebe. Ein Gefühl von *communitas* stellt sich jedenfalls unter solchen Umständen schwerlich ein.

Ende Dezember 1998 machte ich einen weiteren Besuch an der einst so stark besuchten Pilgerstätte. Sie wirkte inzwischen wie ausgestorben. Wie mir ein Vertreter der Stiftung erklärte, sei Ende Mai 1998 nach dem Sturz Suhartos die Pilgerstätte aus Sicherheitsgründen für die Öffentlichkeit geschlossen worden. Wer hinein wolle, müsse sich dazu eine Sondergenehmigung am Sitz der Yayasan Mengadeg in Solo einholen. Von dieser Möglichkeit machten pro Tag aber nur noch etwa 15-20 Besucher Gebrauch. Die Ausstellung von Genehmigungen vor Ort war nicht mehr möglich.

Die wenigen Besucher wurden von einem Heer von 21 Bediensteten "verwaltet". Rund 200 hauptberuflich im Pilgergeschäft tätige Bewohner der Umgebung verloren jedoch ihre Beschäftigung. Fahnen der Regierungspartei waren in der direkten Umgebung nicht mehr zu entdecken.

Ibu Tiens Tod, seine Begleitumstände und Folgen sowie ihre Grabstätte sind heute zunehmend Gegenstand populärer Legenden. Dies wird in einer Broschüre mit dem Titel "[Das] Mysterium [des] Todes von Ibu Tien Soeharto" (Misteri Kematian Ibu Tien Soeharto), die ich im Januar 2000 in einem Bus in Westsumatra erstand, außerordentlich deutlich (Anonymus 1999).<sup>372</sup>

In dieser Broschüre wird an verschiedenen Stellen zunächst die offiziell angegebene Todesursache, nämlich gewöhnliches Herzversagen, deutlich in Zweifel gezogen. So wird zum Beispiel der bekannte *orang paranormal* Permadi zitiert, der zu wissen meint, dass Ibu Tien nie an einer Herzkrankheit gelitten habe.

Zudem berichtet ein angeblicher, als "Mr. X" anonymisierter Zeuge davon, dass es am Tag des Todes von Ibu Tien einen heftigen Streit zwischen den Soeharto-Söhnen Bambang Tri und Tommy gegeben habe, in dessen Verlauf Bambang Tri auf Tommy geschossen habe. Ibu Tien habe zu schlichten versucht und dabei einen Herzanfall erlitten. Nach wieder einer anderen in der Broschüre widergegebenen Version habe Bambang Tri's Kugel Ibu Tien getroffen.<sup>373</sup> Beide Versionen vermögen den Tod Ibu Tien's als den "Heldentod einer javanischen Mutter" zu heroisieren.

In der Broschüre werden ferner auch mögliche Zusammenhänge zwischen ihrem Tod und dem Sturz Soeharto's aufgezeigt. Wiederholt wird darauf hingewiesen, dass sie möglicherweise aufgrund ihrer Herkunft das "Charisma" (*kharisma*) besaß, ihrem Gatten große Macht zu verschaffen. Soeharto habe sie daher in allen wichtigen Fragen zu Rate gezogen und habe alle ihre Ratschläge befolgt. Der Sturz Soeharto's sei daher in Zusammenhang mit dem Tod Ibu Tien's zu sehen. Nach Ibu Tien's Tod, so wird in der Broschüre spekuliert, sei das Charisma möglicherweise auf ihre Tochter Siti Hardiyanti Rukmana (Mbak Tutut) vererbt worden.<sup>374</sup>

Die Broschüre verweist auch auf mögliche Zusammenhänge zwischen der Herrschaft der Soeharto's, dem Tod Ibu Tiens und der Meereskönigin Ratu Kidul. So wird spekuliert, dass die Soeharto's ein Abkommen mit der Meereskönigin gehabt haben könnten, die sie an die Spitze des Staates gebracht habe. Dieses Abkommen habe möglicherweise vorgesehen, dass sie als Gegenleistung Opfer zu bringen hätten. Nach ihrer Mekkapilgerschaft (1993) hätten sie sich jedoch zunehmend dem Islam zugewendet und von den alten Mächten

---

<sup>372</sup> Der Verkäufer pries in diesem Bus zunächst den Inhalt der Broschüre lautstark an. Er hatte damit Erfolg. Von den ca. 60 Passagieren erstanden 5 seine Broschüre.

<sup>373</sup> Als ein Indiz, dass ein solcher Kampf tatsächlich stattgefunden hat wertet ein in der Broschüre befragter Rechtsprofessor die Tatsache, dass von Seiten der Soeharto-Familie nie versucht wurde, diese hartnäckigen Gerüchte öffentlich zu entkräften.

Javas Abstand genommen. Im Zuge dessen seien die Opfer nicht mehr gebracht worden. Dafür habe sich die Meereskönigin mit dem Tod Ibu Tien's gerächt.

Die Broschüre zählt auch einige Gerüchte auf, die sich direkt um die Grabstätte Giribangun ranken. So sollen Einheimische im Umkreis der Stätte nach dem Tode Ibu Tiens immer wieder ein Türklopfen und eine weinende Stimme vernommen haben. Diese Stimme sei bis heute vor allem in bestimmten Nächten zu vernehmen. Urheberin sei möglicherweise Ibu Tien, die sich beschwerte, dass ihr Gatte und ihre Kinder so selten kämen, um sie zu besuchen.

Ferner wird berichtet, dass bei der für die Öffentlichkeit gesperrten Bestattung Ibu Tien's neben ihrem Sarg noch weitere Kisten zu Grabe getragen wurden. Es wird daher spekuliert, dass sich in diesen Kisten entweder wichtige Dokumente oder ein Großteil der bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht entdeckten Reichtümer Soeharto's befunden hätten. Zudem wird, laut der Broschüre, von Einheimischen erzählt, dass während der Unruhen, die zu dem Sturz Soeharto's führten, ein blauer Helikopter über Giribangun gekreist habe. Dieser Helikopter habe eine sarggroße Kiste abgeworfen, die möglicherweise wichtige Dokumente der Soeharto-Familie enthielt.

Angesichts der in der Broschüre deutlich werdenden zunehmenden Mystifikation der Person Ibu Tien's und ihrer Grabstätte scheint mir einiges dafür zu sprechen, dass sich bereits innerhalb des nächsten Jahrzehnts in Giribangun wieder eine rege Pilgertätigkeit entfalten wird. Dies dürfte insbesondere dann der Fall sein, wenn eines Tages auch Soeharto dort bestattet wird.

#### **4.8 Pilgerschaft zu Heiligenschreinen als Gegenstand der öffentlichen Diskussion**

In der öffentlichen Diskussion traut sich auf Java nahezu niemand, die Pilgerschaften zu Schreinen, die nicht Gräber, sondern nur *petilasan* sind, zu rechtfertigen. Zu groß ist die Gefahr, sofort in ein Kreuzfeuer der Kritik von *santri* und Intellektuellen zu geraten. Aus diesem Grunde scheuen sich im allgemeinen Pilger, ihre Namen gegenüber Journalisten preiszugeben: ein Verhalten, dem Journalisten mit Verständnis begegnen (vgl. Liberty 1775, 1992:17). Eine Ausnahme bilden hier lediglich religiöse Spezialisten des *kejawan*-Mystizismus, wie z.B. Lehrer bestimmter *kebatinan*-Gruppen, *dukun* oder *dalang*,

---

<sup>374</sup> Sollte sich Mbak Tutut in Zukunft zunehmend politisch betätigen, spricht meines Erachtens, angesichts der Karriere Megawatis und der vielen in Asien in bedeutsamen politischen Rollen tätigen Helden- und Präsidententöchtern, einiges dafür, dass sie tatsächlich eine große politische Karriere vor sich hat.

Personengruppen also, bei denen man davon ausgeht, dass für die Ausübung ihrer Tätigkeit ein hohes Maß von esoterischem Wissen (*ngelmu*) erforderlich ist.

Der nun folgende Abschnitt soll die in der javanischen Gesellschaft mit großer Härte geführte Diskussion über die religiöse und moralische Vertretbarkeit von Gräberbesuchen im allgemeinen und Heiligengräberbesuchen im speziellen beschreiben. Dabei möchte ich etwas vereinfachend zwischen den Positionen der puritistisch-reformistischen *santri* (*santri moderen* bzw. *kaum muda*), der traditionalistischen *santri* (*santri kolot* bzw. *kaum tua*), der *kejawan*-Position und einer Position unterscheiden, die ich als die "Intellektuellenposition" bezeichnen möchte. "Intellektuelle" sind zwar im Gegensatz zu den vorgenannten keine religiöse Gruppierung, doch vertreten sie, wie ich zeigen werde, in der öffentlichen Diskussion eine sie speziell kennzeichnende Position.

Von den *santri* vertreten nur die radikalsten der puritistischen Reformisten die Ansicht, dass Gräberbesuche generell zu unterbleiben hätten (Woodward 1989:80/vgl. Karimi 1992). Für diese Gruppe stellt der Besuch von Gräbern und das Beten an ihnen Polytheismus (*syirk*) und somit eine islamische Todsünde dar, da nicht einzig und allein, wie im Koran vorgeschrieben, direkt zu Gott gebetet werde.<sup>375</sup>

*Santri*-Traditionalisten und gemäßigte Reformisten erkennen hingegen allgemein an, dass bei dem Besuch von Gräbern generell die Gefahr bestehe, dass es zu einem solchen Fehlverhalten komme.<sup>376</sup> Dies sei in jedem Fall zu verhindern. Auf der anderen Seite verweisen sie aber auf javanisch-islamische Traditionen und auf mannigfache Hadith, nach denen der Prophet selbst zum Grab seiner Mutter ging und seinen Anhängern dies auch ausdrücklich erlaubt und empfohlen habe (Subhani 1989:50/Asnawi 1966:4/Anshori 1997:63).<sup>377</sup>

Für die Gruppe der gemäßigten Reformisten und die Gruppe der mehr traditionalistisch ausgerichteten *santri* ist es eher von Bedeutung, dass an den Gräbern vor allem Koranverse rezitiert würden und das (islamische) Gebet allein auf Allah ausgerichtet sei. "He (ein Reformist-KF) explained that visiting graves is not inheretly sinful but that one should avoid praying to the spirits of the dead. Rather, he said, one must ask the dead to pray to Allah for you and pray for them." (Woodward 1989:217f).

---

<sup>375</sup> Angesichts der Schwere dieser Vorwürfe verwundert es auch kaum, dass zum Beispiel während der bürgerkriegsartigen Unruhen vom Oktober 1965 auch eine Reihe von Heiligenschreinen in Brand gesetzt wurden (vgl. Chambert-Loir; Guillot 1995a:253f).

<sup>376</sup> vgl. hierzu die Aussagen des damaligen Vorsitzenden der Majelis Ulama Indonesia (Rat der indonesischen islamischen Religionsgelehrten/vgl. Aziz; Baiquni; Syawaqi 1996) und der Nahdatul Ulama Abdurrahman Wahid (Kedaulatan Rakyat vom 14.5.1997).

<sup>377</sup> Am ehesten werden von Reformisten noch Besuche an den Gräbern der Eltern toleriert.

Eine Darbringung von Weihrauch und Blumen (*nyekar*) hat jedoch nach Sicht gemäßiger Reformisten keine Basis in der islamischen Lehre und ist daher zu vermeiden.<sup>378</sup>

Auch über die Frage, ob Tote gefragt werden dürfen, für die Lebenden zu Allah zu beten, besteht allerdings keine Einigkeit zwischen *santri*-Traditionalisten und Reformisten. Nach Ansicht der Traditionalisten ist es zum Beispiel durchaus vertretbar, um Hilfe für die Heilung von Krankheiten nachzusuchen. Eine solche Haltung wird von Reformisten strikt abgelehnt. Nach ihrer Ansicht darf Hilfe und Heilung nur direkt von Allah erbeten werden (vgl. Subhani 1989:97ff).

Von ihnen wird daher auch die Ablegung von Schwüren an Gräbern abgelehnt. Eine solche Position wird wiederum von *santri*-Traditionalisten mit dem Hinweis auf verschiedene Hadith, in denen berichtet wird, dass der Prophet selbst Schwüre auf andere Dinge als Gott ablegte, energisch zurückgewiesen (vgl. Subhani 1989:171f). Sie verweisen ferner darauf, dass es sich bei Gräberbesuchen generell um eine alte islamische Tradition handele.

Aus der Sicht traditionalistischer *santri* hat der Besuch von Gräbern zudem eine Vielzahl von positiven Aspekten. Nach ihrer Meinung ist es bedeutend, dass der Mensch durch den Besuch von Gräbern seine Aufmerksamkeit auf das Jenseits und auf das Jüngste Gericht lenkt, vor dem keine Sünde verborgen bleibt. Dadurch könnten Menschen wieder auf den rechten Weg zurückgebracht werden. Zudem würde der Mensch von der Welt der Dinge abgelenkt und könne erkennen, dass es nicht lohne, pausenlos nach materiellen Gütern zu streben, sondern dass es besser sei, die eigenen Kräfte und materiellen Güter für gute Taten einzusetzen. Außerdem, so argumentieren Traditionalisten, könne man durch den Besuch von Gräbern zu der Einsicht gelangen, dass letztlich das Ende des eigenen Lebens in Gottes Hand liege und es daher an der Zeit sei, das eigene Leben mit Blick auf den womöglich sehr bald eintretenden eigenen Tod zu ändern. Die Erinnerung an die eigene Vergänglichkeit helfe auf diese Weise, weitere eigene Sünden zu vermeiden (vgl. Anshori 1997:63/vgl. Asnawi 1966:171f/vgl. Labib 1992:29f/vgl. Padmawati 1996:89). Ich hatte den Eindruck, dass es selbst recht radikalen Reformisten äußerst schwer fiel, solchen Argumenten gegenüberzutreten.

Die bis hierhin dargelegten Positionen islamischer Traditionalisten und Reformisten möchte ich als Basis dessen verstanden wissen, was ich nun über die Ansichten *der santri* bezüglich der Verehrung von Heiligen am Ort ihrer Bestattung ausführen werde. Als Heilige werden aus dem Blickwinkel der *santri* vor allem die *wali* betrachtet. Besonders traditionalistisch orientierte *santri* zählen auch islamische Herrscherfiguren dazu.

---

<sup>378</sup> In einer Schrift von Al-Anshori finden sich eine Reihe weiterer Verbote. So sei an Gräbern zum Beispiel das Wehklagen, das Aufstellen von Lampen und das Opfern von Tieren verboten. Ferner solle man dort keine Moschee bauen. Grundsätzlich gehöre der Besuch von Gräbern jedoch zu den guten Taten eines Muslim (*sunnah*) (Anshori 1997:63).

Bezüglich der Verehrung von Heiligen kreist die Diskussion unter *santri* vor allem um den Punkt, ob die Verehrung von Heiligen als ein Bestandteil des *zuhud*-Komplexes gesehen werden kann oder nicht, und somit aus islamischer Sicht verboten sei.<sup>379</sup>

Während traditionalistische *santri* Praktiken, wie die Verehrung von Heiligen, als wichtigen Teil dieses Komplexes sehen, wird die Bedeutung dieser Praktiken durch Reformisten sehr viel geringer eingeschätzt. Ein großer Teil der reformistischen *santri* sieht darüberhinaus diese Praktiken als schwere Sünde.

Auch die Wichtigkeit von *zuhud*-Praktiken insgesamt wird von Traditionalisten und Reformisten unterschiedlich eingeschätzt. Während traditionell orientierte *santri* auf dem Standpunkt stehen, dass ein guter Muslim sich diesen Praktiken so häufig wie nur möglich widmen sollte, verweisen Reformisten darauf, dass es nach der textuellen Tradition von Koran und Hadith nicht notwendig sei, schwere Bürden auf sich zu nehmen (vgl. Woodward 1989:123ff).

Ein Grund für die Wichtigkeit der Verehrung von Heiligen wird von traditionalistisch ausgerichteten *santri* in deren Vorbildfunktion gesehen. Wer ihre Verehrung und die Trauer um ihren Tod einschränken wolle, versperre dadurch einen wichtigen Weg zu Gott.<sup>380</sup>

Ich möchte nun zur Sichtweise der *kejawan* kommen. Von traditionalistischen und reformistischen *santri* wird ihnen vielfach vorgeworfen, dass ihre Verehrung von Geistern, *wayang*-Charakteren und Heiligen einen klaren Fall von *syirk* und eine Verneinung der Existenz Allahs darstelle. Verächtlich wird von ihnen darauf hingewiesen, dass es sich bei der religiösen Praxis der *kejawan* letztlich um nichts anderes als eine Verehrung von Bäumen und Steinen handele. Eine, wie ich meine, recht typische Antwort auf diesen oft geäußerten Vorwurf findet sich bei Woodward:

"When asked why the veneration of saints and the mystical interpretation of the wayang did not constitute *syirk*, one (...) informant replied somewhat incredulously, that because neither the saints nor the wayang characters were Allah, how could someone possibly imagine that venerating them constituted a denial of Allah? He continued that all created things mirror some of the attributes of Allah, but that the unity of Allah is the same as that of the unity of creation and that nothing can equal him." (Woodward 1989:217).

---

<sup>379</sup> Dhofier definiert den *zuhud*-Komplex als den Komplex der persönlichen nicht-obligatorischen, aber gleichwohl angeratenen Praktiken eines Muslim (Dhofier 1980:269).

<sup>380</sup> Pemberton berichtet von einem Mystiker, der insbesondere bezüglich der Gräber von Herrscherfiguren völlig anderslautende Ansichten vertrat. Er ging davon aus, dass alle diese Leute, die dort verehrt werden, einmal Macht hatten und daher auch gezwungen waren zu sündigen. Daher seien ihre Seelen auch noch nicht in die Ewigkeit eingegangen, sondern seien immer noch am Ort ihrer Bestattung. Daher sei es viel besser, sich direkt an Gott zu wenden. Dadurch werde man zwar nicht reich, aber man könne ein Stadium von *slamet* erreichen (Pemberton 1994:308).



Innerhalb der *kejawan*-Gruppe gibt es allerdings unterschiedliche Ansichten zur Frage der Zulässigkeit von Wunschäußerungen an Heiligengräbern. Während ein Teil nur spirituelle Ziele und vielleicht noch die Bitte um Krankenheilung für vertretbar hält, sehen andere auch Bitten um die Erfüllung materieller Ziele als legitim an. Ein Teil wiederum sieht zwar die Pilgerschaft mit materiellen Zielen als Sünde an, geht jedoch davon aus, dass dies eine verzeihbare Sünde sei, sofern man niemand anderem damit schade (wie z.B. durch *pasugihan*-Praktiken).<sup>381</sup>

Ich möchte nun zu dem kommen, was ich als die "Intellektuellenposition" bezeichnen möchte. Ihre Position, das möchte ich vorab bemerken, wird nicht nur von akademisch Gebildeten, einschließlich vieler indonesischer Ethnologen, in der Öffentlichkeit vertreten, sondern gleichfalls von Politikern in Reden und von Journalisten in Zeitungsartikeln vorgebracht. Dies bedeutet jedoch nicht unbedingt, dass es sich dabei um eine Privatmeinung jener handelt, die diese Position in der Öffentlichkeit vertreten. Die Intellektuellenposition ist geprägt von dem religiösen Ideal der, von Geertz als "state sponsored civil religion" bezeichneten, *pancasila*-Staatsphilosophie, in Form einer streng monotheistischen Religionslehre und Praxis. Dieser *pancasila*-Lehre liegt ein evolutionäres Denkschema zugrunde, nach dem sich die indonesische Gesellschaft zunächst jener Reste "animistischer" und "polytheistischer" religiöser Überzeugungen entledigen müsse, die mit dem Verstand nicht zu begreifen seien (*tidak masuk akal*) und einem primitiven Denkschema entstammten. Dadurch solle der Grundstein für den nationalen Aufbau (*pembangunan nasional*) gelegt werden (vgl. Soekiman 1978:134/vgl. Subibjoprano 1972:69/vgl. Sholihatun 1995:53).

Die Verehrung von heiligen Stätten und Volksheligen, ausgenommen die Verehrung von früheren Herrschern und den *wali*, erscheint in diesem Licht als etwas Rückständiges und Peinliches, was um des Fortschrittes willen zurückgedrängt werden sollte.

In kaum einem der von mir verwendeten Texte indonesischer Wissenschaftler, die sich mit den Heiligenkulten Javas befassten, fehlte daher ein Hinweis darauf, dass die Javaner "immer noch" (*masih*) zu Schreinen pilgerten (vgl. Koentjaraningrat 1985:331/vgl. Suparjiman 1987:64/vgl. Soekiman 1978:134/vgl. Soehoed 1984:1/vgl. Padmawati 1996:98/Subibjoprano 1972:69). Dies ist nichts anderes als eine im Dienste

---

<sup>381</sup> Manche Pilger sehen auch ihre Pilgerschaft mit weltlichen Motiven aus einem sehr kritischen Blickwinkel. Andererseits sehen sie jedoch kaum eine andere Chance, aus der derzeitigen Lebenskrise ohne solche Hilfe herauszukommen.

dieser Ideologie verfälschte Darstellung der Wirklichkeit. Diese Ausdrucksweise impliziert, dass es sich um ein im Verschwinden begriffenes Phänomen handelt. Bei fast allen Heiligenschreinen, die ich besuchte, traf dies jedoch nicht zu. Die Besucherzahl nahm dort nicht ab, sondern erhöhte sich vielmehr. Geertz spricht sogar von einem "(...) very rapidly expanding pilgrimage pattern (exploding is perhaps not too strong a term) (...)." (Geertz 1990:90/vgl. Schlehe 1998:38).



**Abb. 14:** Pilgermassen an der Treppe zu den Königsgräbern von Imogiri. Foto: K. F.

Ein wichtiger Vorwurf, der von Vertretern der Intellektuellenposition hervorgebracht wird, ist, dass das Vertrauen auf die Kraft des Heiligen letztlich die Wirkung habe, dass die Pilger keine Eigeninitiative mehr aufbringen würden, da sie ihre Entscheidungen von ihm abhängig machten. Heiligenverehrungsstätten seien zudem Brutstätten von "irrationalem" (*irrasionil*) und "prälogischem" (*prelogis*) Denken, da sich dort Menschen gegenseitig in ihren irrigen Auffassungen bestätigten (vgl. Soekiman 1978:138, 141).<sup>382</sup>

---

<sup>382</sup> Die Begriffe "irrational" und "prälogisch" sind hier durchaus im Sinne von Lévi-Bruhl zu verstehen.

Dies sei hemmend für den Fortschritt und den nationalen Aufbau (*pembangunan nasional*).<sup>383</sup> Zudem komme es zum Beispiel an Schreinen wie Gunung Kemukus, an denen ehebrecherischer Geschlechtsverkehr von vielen als Voraussetzung zur Segensgewährung gesehen wird, zu einem eindeutigen Verfall der Moral. Oft kritisiert wird auch die falsche Nutzung der an der heiligen Stätte erworbenen Kräfte zu weltlichen Zielen, wobei heute insbesondere Schwarze Magie und die Bitten um materielle Güter genannt werden. Bis zu der Abschaffung der staatlichen Lotterie im Jahre 1993 stand insbesondere die Nutzung von Heiligenschreinen für die Praxis der Lotterievorhersage im Mittelpunkt der Kritik (vgl. Surabaya Post vom 18.5.1991/vgl. Kustara 1991:91).

Wohl gemerkt: Von Vertretern der Intellektuellenposition wird nur die *falsche* Nutzung der Kräfte kritisiert. Zweifel an der Erwerbbarkeit entsprechender Kräfte an solchen Stätten scheint es auch von ihrer Seite nicht zu geben. Dies gilt auch für den Glauben an Geister und die Macht von Heiligen generell.

So schreibt etwa Subibjoprano :

"Hauptsache, wir glauben an die Erhabenheit Gottes des Allmächtigen und nicht an *danyang*, welche unheimliche und heilige Plätze bewachen. Vor allem, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass es einige davon gibt, die gerne Menschen stören oder frech und böse sind." (Subibjoprano 1996:38).

Die Intellektuellenposition spiegelt sich auch in den Veröffentlichungen amtlicher Stellen wider. Sie sind vor allem von der Auslassung der Beschreibungen von Glaubensinhalten, möglichen erwerbbaaren Kräften und erfüllbaren Wünschen an den beschriebenen Orten gekennzeichnet. Statt von Pilgerschaft ist fast immer von "Pilgerschaftsfremdenverkehr" (*wisata ziarah*)<sup>384</sup> die Rede. Beschreibungen von Ritualen, die nicht in Übereinstimmung zu bringen sind mit den Vorstellungen monotheistischer Orthodoxie, werden ebenfalls unterlassen. Dabei ist man der Ansicht, dass solche für den nationalen Aufbau

---

<sup>383</sup> "Pilgerschaft, der Glaube an die Möglichkeit, auf magischem Wege zu Reichtum zu kommen und der Glaube an die Kraft von *dukun*-, all das trägt Anzeichen einer schnellen Entwicklung. Tragisch daran ist, dass dies zu einer Zeit geschieht, in der wir damit beschäftigt sind, uns mit Hilfe der modernen Wissenschaft und der Hochtechnologie zu befreien." (Aneka 5,1997:44).

<sup>384</sup> Über "Pilgerschaftsfremdenverkehr" (*wisata ziarah*) wird in einer Broschüre des Fremdenverkehrsministeriums folgendes ausgeführt:

"Eine Art der touristischen Aktivitäten, die sich in Indonesien entwickelt, ist der Pilgerschaftsfremdenverkehr, der eine rekreative (*rekreatif*) Reiseform mit einem Anflug von Spirituellem darstellt. Außer dass er eine spirituelle Nuance (*nuansa*) beinhaltet, gibt es viele Werte, die aus dem Pilgerschaftsfremdenverkehr entlehnt werden können, unter anderem Aspekte der Religion, der geschichtlichen Bildung und der Erweiterung des Blickfeldes. Das Potential des Pilgerschaftsfremdenverkehrs, der im ganzen Land verbreitet ist, stellt ein Grundkapital beim Aufbau des Tourismus dar, das effektiv genutzt werden sollte." (Departemen Pariwisata Pos dan Telekomunikasi Direktorat Jendral Pariwisata 1995:5).

hinderlichen Vorstellungen erst gar nicht erwähnt werden sollten, da ihre Beschreibung und Kenntnisnahme das Festhalten an ihnen fördere.

Stattdessen wird die Lebensgeschichte der Heiligen so umgedeutet, dass sie beweist, dass jenen Persönlichkeiten ein Vorbildcharakter im Hinblick auf die Erfüllung nationaler Ideale zukam. Indem nun gezeigt wird, dass diese Persönlichkeiten die gleichen Ideale verfolgten wie jene, die heute von staatlicher Stelle propagiert werden, schafft sich der heutige Staat historische Legitimation. Die Autoren solcher Veröffentlichungen schrecken dabei oft auch nicht von aktiven Neuschaffungen von Legenden und Legendenteilen zurück (vgl. Kap.4.7). Parallelen zu der Geschichtsschreibung in den Hofchroniken (*babad*) sind unverkennbar.

Ganz anders lesen sich da vielfach Artikel, die sich in indonesischen Wochen- oder Monatszeitschriften finden. Zwar werden auch dort gewisse nationale durch die Heiligen verkörperte Ideale beschrieben, aber im Grunde genommen handelt es sich dabei meist um konkrete Anleitungen zur Pilgerschaft an diese Orte. So finden sich zum Beispiel nahezu immer exakte Wegbeschreibungen für die Anreise. In den Artikeln enthaltene Beschreibungen legen ferner viel Wert auf Wunder, welche von den Heiligen vollbracht, und Wünsche der Pilger, die durch den Heiligen erfüllt wurden. Zudem finden sich fast immer komplette Beschreibungen aller Gebote und Verbote an den Schreinen. Die Autoren jener Artikel bleiben diesen Glaubensinhalten gegenüber meist völlig neutral. Ob sie selber daran glauben oder nicht, bleibt meistens im Dunkeln. Auf diese Weise wird Gegnern solcher Praktiken die Basis für eine Kritik an diesen Artikeln entzogen.

So auch bei folgender Einleitung zu einem Artikel der Zeitschrift Liberty über die Pilgerstätte Gunung Kawi:

"In früheren Ausgaben haben wir lang und breit die Suche nach Reichtum auf mysteriöse Weise mit Hilfe von Nyi Blorong<sup>385</sup>, *tuyul*, *babi ngepet*<sup>386</sup> und anderen analysiert - natürlich komplett mit den Ansichten der Paranormalen und Persönlichkeiten der Religionen - und warnten dabei vor den Folgen, die dadurch hervorgerufen werden können. (...) Ob dies wahr ist oder nicht, das weiß nur Gott. Unsere Journalisten haben sich absichtlich dorthin begeben, um ihnen zu präsentieren, wo es überall solche 'Lager(stätten) für (finanzielles) Auskommen' (*gudang rezek*) gibt." (Liberty 1770, 1992:50).<sup>387</sup>

---

<sup>385</sup> zu Nyi Blorong vgl. Kap. 3.1.1.

<sup>386</sup> Nur einer meiner Informanten kannte dieses Geistwesen. Er beschrieb *babi ngepet* als *thuyul*-ähnliche Geistwesen.

<sup>387</sup> Besonders viele solcher Artikel finden sich in den Zeitschriften Liberty und Misteri.

## 5 FALLBEISPIELE

### 5.1 Gunung Kawi

#### 5.1.1 Einführung

Sprechen Javaner von "Gunung Kawi", so beziehen sie sich gewöhnlich auf eine 40 Kilometer südwestlich der Stadt Malang, am Hang des gleichnamigen Berges gelegene Pilgerstätte.<sup>388</sup> Diese Stätte wird dort Pesarean Mbah Djoego genannt. Ziel der Pilger sind die Gräber von Mbah Djoego und Imam Soedjono, die Ende des 19. Jahrhunderts bestattet wurden.

Gunung Kawi ist heute eine der bekanntesten und meistbesuchten Pilgerstätten Javas.<sup>389</sup> Welche Assoziationen gewöhnlich mit dieser Stätte verbunden werden, zeigt folgendes Zeitschriftenzitat:

"Gunung Kawi, das hört sich selbstredend unheimlich an. Wenn man diesen Namen vernimmt, hat man zunächst die Vorstellung eines Berggebietes, das mysteriös und voll vom Nebel des Mysteriums ist, in dem es nach Räucherstäbchen (*hio*) und Weihrauch riecht, voll mit glücksspendender Kraft (*tuah*) und Unheil." (Gatra vom 23.12.1995:50).

Der Mehrheit der Javaner ist Gunung Kawi zudem als ein Ort bekannt, an dem primär chinesischstämmige Indonesier - fortan Chinesen genannt - in geschäftlichen Fragen Hilfe erbitten.<sup>390</sup> Die Pilger sind jedoch in Wahrheit mehrheitlich islamische Javaner, die zusammen mit Chinesen die Pilgerschaft zu den Gräbern der gleichen islamischen Heiligen antreten. Bezieht man ein, dass es in Java erhebliche ethnische Spannungen zwischen diesen Gruppen gibt, so bietet sich die Möglichkeit zu untersuchen, ob es tatsächlich im Rahmen der Pilgerschaft, im Sinne Turners, zu *communitas*artigen Zuständen kommt, oder ob nicht auch auf Java, ähnlich wie bei der Fallstudie von

---

<sup>388</sup> Die Pilgerstätte befindet sich somit, wie die beiden anderen Fallbeispiele auch, im javanischen Kernland (*tanah kejawan*).

<sup>389</sup> Die meistbesuchte Pilgerstätte Javas ist wohl das Grab von Sunan Giri bei Cirebon, das, nach Angaben der dortigen Verwaltung, durchschnittlich von knapp vier Millionen Pilgern jährlich besucht wird (vgl. Kompas vom 29.1.1999).

<sup>390</sup> Diesbezügliche Möglichkeiten sind derart bekannt, dass erfolgreichen chinesischen Geschäftsleuten oft nachgesagt wird, einen *thuyul*-Geist vom Gunung Kawi zu besitzen, der für sie das Geld stiehlt. Andere bemerken etwa, dass "der *dukun* vom Gunung Kawi" offensichtlich stark sei oder auch, dass man ja wohl dort ein geschäftsförderndes Amulett (*jimat penglaris*) erworben habe (vgl. Padmawati 1996:iv).

Pfaffenberger (1979) in Sri Lanka, ethnische und soziale Spannungen bestehen bleiben bzw. sogar verstärkt werden.

Sämtliche Beschreibungen dieses Fallbeispiels stammen, sofern nicht ausdrücklich anderweitig vermerkt, aus der Zeit vor den großen antichinesischen Unruhen von 1998.<sup>391</sup>

## 5.1.2 Legenden

### 5.1.2.1 Die Legende von Mbah Djoego und Imam Soedjono

Hier möchte ich zunächst die Legendenversion darstellen, die von der Verwaltung der Pilgerstätte als "richtig" erachtet wird. Diese Version ist das Ergebnis von Interviews mit dem leitenden *jurukunci* (R.M. Soeryowidagdo) und einer Auswertung der von ihm verfassten offiziellen Broschüre, die von der Verwaltung kostenlos an interessierte Pilger abgegeben wird (Soeryowidagdo 1989).

Demnach befinden sich am Gunung Kawi die Gräber von zwei Heiligen, nämlich von Kyai Zakaria II. und von Raden Mas Imam Soedjono. Kyai Zakaria II. war ein Urenkel des Mataramkönigs Pakubuwono I. (= Pangeran Puger) und ein Sohn von Kyai Zakaria I., dem obersten islamischen Theologen (*ulama*) des Kraton von Kartasura.<sup>392</sup> Aufgrund seines großen theologischen Wissens erhielt er vom Kraton das Amt des *penghulu*<sup>393</sup> und den Titel Kyai Zakaria II.<sup>394</sup>

Raden Mas Imam Soedjono hingegen war ein Enkel des 26. Kindes von Hamengku Buwono I.<sup>395</sup> Er wurde zum Schüler von Kyai Zakaria II. Dieser war für ihn wie ein Adoptivvater.

Im Java-Krieg wurden beide zu Heerführern Pangeran Diponegoros.<sup>396</sup> Sie werden als heroische Patrioten geschildert.

Als Diponegoro 1830 feststellte, dass er in eine ausweglose Situation gebracht worden war, stellte er den Holländern letzte Bedingungen: Er und seine Familie wären bereit, sich

---

<sup>391</sup> 1998 konnte ich der Stätte lediglich einen Kurzbesuch abstatten, in dessen Rahmen keine systematische Datenerhebung stattfand.

<sup>392</sup> Sein ursprünglicher Name war Raden Mas Soeryo Koesomo. Seine Abstammung, so vermerkt die Broschüre der Verwaltungsstiftung, sei in einer Urkunde festgehalten, die vom Kraton Yogyakarta am 23. Juni 1964 herausgegeben wurde (No.:55/TD/1964).

<sup>393</sup> höchster religiöser Beamter des Kraton.

<sup>394</sup> Vorherige Namen von Kyai Zakaria II. waren Raden Mas Soeryo Koesoemo und Raden Mas Soeryodiatmodjo.

<sup>395</sup> Auch seine genaue Abstammung ist, nach Angaben der Verwaltungsstiftung, in einer Urkunde des Kraton Yogyakarta festgehalten (No. 4753 vom 23.6.1964).

<sup>396</sup> In der indonesischen und javanischen Literatur taucht Diponegoro auch manchmal unter seinen früheren Namen "Pangeran Ontowiryo" oder "Sultan Heru Tjokro Sayidin Panetep Panotogomo Kalifatullah" auf.

festnehmen zu lassen, wenn seine Heerführer und seine Armee frei kämen und die Möglichkeit erhielten, in ihre Heimat zurückzukehren. Würden diese Bedingungen nicht erfüllt, wolle er bis zum Ende kämpfen. Die Holländer erklärten sich damit einverstanden. Nach der Festnahme Diponegoros spaltete sich dann seine Armee in drei Gruppen:

1. Diejenigen, deren Wille und geistiger Halt schwach war. Diese Gruppe gab auf und arbeitete fortan mit den Holländern zusammen;
2. die extremen militanten (*militan ekstrim*), die den bewaffneten Kampf mit einer Guerillataktik fortsetzten und
3. die Eskapisten (*eskapis*), die auch weiterhin von Kampfgeist erfüllt waren, jedoch den richtigen Zeitpunkt der Fortführung des Kampfes abwarten wollten. Sie nutzten ihren gesunden Menschenverstand und ihre Weitsicht dazu, ins Landesinnere auszuweichen, um dort ihre Spuren zu verwischen. Mbah Djoego und Imam Soedjono gehörten zu dieser dritten Gruppe. Ihnen war bewusst, dass sie gegen die holländische Armee mit deren modernen Waffen keine Chance haben würden.<sup>397</sup>

Sie trauten aber den Versprechungen der Holländer nicht und gingen fortan, um weniger aufzufallen, getrennte Wege. Beide zogen in den Osten Javas.

Kyai Zakaria II. nannte sich fortan Mbah Djoego und ließ sich in der Nähe von Kesamben (Desa Sananjugo, Kec. Kesamben, Kab. Blitar) nieder.<sup>398</sup> Imam Soedjono hingegen wählte einen Hang des Gunung Kawi und gründete dort einen Ort, den er Wonosari nannte.<sup>399</sup> Beide Heilige wurden an ihren neuen Wirkungsorten zu *cikal bakal*.

Schnell sprach sich herum, dass an diesen Orten weise Männer wohnten. Bald siedelten sich daher immer mehr Menschen in ihrer Nähe an. Die Heiligen errichteten schließlich an ihren Wohnorten *pesantren* und vermischten in ihrer Lehre die Weisheit javanischer Überlieferung mit den Lehren des Islam.

---

<sup>397</sup> Nach der von der Verwaltungsstiftung herausgegebenen Broschüre verband sich Diponegoros Kapitulation mit folgender Einsicht:

"Der Befreiungskampf braucht noch genügend lange Zeit für das indonesische Volk, um sich zu organisieren und das Solidaritätsgefühl zwischen den Stämmen und Gruppen im Rahmen der Verwirklichung und Vereinigung eines wahrlich entschlossenen Volkes zu entwickeln." (Soeryowidagdo 1989:12). Eine solche Einsicht Diponegoros halte ich für nichts weiter als eine Geschichtsklitterung mit dem ideologischen Ziel, zu zeigen, dass die Schaffung eines indonesischen Staates in der gegenwärtigen Form schon immer das Bestreben aller geschichtlichen Kräfte gewesen sei (vgl. Kap. 4.7).

<sup>398</sup> Eine Geschichte erzählt davon, dass in dem Dorf Sanan einst Kyai Zakaria als ein Fremder auftauchte. Von Mbah Tasiman (vgl. Kap. 5.1.4.9) nach Namen und Herkunft gefragt, habe er damals in Vermeidung der wahren Antwort diplomatisch gesagt: "Ich bin alleine (hier)" (*kulo niki sajoego*). Die Antwort wurde von Pak Tasiman nicht richtig verstanden. Er verstand, sein Name sei Pak Djoego (*kulo niki Pak Djoego*). Dieser Name wurde fortan von den Dorfbewohnern verwendet.



**Abb. 15:** Relief am Eingangstor zum Mausoleumskomplex (Gunung Kawi). Imam Soedjono (mit ausgestrecktem Arm) gibt Anweisungen für die Errichtung des Dorfes. Foto: K. F.

Eines Tages machte Mbah Djoego mit seinen Schülern einen Besuch bei Imam Soedjono. Sogleich war sein Herz von der Schönheit dieses Ortes bezaubert. Daher sprach er den Wunsch aus, eines Tages dort bestattet zu werden. Wenn Imam Soedjono sterbe, wolle er in dem gleichen Grab beigesetzt werden.

Am 22. Januar 1871 starb Mbah Djoego. Von Sananjoego wurde er von seinen Schülern in einem zwei Tage dauernden schwierigen Transport zum Gunung Kawi gebracht. Dort wurde sein Leichnam in der Nacht auf Freitag-*Legi* im Haus von Imam Soedjono aufgebahrt und in jener Nacht unter der Leitung von Imam Soedjono ein Totengebet (*tahlilan*) abgehalten. Schließlich wurde Mbah Djoego am Freitag-*Legi*, dem 25. Januar 1871, auf dem Hügel oberhalb des Wohnhauses von Imam Soedjono bestattet.

---

<sup>399</sup> jav. *wono*= Wald, jav. *sari*= Essenz. Der Name des von Imam Soedjono gegründeten Ortes soll darauf hinweisen, dass er aus dem Wald entstanden ist und dass die von Imam Soedjono gerodete Fläche in Form von Früchten die Essenz des Waldes hervorbringt.





**Abb. 16:** Relief am Eingangstor zum Mausoleumskomplex (Gunung Kawi). Der tote Mbah Djoego liegt aufgebahrt im Haus von Imam Soedjono. Foto: K. F.

Dort pflegte Raden Mas Imam Soedjono treu das Grab seines väterlichen Freundes und setzte mit seiner Lehre dessen Erbe fort. Schließlich verstarb auch Raden Mas Imam Soedjono und wurde am 8. Februar 1876 neben Mbah Djoego bestattet.

Die Tatsache, dass beide in einem Grab bestattet wurden, begründet die Broschüre mit dem gemeinsamen Lebensweg, in dem sie Freud und Leid miteinander teilten. Zudem habe Mbah Djoego keine Frau und kein Kind gehabt, sondern nur seinen quasi adoptierten Liebblingsschüler (Imam Soedjono).

Nur einem kleinen Teil der Pilger scheint diese Version der Legende vollständig bekannt zu sein. Die meisten kennen höchstens einzelne Elemente der Geschichte. Murniatmo, Sumantarsih und Tashadi kommen daher zu folgendem Schluss:

"Die Pilger, die Gunung Kawi besuchen, können sicherlich nicht losgelöst gesehen werden von der Geschichte der Menschen, die in dieser Region bzw. an diesem Ort bestattet sind. Dennoch zeigt die Realität, dass viele Pilger, die in diese Region kommen, nicht wissen, wer die an dem Hang des Gunung Kawi Bestatteten wirklich sind." (Murniatmo; Sumantarsih; Tashadi 1994/1995:17).

Manche kennen noch nicht einmal die Namen der beiden Heiligen.

Chinesen nennen sie zudem häufig nicht mit dem gleichen Namen. Mbah Djoego wird von ihnen als Thay Lo Su (erhabener Lehrer) und Imam Soedjono als Dji Lo Su (zweiter Lehrer) bezeichnet (vgl. Jonge 1985:89). Es scheint somit, dass nicht unbedingt die Geschichte und der Ursprung der hier Bestatteten für viele Pilger wichtig ist, sondern eher der Akt der Pilgerschaft (Murniatmo; Sumantarsih; Tashadi 1994/1995:49).

Teilweise zeigen die durch Pilger erzählten Legendenversionen auch erhebliche Abweichungen von der durch die Verwaltung erzählten Version. Eine erzählt zum Beispiel, dass Mbah Djoego eigentlich Panggeran Diponegoro gewesen sei. Als nämlich Panggeran Diponegoro seine Festnahme vorausgesehen habe, sei von ihm ein Doppelgänger zu den Verhandlungen geschickt worden. Statt Diponegoro wurde daher dieser ins Exil geschickt. Diponegoro habe sich danach den Decknamen Mbah Djoego gegeben.<sup>400</sup> Durch die Verwaltung der Pilgerstätte wird diese Version der Legende aber mit aller Deutlichkeit abgelehnt.

Ferner wissen Pilger auch stets von der Wundertätigkeit der Heiligen zu berichten.

Wunder werden jedoch an keiner Stelle in der Broschüre der Verwaltungsstiftung erwähnt. Beschreibungen solcher Ereignisse finden sich bei Im Yang Tju, der eine ganze Sammlung von Wundergeschichten über Mbah Djoego vorlegt, die jedoch offensichtlich nur einem Teil der chinesischen Pilger bekannt sind (Tju 1953). Javanischen Pilgern schienen sie völlig unbekannt zu sein. Da es mir primär um die Darstellung der *javanischen* Pilgerschaft am Gunung Kawi geht, werde ich daher auf ihre ausführliche Darstellung hier verzichten. Alle javanischen Pilger und die Verwaltung der Pilgerstätte betrachteten sie als unwahr bzw. Fälschungen. Dies dürfte unter anderem darauf zurückzuführen sein, dass Mbah Djoego in dieser Legendensammlung als Chinese dargestellt wird. Chinesische Pilger betrachteten dies jedoch vereinzelt als zutreffend. Das gilt auch für die Angaben, die sich in dem Artikel von Lombard-Salmon (1993) finden, dem eine mir nicht vorliegende Veröffentlichung von Im Yang Tju (1953) und einige Interviews mit Chinesen in Jakarta zugrundeliegen. Lombard-Salmon macht dort einige recht konkrete Angaben zu dem Ursprung von Mbah Djoego:

"At the origin of this cult is a certain Mbah Djuggo, a Javanized Chinese who in 1876 chose to live in retirement on Mount Kawi where he died three years later. The story goes in Jakarta that he was a supporter of Hong Xiuquan (1813-1864), the leader of the Taiping

---

<sup>400</sup> Den Hinweis auf diese Version der Legende verdanke ich George Quinn. Sie löst ein Dilemma der indonesischen Geschichte. Wenn nämlich Diponegoro wirklich das ihm zugeschriebene göttliche Mandat (*wahyu*) gehabt hätte, wäre er niemals in diese Falle gegangen.

Revolt.<sup>401</sup> After the repression, Mbah Djuggo left China and took refuge in Java; in fear of being discovered, he never disclosed his Chinese name. Anyhow his philosophy was quite simple: Equality between men, love for our fellow beings. Most of all, he preached for the abolition of racial prejudices. Living deep in meditation he was close to both the Taoist of the old tradition and the Javanese *resi* (sage). Among his disciples were Javanese such as Imam Soedjono and Chinese such as Chen Yuan, a native of Haicheng, Fujian province. In 1873 Imam Soedjono, his favourite disciple went to Gunung Kawi. After clearing a plot of land on the mountain slope, he established the hermitage and opened a coffee plantation, profits from which sufficed to support the small community. Mbah Djuggo, who had preached for years in the valley, was getting old and decided to rejoin his disciple." (Lombard-Salmon 1993:289).<sup>402</sup>

Vertreter der Verwaltung wendeten sich mit aller Entschiedenheit gegen diese Version.<sup>403</sup>

### 5.1.2.2 Die Legende von Ong Hok Liang<sup>404</sup>

Es ist anzunehmen, dass Gunung Kawi wohl kaum seinen heutigen Bekanntheitsgrad erreicht hätte, wenn es nicht eine besondere Geschichte gäbe, die unter einem großen Teil der javanischen und chinesischen Bevölkerung Javas verbreitet ist und sich auch auf anderen indonesischen Inseln einer hohen Popularität erfreut. Nahezu alle Pilger kennen sie - im Gegensatz zu den oben geschilderten Legenden.

In den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts soll, so die Geschichte, am Gunung Kawi ein Chinese namens Tan Kie Yam am Grab von Mbah Djoego und Imam Soedjono von einer schweren Krankheit Heilung erfahren haben. Aus Dank ging er jede Woche zu Fuß zum

---

<sup>401</sup> Zu dieser Revolte vgl. Dillon 1979:200f.

<sup>402</sup> Auf diese Daten bezugnehmend führt sie weiter aus:

"As regards to the worship of Mbah Djuggo, which has spread through the whole island, there is an attempt to dissociate it from that of his Javanese follower, Imam Soedjono. In the building where the two *resi* are supposedly buried, only the name of Imam Soedjono is written; and if asked, people reply that nobody knows where the tomb of Mbah Djuggo is." (Lombard-Salmon 1993:298).

Alle von mir befragten Personen - Chinesen wie Javaner - gingen jedoch davon aus, dass es sich um das Grab beider Heiliger handelte. Entgegen den Angaben von Lombard-Salmon fand ich am Grabstein auch seinen Namen angeschrieben.

<sup>403</sup> De Jonge hält es wiederum, ohne schlüssige Indizien vorzubringen, für möglich, dass das Leben und die Heiligkeit der beiden am Gunung Kawi bestatteten Persönlichkeiten nur das Resultat einer Legendenformung ist (Jonge 1985:90). Er sieht Gunung Kawi als einen archaischen Pilgerplatz und überformten animistischen Kultort auf der Grenze von Natur und Kultur, dem Alltäglichen und Heiligen, der Menschen und der Geisterwelt. Nachdem Mbah Djoego und Mbah Soedjono begraben wurden, sei ein Heiligenkult entstanden, der durch die alte Moschee einen islamitischen Unterton bekommen habe. Später sei es dann zu einem Wallfahrtsort geworden, zu dem auch buddhistische und taoistische Chinesen gekommen seien (Jonge 1985:95). Diese Aussagen haben meines Erachtens, mangels Indizien, den Charakter reiner Spekulation.

<sup>404</sup> Siehe zu diesem Kapitel auch Schwarz 1994:66ff.

Grab hinauf und kümmerte sich uneigennützig um dessen Pflege, bis er sich schließlich ganz in Wonosari niederließ.

Eines Tages kam sein Onkel Ong Hok Liang hinauf. Er war Tabakhändler und stand mit seinem Geschäft kurz vor dem Ruin. Vierzig Tage und Nächte meditierte Ong Hok Liang am Grab, ohne einen Ausweg zu finden. Schließlich trat er den Rückweg an. Als ein Zeichen der Freundschaft gab ihm der *juru kunci* Mbah Djuwul eine Tarowurzel (*Colocasia esculenta* - jav. *bentul*) mit auf den Weg.<sup>405</sup>

Da Ong Hok Liang am Gunung Kawi über die Frage nachgedacht hatte, wie er im Tabakgeschäft besser vorankommen könne, beschloss er, eine Zigarettenmarke auf den Markt zu bringen und diese, nach der ihm überreichten Tarowurzel, "Bentoel" (alte Schreibweise für *bentul*) zu nennen.

Das Zigarettengeschäft des Chinesen entwickelte sich zu einem gewaltigen Erfolg. Bentoel ist heute eine der bekanntesten Zigarettenmarken Indonesiens. Noch immer prangt das Bild der *bentul*-Knolle auf der Vorderseite der Packung.<sup>406</sup>

Ausgehend von dieser Geschichte entwickelte sich eine rege Pilgerschaft von chinesischen Händlern zum Gunung Kawi.<sup>407</sup> Viele Chinesen behaupten heute, dass Javaner eigentlich erst in Massen gekommen seien, nachdem so viele Chinesen Erfolg gehabt hätten. Einige ältere Bewohner Wonosaris bestätigten dies. Jüngere bestritten dies oft - zum Teil mit erstaunlicher Vehemenz.

Die Familie von Ong Hok Liang besucht noch heute in regelmäßigen Abständen die Pilgerstätte. Sie trug in der Vergangenheit mit erheblichen Mitteln zu Erhaltung und Ausbau der Stätte bei. Auch diese Tatsache ist vielen Pilgern bekannt.<sup>408</sup>

---

<sup>405</sup> Andere Versionen berichten davon, dass er in der letzten Nacht einen alten Mann wahrnahm, der ganz in weiße Kleider eingehüllt war. Ohne ein Wort zu sagen, habe dieser alte Mann dem Chinesen die Wurzel überreicht.

<sup>406</sup> In fast jeder javanischen Stadt findet man zudem Geschäfte mit Namen wie "Gunung Kawi", "Erfolg von Gunung Kawi" oder "Segen von Gunung Kawi", deren meist chinesische Besitzer ihren geschäftlichen Erfolg auf die Pilgerschaft zum Gunung Kawi zurückführen.

<sup>407</sup> Ein Angestellter der Verwaltungsstiftung hatte jedoch eine ganz andere Geschichte parat. Danach sei nach dem Tod von Mbah Djoego häufig ein *tabib* (chinesischer Heilkundiger) namens Sam Pu Hok zu dessen Grab gekommen. Sam Pu Hok habe nun immer wieder Wasser von den Wasserbehältern am Grab Mbah Djoegos mitgenommen. Mit diesem Wasser erzielte er erstaunliche Behandlungserfolge. Schon bald seien daher immer mehr Pilger zum Grab Mbah Djoegos gekommen. Aus Dank und als Zeichen der Verehrung habe Sam Pu Hok schließlich auch einen seltenen Strauch namens Shian To am Grab gepflanzt, der in der chinesischen Tradition eine Pflanze des Kaisers ist. Dieser Strauch werde daher von Chinesen heute ebenfalls verehrt. Javaner würden ihn *dewa daru* ("Gott der Sternschnuppe") nennen. Shian To, so wurde mir erklärt, hieße soviel wie "unsterblicher Kopf", was sich auf den Heiligen beziehe (vgl. Kap. 5.1.4.1).

<sup>408</sup> Weniger bekannt ist, dass auch die Bevölkerung von Wonosari heute bevorzugt Beschäftigung in den Fabriken der Nachfahren Ong Hok Liangs findet.

### 5.1.3 Das Dorf Wonosari und seine heiligen Stätten

Der Pilgerschaftskomplex Gunung Kawi liegt, landschaftlich reizvoll, in einer Höhe von rund 800 Metern am südöstlichen Hang des Gunung Kawi.<sup>409</sup>

Er ist Teil des Dorfes Wonosari. Dieses Dorf hat in den letzten Jahren, aufgrund steigender Pilgerzahlen und nachfolgendem regionalem Wirtschaftswachstums, eine enorme Bedeutungssteigerung erfahren. Noch 1986 ein Weiler (*dukuh*) unter der administrativen Aufsicht des 10 Kilometer entfernt gelegenen Dorfes (*desa*) Keboabang, erhielt es wenig später eigene Dorfrechte. 1996 wurde Wonosari zum Verwaltungszentrum des neugebildeten Unterdistrikts (Kecamatan) Wonosari.

Das Gebiet des Dorfes erstreckt sich über rund 5 Quadratkilometer. 1996 waren dort 6420 Bewohner registriert. Davon waren 6103 Muslime, 265 Christen und 52 Buddhisten.<sup>410</sup>

Die drei führenden Gruppen im Dorf sind die Nachkommen von Imam Soedjono, die Nachkommen von dessen treuem Gefährten Ki Maridun und die Nachkommen von Tan Kie Yam (Haryono et. al. 1992:30).<sup>411</sup>

Auf den Feldern rund um Wonosari werden hauptsächlich Kaffee, Mais, Bananen, Süßkartoffeln, Nelken und Opferblumen für die Durchführung des *nyekar*-Rituales angebaut. Obwohl es in der Umgebung des Dorfes weder Industrie noch eine größere Stadt gibt, bezieht nur etwa ein Viertel der Bewohner ihr Haupteinkommen aus dem landwirtschaftlichen Bereich. Die weitaus meisten erzielen den Hauptteil ihrer Einkünfte aus Arbeitsbereichen, die in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Pilgerzentrum stehen, wie z.B. dem Handel, der Gastronomie oder der Pilgerstättenverwaltung. Allerdings verkaufen selbst diejenigen, deren Hauptarbeit in der Landwirtschaft liegt, ihre Produkte unmittelbar zu einem oft höheren Preis an die Pilger, als er auf dem Markt erzielbar wäre, und sind somit zu einem gewissen Teil von den Pilgern abhängig (vgl. Murniatmo; Sumantarsih; Tashadi 1994/1995:12).<sup>412</sup>

---

<sup>409</sup> Westliche Karten bezeichnen den Berg, an dessen Hang die Pilgerstätte liegt, oft auch als Gunung Butak. Hingegen wird der nördlich dahinter gelegene Gipfel als Gunung Kawi bezeichnet. Alle verwendeten indonesischen Quellen gehen jedoch davon aus, dass die Pilgerstätte am Hang des Gunung Kawi liegt.

<sup>410</sup> 1986 wurden 6171 Bewohner ermittelt, von denen 5924 Muslime, 199 Christen und 48 Buddhisten (Padmawati 1996:30). Während also der relative Anteil der Christen und Buddhisten erheblich stieg, blieb der relative Anteil der Muslime fast gleich. Dies führte die Dorfverwaltung auf einen vermehrten Zuzug von Chinesen zurück.

<sup>411</sup> Die Nachkommen von Tan Kie Yam sollen vor allem in der Organisation von Waren für das Pilgerschaftsgeschäft eine leitende Rolle spielen.

<sup>412</sup> Zur Berufsstatistik des Dorfes Wonosari vgl. Murniatmo; Sumantarsih; Tashadi 1994/1995:12.

Die meisten javanischen Pilger reisen mit öffentlichen Verkehrsmitteln aus dem 40 Kilometer entfernten Malang an.<sup>413</sup> Eine Straßenverbindung gibt es erst seit 1965. Vor dieser Zeit mussten sich die Pilger zu Fuß von dem 10 Kilometer entfernten Keboabang auf den Weg machen.

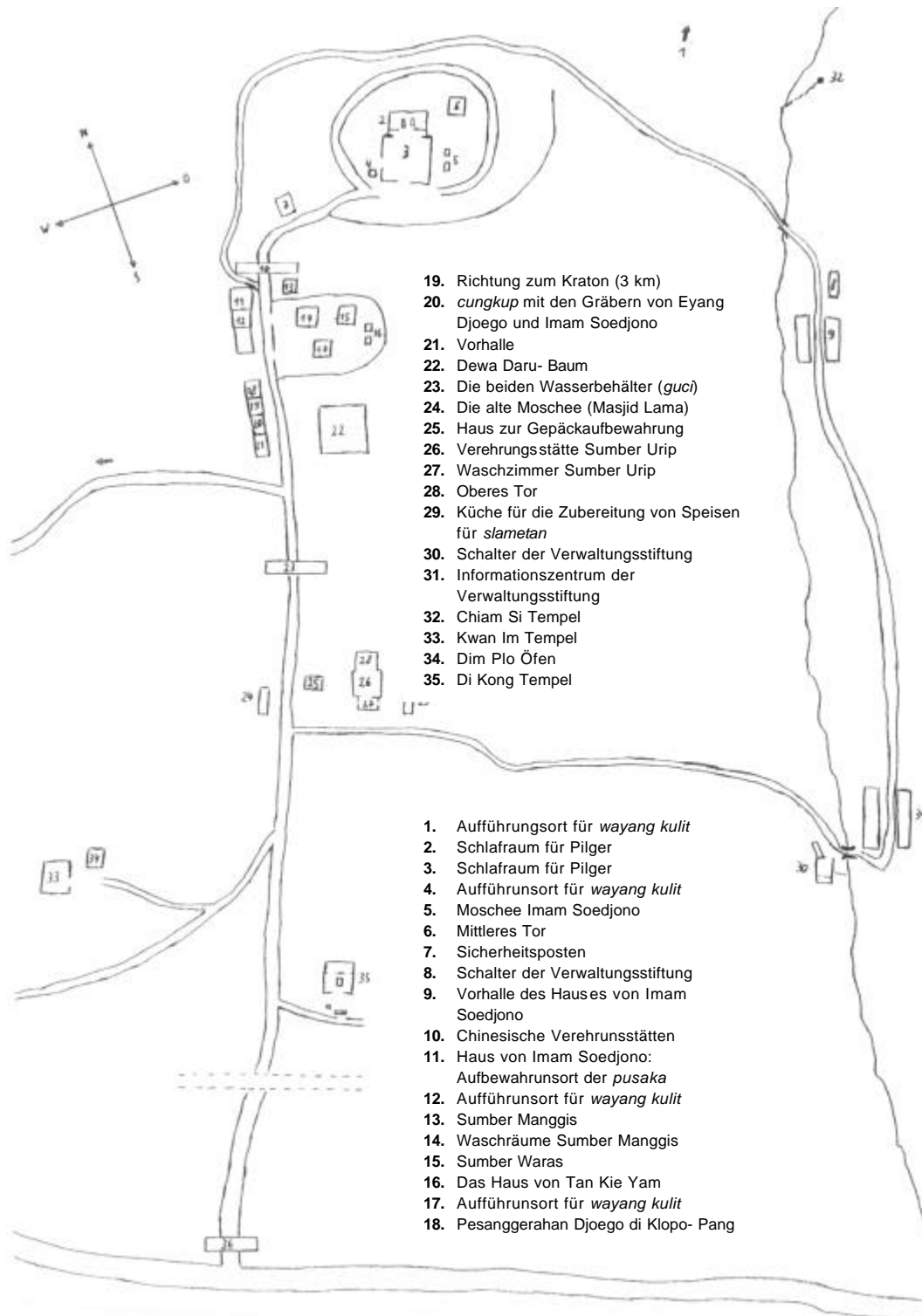
Von den Fahrern werden die mit öffentlichen Verkehrsmitteln anreisenden Pilger gewöhnlich am unteren Eingangstor herausgelassen.<sup>414</sup> Sie durchschreiten hier zunächst eine Pforte (*pintu gerbang/gapura*), an deren Außen- und Innenseiten sich Reliefs mit Darstellungen aus dem frühen Leben der beiden Heiligen befinden. Sie stellen insbesondere die Zeit dar, in der sie an der Seite Diponegoros kämpften. Damit soll offensichtlich deutlich gemacht werden, dass es sich nicht um gewöhnliche Heilige, sondern um Helden des nationalen Befreiungskampfes handelt. Von dort muss man noch etwa 800 Meter den Berg über einen gepflasterten Weg hinaufsteigen, um zu dem *makam* zu gelangen.

Etwa zwei Drittel der Häuser des Dorfes liegen an diesem Weg. Fast alle sind aus Stein erbaut und zeigen baulich sowie durch Fernseh- und Satellitenantennen einen gewissen Wohlstand an. In Zeiten mit hohem Pilgerschaftsaufkommen verwandeln sich die vorderen Räume dieser Häuser meist in Verkaufs- oder Essensstände (*warung*). Häuser, die sich relativ nahe an der Pilgerstätte befinden, offerieren zudem häufig Übernachtungsmöglichkeiten.

---

<sup>413</sup> 1997 kostete eine Fahrt 2.500 Rp. Der Preis ist jedoch in den Stoßzeiten der Tage mit hohem Pilgeraufkommen generell teurer, was darauf zurückzuführen ist, dass die Fahrer dann teilweise leer zurückfahren müssen, um neue Pilger einzuladen./ Chinesische Pilger reisen meist mit dem eigenen Wagen oder in Reisegruppen an.

<sup>414</sup> Hier wird auch an jedem *Legi* ein Markt abgehalten.



**Karte 1:** Lageplan der Pilgerstätte Gunung Kawi. Nach: Soeryowidagdo 1989

300 Meter hinter dem ersten Eingangstor findet sich die erste sakrale Stätte, das Pasanggerahan Djoego di Klopo-Pang (siehe Kap. 5.1.5.6). Steigt man von hier etwa 150 Meter weiter hinauf, so findet sich auf der linken Seite eine Abzweigung, an der es zu dem ehemaligen Wohnhaus von Tan Kie Yam hinaufgeht (siehe Kap. 5.1.5.7).

Etwa 100 Meter weiter oben liegt ein Wachposten der Zivilverteidigungskräfte (*hansip*)<sup>415</sup>, an dem die Pilger gebeten werden, sich in ein Gästebuch einzutragen. Nur ein kleiner Teil der Pilger tut dies, da sie dann gewöhnlich auch um eine Spende gebeten werden.

Gegenüber befindet sich das ehemalige Wohnhaus von Imam Soedjono (Padepokan Imam Soedjono/siehe Kap. 5.1.4.2).

Direkt darunter zweigt ein Weg ab, auf dem man über eine Treppe zu der Sumber Manggis gelangt. Die Sumber Manggis ist eine Quelle, die durch Imam Soedjono geschaffen worden sein soll (siehe Kap. 5.1.5.4).

Leicht oberhalb des Padepokan Imam Soedjono befindet sich eine Reihe von teuren Hotels und Restaurants und Läden, die sich auf den Bedarf der chinesischen Pilger spezialisiert haben.

Darüber befindet sich eine weitere Pforte (*pintu gerbang*) mit Reliefs, die Szenen zeigen, in denen die beiden Heiligen während des Java-Krieges an der Seite Diponegoros dargestellt werden.

Dahinter findet man auf der westlichen Seite weitere Hotels, Restaurants und Läden.<sup>416</sup>

Auf der östlichen Seite befindet sich seit 1996 eine Reihe von Kleinrestaurants. Dort hatte am 14. Juni 1995 rund drei Stunden lang ein Feuer gewütet und die dort zuvor stehenden Stände dem Erdboden gleich gemacht.<sup>417</sup> Den Brand, für den offiziell ein Kurzschluss verantwortlich gemacht wurde, kommentierte die Zeitschrift Gatra wie folgt:

"Der Vorfall war eigentlich nicht allzu spektakulär. Es gibt noch viele Brandkatastrophen, die in ihrer Skala und ihrer *Magnitude* [Hervorhebung im Original] kolossaler sind. (...) durch viele wird diese Katastrophe so gesehen, dass sie mit etwas verknüpft [ist]. Sagen wir als eine Art Symbol, das nicht so klar einzuordnen ist." (Gatra vom 23.12. 1995:50).

---

<sup>415</sup> Abkürzung für *pertahanan sipil* (Zivilverteidigung).

<sup>416</sup> Hier zweigt ein von Hotels und Restaurants gesäumter Nebenweg nach Westen ab, der zu den Parkplätzen führt, die von den Pilgern mit eigenem Fahrzeug und einigen Bussen angesteuert werden. Diese Pilger ersparen sich etwa zwei Drittel des anstrengenden Anstieges.

<sup>417</sup> Der Brand war von außergewöhnlichen Umständen begleitet: Zwei aus Malang kommende Feuerwehrfahrzeuge seien, so wird berichtet, zunächst ohne Probleme zum Brandort gelangt. Die Fahrer hätten dabei den Eindruck gehabt, über eine gut ausgebaute Straße zu fahren. Doch als sie den Rückweg antreten wollten, merkten sie, dass sie über Treppenstufen gefahren waren, und mussten nun größte Vorsicht walten lassen (Gatra vom 23.12.1995:54).



Eine einheimische Gesprächspartnerin brachte den Brand in Verbindung mit umweltschädlichen (baulichen) Erweiterungen des Pilgerschaftskomplexes. Der Brand sei eine Warnung von Mbah Djoego gewesen, der dies nicht gutheiße.

Auch ein Pilger sah den Brand als Warnung von Mbah Djoego - jedoch als Reaktion auf Entwicklungen, die nicht mit dem islamischen Glauben vereinbar seien. Dies gelte, so meinte er, vor allem in Bezug auf die Pilgerschaftsaktivitäten der Nichtjavaner (= Chinesen).

Kurz oberhalb des ehemaligen Brandortes befindet sich seit 1985 eine Moschee (Masjid Imam Soedjono). Oberhalb der Moschee befinden sich wiederum etwa 30 Stände, an denen die Pilger Opferblumen erwerben können. Ihnen gegenüber liegen zwei Hallen für Schattenspielaufführungen. Wenige Meter oberhalb der Moschee liegt auf der gleichen Seite ein Komplex chinesischer Tempel (siehe Kap. 5.1.5.3).<sup>418</sup> Die Tempel wurden, nach Angaben der Verwaltung, Ende der siebziger Jahre gebaut. Zuvor hatte es einen kleinen chinesischen Tempel in der direkten Nähe zum *makam* gegeben. Als dieser zu klein wurde, sei ein neuer, größerer unterhalb des Grabkomplexes erbaut worden. Der Tempel am Grab wurde dafür geschlossen.

Auf der anderen Seite des Weges findet sich eine Reihe von Gebäuden, die im Besitz der Verwaltung sind: zwei Hotels, ein Aufführungsraum für Schattenspiele, eine Telefonzentrale und zwei Räume, in denen Pilger gratis übernachten können. Vor diesen Gebäuden befinden sich in Zeiten mit hohem Pilgerschaftsaufkommen etwa 20-30 Stände, an denen sich Souvenirs erwerben lassen. Es folgt ein Schalter, an dem die Pilger *slametan* und *wayang*- Aufführungen bestellen können (vgl. Kap. 5.1.9.2 und 5.1.9.4). An zwei Geschäfte schließt sich dann im gleichen Gebäude die von der Verwaltung betriebene Küche an, in denen die Speisen für die dreimal täglich stattfindenden *slametan* zubereitet werden.

Oberhalb des Tempels befindet sich ein Informationszentrum der Verwaltung (vgl. Kap. 5.1.9), in dem auch Sicherheitskräfte untergebracht sind. Es liegt an einer Treppe direkt vor jener Pforte, durch die die Pilger in den Mausoleumskomplex gelangen, das zentrale Ziel der Pilger (siehe Kap. 5.1.5.1).

Auch an dieser Pforte befinden sich Reliefs mit Darstellungen der beiden Heiligen. Sie zeigen zum Beispiel, wie Mbah Djoego den noch jungen Imam Soedjono als Schüler annimmt, wie Imam Soedjono Anweisungen für die Rodung des Waldes und

---

<sup>418</sup> Einige Muslime sehen darin eine Provokation. Nach ihrer Meinung dürften die Tempel, wenn sie überhaupt eine Existenzberechtigung am Gunung Kawi hätten, nur unterhalb der Moschee liegen. Die Lage der Moschee, wird auch von der Verwaltung als unglücklich erachtet. Allerdings hätte man sonst die gerade wenige Jahre zuvor errichteten Tempel abreißen müssen.

landwirtschaftliche Tätigkeiten gibt, wie Imam Soedjono den Islam lehrt, wie der tote Mbah Djoego von seinen Schülern zum Gunung Kawi getragen wird und wie er dort im Haus Imam Soedjonos aufgebahrt liegt (vgl. Abb. 15 und Abb. 16). Auf einem Relieftteil wird aber auch die Gegenwart - einige westlich anmutende Touristen, mit Fotoapparat - abgebildet. Hier zeigt sich, dass der Tourismus offensichtlich als nicht unwesentliches Motiv zum Besuch der Pilgerstätte eingeschätzt wird.<sup>419</sup>

Wer nicht in den Grabkomplex eintreten will, kann nach links vom Hauptweg abbiegen und gelangt durch eine Häuserreihe mit Geschäften, um das *makam* herum zur Quelle Sumber Urip (siehe Kap. 5.1.5.5). Von dort führt wiederum ein Verbindungsweg zu der bereits erwähnten Sumber Manggis.

Außerhalb des Gesamtkomplexes befindet sich zudem noch ein als "Kraton" bezeichneter angeblicher Meditationsort Mbah Djoegos, dessen Besuch Pilgern von Einheimischen nahegelegt wird (siehe Kap. 5.1.4.8). Heute gelangen die meisten Pilger mit einem Motorradtaxi (*ojek*) zu dieser in Luftlinie etwa drei Kilometer oberhalb des Pesarean Imam Djoego gelegenen Stätte.<sup>420</sup>

#### 5.1.4 Organisationsstruktur und Verwaltung der Pilgerstätte

Gunung Kawi ist nicht nur eine der größten Pilgerstätten Javas, sondern verfügt auch über eine der größten Verwaltungen in Form der "Verwaltungsstiftung Pesarean Gunung Kawi 'edler Dienst'" (Yayasan Pengelola Pesarean Gunung Kawi "Bakti Luhur").<sup>421</sup>

Insgesamt sind bei der Verwaltungsstiftung in 11 Abteilungen 116 Angestellte und über 100 Sicherheitskräfte beschäftigt.

Im Besitz der Stiftung ist ein Bereich, der sich von dem Tor (*pintu gerbang*) oberhalb des Padepokan Imam Soedjono bis hinauf zum Grab erstreckt, einschließlich aller Gebäude links und rechts des Weges der Moschee Imam Soedjono und der Chinesischen Tempel. Außerhalb des Bereiches untersteht zudem die Sumber Manggis der Stiftung.<sup>422</sup>

Die Stiftung verwaltet auch in feudalem Stil Ländereien im Umkreis der sakralen Stätten. Die Landpächter sind im Gegenzug zu kostenlosen Diensten für die Stiftung verpflichtet.

---

<sup>419</sup> Die Reliefs wurden, ebenso wie die Reliefs am unteren und mittleren Tor, in den achtziger Jahren angebracht.

<sup>420</sup> Auf die Beschreibung weiterer, als sakral erachteter Stätten in der näheren Umgebung (z.B. Sendang Jodoh, Batu Gilang oder Makam Panembahan Eyang Putri) möchte ich hier verzichten, da sie, wie mir einmütig erklärt wurde, nichts mit den beiden Heiligen zu tun haben.

<sup>421</sup> Zwar wird das Grab von Mbah Djoego und Imam Soedjono nach der Abstammungsurkunde (*serat kekancingan*) des Kraton Yogyakarta als Verwandtengrab klassifiziert, dennoch handelt es sich bei den Verwaltern um keine Angestellten des Hofes (*abdidaem*).

Zu Arbeitskräften kommt die Stiftung jedoch auch auf andere Weise. Vor allem Chinesen leisten häufig aufgrund eines Gelübdes oder als Dank an den Heiligen freiwillige Dienste ab.

Leiter der Stiftung war bis zum Mai 1997 der inzwischen verstorbene R.M. Soeryowidagdo, ein Urenkel Imam Soedjonos.<sup>423</sup> R.M. Soeryowidagdo war auch leitender *jurukunci* am *makam* von Mbah Djoego und Imam Soedjono.

Mehrfach wurde ich darauf hingewiesen, dass es für das Amt des *jurukunci*s nicht nur der Nachkommenschaft von Imam Soedjono bedürfe, sondern auch besonderer spiritueller Fähigkeiten. So sei der Vorgänger von R.M. Soeryowidagdo nach einer Amtszeit von nur drei Monaten verstorben. Man führt dies darauf zurück, dass er von den Heiligen nicht akzeptiert wurde.

Neben R.M. Soeryowidagdo traten noch zwei weitere Nachkommen Imam Soedjonos als *jurukunci* in Erscheinung.<sup>424</sup> R.M. Soeryowidagdo war bis zu seinem Tod im Jahre 1997 der uneingeschränkte Dorfführer.<sup>425</sup> Neben seinem Amtsscharisma als *jurukunci* dürfte auch die Tatsache, dass er, als Leiter der Verwaltungsstiftung, der größte Arbeitgeber des Dorfes war, zu dieser Führungsrolle beigetragen haben. Dadurch war er mehr für das ökonomische Wohlergehen der Bevölkerung verantwortlich als jeder andere und diente zudem als spirituelle Verbindung zu den Heiligen, denen die Dorfbevölkerung ihren relativen Wohlstand zu verdanken hat. Sein Amt als *jurukunci* brachte es auch mit sich, dass er über viele Verbindungen zu hochrangigen Persönlichkeiten außerhalb Wonosaris verfügte. Das Amt des offiziellen Dorfchefs wurde dennoch von einem anderen Familienmitglied wahrgenommen.

Auf diese Weise kam es in dem Dorf Wonosari immer zu einer Art Doppelbesetzung der Dorfleitung. Dies spiegelte sich zum Beispiel darin wider, dass R.M. Soeryowidagdo Leiter des Dorfrates (*Lembaga Musyawarah Desa*) war, obwohl dieses Amt nach der indonesischen Dorfverwaltungsordnung einzig und allein durch den Dorfchef (*kepala desa*) eingenommen werden kann (Padmawati 1996:18). Ferner saß er für die Regierungspartei Golkar im Distriktsparlament.

Eine wichtige Rolle innerhalb der Dorfgemeinschaft kommt auch den Nachkommen von Ki Maridun zu, einem Getreuen von Imam Soedjono, dem dieser sein Wohnhaus (Padepokan

---

<sup>422</sup> Alle anderen Stätten unterstehen der Oberaufsicht der Regierung (Sumber Urip und der Kraton) oder befinden sich in der Hand von Privatleuten, wie etwa das Haus von Mbah Yam (Tan Kie Yam) oder das Pesanggerahan Eyang Djoego di Klopo Pang.

<sup>423</sup> R.M. Soeryowidagdo verstarb im April 1997 auf seiner Pilgerfahrt nach Mekka. Nachfolger wurde sein jüngerer Bruder Haji Raden Soepodoyono.

<sup>424</sup> Mbah Djoego war kinderlos. Bei den Nachkommen von Imam Soedjono handelt es sich um seinen Enkel Raden Asim Nitiredjo und seinen Urenkel Raden Yahim Wihardjo.

Imam Soedjono) vererbte und dessen Nachkommen diese Stätte unter der Leitung der Verwaltungsstiftung bis heute verwalten.

Ziel der Verwaltung ist ein möglichst reibungsloser Ablauf der Pilgerschaft. Von der Verwaltung mit einem Ausweis legitimierte Führer<sup>426</sup> empfangen die Besucher bereits bei der Ankunft am Gunung Kawi und drängen finanzkräftigen Pilgern gegen Bezahlung ihre Begleitung während der Pilgerschaft auf.<sup>427</sup> Ferner gibt es noch eine Reihe von nichtlegitimierten Führern.<sup>428</sup>

Durch das Informationszentrum der Verwaltungsstiftung werden Broschüren abgegeben, in denen die offizielle Version der Legende (s.o.) und eine Anleitung zur Pilgerschaft zu finden sind. Das Informationszentrum ist zudem für alle Fragen der Pilger und für die Betreuung der sporadisch auftauchenden Presse zuständig.<sup>429</sup> Dies, so erklärte mir Pak Kasidi, als Leiter des Zentrums, sei notwendig, weil es sonst immer wieder zu falschen Berichten in den Medien komme. So sei etwa Gunung Kawi immer wieder als ein Ort beschrieben worden, an dem es möglich sei, sich mit magischen Mitteln zu bereichern (*pasugihan*). Dies sei schlicht falsch. Schlafsäle mit kostenloser Übernachtung werden von der Verwaltung für die Pilger am *makam* und oberhalb der Masjid Imam Soedjono zur Verfügung gestellt.<sup>430</sup>

Die weitaus meisten Leute werden von der Verwaltung in den Bereichen Ordnung und Sicherheit beschäftigt. An einem Tag mit hohem Pilgerschaftsaufkommen befinden sich rund 150 Menschen im Einsatz. Ein Drittel davon ist im Bereich der Verkehrsregelung sowie auf zwei großen Parkplätzen als Parkplatzwächter aktiv. Die meisten von ihnen sind uniformierte Angehörige der örtlichen Zivilverteidigungsorganisation (*hansip*) oder der örtlichen Sicherheitseinheiten (*satpam*), die sich in Wonosari vor allem aus pensionierten Armeeinghörigen zusammensetzt.

Die Sicherheitsorgane unterhalten sowohl am unteren Eingang zu dem Gesamtkomplex als auch gegenüber dem Padepokan Imam Soedjono und am Informationszentrum

<sup>425</sup> Auch der *kepala desa* ist ein Nachkomme von Imam Soedjono.

<sup>426</sup> Die offiziellen Pilgerführer brauchen zudem noch eine Genehmigung des Kecamatan.

<sup>427</sup> Die Pilgerführer bekommen zudem von Hotelbesitzern Kommissionszahlungen, wenn die von ihnen geführten Pilger dort übernachten.

<sup>428</sup> Die Existenz und häufige Inanspruchnahme von Führern liefert ein weiteres Indiz dafür, dass es bei der javanischen Pilgerschaft nicht nur um die von Turner postulierte unmittelbare liminale Erfahrung durch eine Begegnung mit dem Numinosum gehen muß. Vielmehr scheint es um eine Beeinflussung der numinosen Mächte durch genaue Erfüllung aller Bedingungen für die Erreichung eines materiellen oder immateriellen Zieles zu gehen. Damit hätte die Pilgerschaft zum Gunung Kawi den Charakter eines magischen Aktes.

<sup>429</sup> Von dem Informationszentrum werden auch Personen ausgerufen und der Beginn von *slametan* bekanntgegeben.

<sup>430</sup> Kissen und Matratzen werden dort auf Anfrage gegen ein kleines Entgelt ausgeliehen.

Stationen, in denen sich die Pilger auf freiwilliger Basis registrieren lassen können. Sie sind auch Ansprechpartner für Beschwerden über die Pilgerführer.

Die Aufgaben der Verwaltung, die in den rituellen Bereich fallen, werden in den entsprechenden Kapiteln behandelt.

## 5.1.5 Die Ziele der Pilgerschaft

### 5.1.5.1 Makam Mbah Djoego und Imam Soedjono

Wer das letzte Tor an dem Informationsposten der Verwaltung durchquert hat, kann von dort zum ersten Mal das Mausoleum sehen, in dem sich der zentrale Schrein befindet.

Ab hier darf nicht mehr fotografiert werden. Dieses Verbot, so erklärte man mir im Informationszentrum, sei erlassen worden, nachdem einige Journalisten grob ihre Freiheiten missbraucht hätten. Vor allem solle aber die Identität der Pilger geschützt werden.

Wie an den meisten javanischen Schreinen sind der Betrieb von Tonwiedergabegeräten und laute Vergnügungen im Umfeld des Schreines verboten.

Auf der linken Seite befindet sich nun, wenige Meter nach dem Tor, ein weiteres Dienstgebäude der Verwaltung, in dem Pilger vor dem Eintreten in den sakralen Bereich Gepäck zur Aufbewahrung geben können.<sup>431</sup> Innerhalb dieses Gebäudes und auf der überdachten Veranda bestehen zudem Übernachtungsmöglichkeiten für die Pilger. Folgt man weiter dem Hauptweg, so erreicht man den terrassierten Vorplatz des Mausoleums, dessen Haupteingang im südlichen Bereich liegt.<sup>432</sup> Das Gebäude besteht aus einer 1957 erbauten Vorhalle und dem *cungkup*.

Das Vorhallengebäude ist etwa 10 Meter hoch und trägt, ebenso wie das *cungkup*, ein Dach in der *joglo*-Form. Um die Vorhalle zu erreichen, muss man einige Stufen hinaufsteigen. Am Ausgang befinden sich links und rechts vom Eingang in italienischen Marmor gemeißelte Tafeln, auf denen die Herkunft der beiden Heiligen in Javanisch und Indonesisch erläutert wird.

---

<sup>431</sup> Das gilt insbesondere für die chinesischen Pilger die oft größere Mengen von Weihrauchkerzen (*yosua*) mit sich führen.

<sup>432</sup> Hier macht ein Teil der chinesischen Pilger vor dem Eintreten Verbeugungen in alle vier Windrichtungen.



**Abb. 17:** Das Mausoleum von Mbah Djoego und Imam Soedjono. Foto: R. M. Soeryowidagdo.



**Abb. 18:** Die Gräber von Mbah Djoego und Imam Soedjono (Gunung Kawi). Foto: R. M. Soeryowidagdo

Die Pilger müssen vor dem Betreten der Vorhalle zunächst ihre Schuhe ausziehen. Menstruierende Frauen dürfen das Gebäude nicht betreten. Es ist gewöhnlich von 9-12 Uhr, 14-16 Uhr und von 20-23 Uhr geöffnet.<sup>433</sup>

Die Vorhalle mit Ausmaßen von etwa 17 x 27 Metern ist komplett mit grünem Teppichfußboden ausgelegt. An den Seiten stehen etwa zwei Dutzend von Pilgern gespendete Standuhren<sup>434</sup>, die mittlerweile Wanduhren von diesem Platz verdrängt haben. Der Raum wird von rund 15 Kristallkronleuchtern beleuchtet.<sup>435</sup> Hier warten in Zeiten mit größerem Pilgeraufkommen bis zu 700 Menschen bis zu einer Stunde, um am Grab Blumen darzubringen. In Zeiten mit niedrigerem Pilgeraufkommen schlafen hier auch Pilger bis zur Schließung des Gebäudes.

Das *cungkup* ist durch eine Holzwand, in der sich ein etwa vier Meter breiter Eingang befindet, von einem weiteren Vorraum abgetrennt. Über dem Eingang dieses Vorraumes und an seinen Seiten wallt ein roter Samtvorhang. Darüber prangen das Staatswappen, der Text der *Pancasila*, sowie Bilder des Präsidenten und Vizepräsidenten. Im Vorraum sind an den Wänden auch rund 40 Wanduhren, Kalender, einige Spiegel und ein ausgestopfter Hummer angebracht.<sup>436</sup>

Das Grabsteine der beiden Heiligen sind für die Pilger nicht erreichbar. Die Pilger werden etwa einen Meter davor durch eine 30 cm hohe Holzabspernung gestoppt, hinter der ein Weihrauchfeuer und Öllampen brennen. Dahinter stehen die schwarzen Grabsteine (*nisan*) der Heiligen in der Vertiefung eines weiß gefliesten dreistufigen Sockels. Das Grab von Mbah Djoejo befindet sich auf der rechten und das Grab von Imam Soedjono auf der linken Seite.<sup>437</sup> Der Sockel ist von einem weißen Grabvorhang umgeben.

Zwischen den Grabsteinen liegen Opferblumen (*kembang telon*), Blumensträuße und einige Pilgerspenden.<sup>438</sup>

---

<sup>433</sup> In Nächten auf Feiertage, auf Freitag und auf Sonntag wird diese Öffnungszeit jedoch flexibel gehandhabt. Bei hohem Pilgerandrang ist es generell so lange offen, bis alle Pilger ihre Blumen dargebracht haben oder die oft erst nach 23 Uhr abgehaltenen *slametan* beendet sind. Die sonst eher kurzen Öffnungszeiten wurden von der Verwaltung damit begründet, dass die drei *juru kunci* nicht so viel Zeit hätten, den Betrieb durchgehend aufrechtzuerhalten. In dem Monat vor den Wahlen (Mai 1997) galten diese Einlasszeiten sogar für den gesamten Bereich oberhalb der *gapura*. Offenbar befürchtete die Verwaltung, dass der Ort für politische Zwecke "missbraucht" werden könnte (vgl. Kap. 4.7).

<sup>434</sup> Diese Standuhren - bevorzugt wird die Marke Junghans - werden in Geschäften von Wonosari zu Preisen zwischen drei und fünf Millionen Rupiah (1997) angeboten. Nach Auskunft der Verwaltung sind die meisten Spender Chinesen.

<sup>435</sup> Bei flüchtiger Betrachtung könnte man daher in diesem Raum eher das Gefühl haben, sich in einem exklusiven Uhrengeschäft denn an einem Heiligenschrein zu befinden. Die Atmosphäre wird oft noch durch Uhren bereichert, die zu jeder Viertelstunde ein fröhliches Lied, meist europäischen Ursprungs, spielen.

<sup>436</sup> Welchen Hintergrund diese Pilgerspende hatte, war auch Bediensteten der Verwaltungstiftung nicht klar.

<sup>437</sup> Das eigentliche Kraftzentrum von Gunung Kawi soll, nach der Ansicht einiger *orang paranormal*, aufgrund von "spiritueller Verschmutzung" den Ort gewechselt haben. Es befindet sich nach ihren Aussagen nunmehr einige Meter hinter den Gräbern der beiden Heiligen (persönliche Information von Paul Stange).

<sup>438</sup> Dabei handelt es sich zumeist um Kaffee und Tee (siehe Kap. 5.1.9.1).

Hinter dem Grab werden mehrere, auf Mbah Djoego zurückgeführte *pusaka* aufbewahrt, wie z.B. eine Robe, ein Speer und landwirtschaftliche Geräte. Über diesen *pusaka* sind dreistufige goldene Schirme (*payung sangga bum*) aufgespannt.<sup>439</sup>

Am westlichen Ausgang der Vorhalle steht der Dewa Daru- Baum (*eugenia uniflora*).<sup>440</sup> Er soll, so die Legende, von Imam Soedjono gepflanzt worden sein, indem er einen Stab in den Boden rammte, der dann aufgrund Imam Soedjonos großer Kräfte Wurzeln schlug.<sup>441</sup> Nach Angaben der Verwaltung wächst dieser Baum sonst nirgendwo in Höhen oberhalb von 300 Metern und trägt außergewöhnlich lang Früchte (vgl. Gatra 23.12.1995:53).<sup>442</sup> Zudem glauben einige Pilger, dass demjenigen, auf den eine der Früchte des Baumes herabfällt, unerschöpfliches Glück zuteil werden wird. Dafür darf der Baum jedoch nicht geschüttelt werden, denn sonst droht der Zorn des Heiligen.<sup>443</sup> Einige Pilger harren tagelang unter dem Baum aus. Die meisten treten jedoch enttäuscht den Heimweg an. Fällt eine Frucht herunter, so kann es leicht zu Auseinandersetzungen über die Frage kommen, wer der rechtmäßige Besitzer ist. Wer das Glück hat, dass ihn eine Frucht trifft, packt sie meist sogleich in den größten verfügbaren Geldschein. Chinesische Pilger verwenden dazu oft ein kleines rotes Tuch. Pilgerführer empfehlen in einem solchen Fall eine Ziege zu erwerben und diese dann in der direkten Umgebung des *makam* freizulassen. Dadurch könne das zu erwerbende Glück noch vermehrt werden.<sup>444</sup> Auch von einem herunterfallenden Blatt berührt zu werden, soll Glück bringen. Derartige Blätter und Früchte werden später zumeist im Geldbeutel, Reisspeicher oder in der Kasse

---

<sup>439</sup> Einer dieser Schirme klappte, nach Angaben des Sprechers der Verwaltungsstiftung, im März 1995 ohne erkennbaren Grund zusammen. Der leitende *jurukunci* habe daraufhin über dieses Ereignis meditiert und herausgefunden, dass "das Land bald trauern werde". Einen Monat später sei die Präsidentengattin Ibu Tien gestorben (vgl. Kap. 5.1.8.3 und 5.1.4.6).

<sup>440</sup> Von Javanern wird dieser Baum auch als *cerme londo* ("holländischer Stachelbeerbaum") bezeichnet. Chinesen bezeichnen ihn wiederum als *shian to*. Nach chinesischer Überlieferung soll der erste Baum dieser Art direkt durch die Götter gepflanzt worden sein, oder zumindest durch den Kaiser (Gatra vom 23.12.1995:52). Die roten bis schwarzen Früchte dieses Baumes sind essbar und haben einen süßen Geschmack.

<sup>441</sup> Andere Versionen sprechen wiederum davon, dass der Baum einst durch Mbah Djoego gepflanzt worden sein soll. Alle anderen Bäume im Umkreis des *makam* habe hingegen Imam Soedjono gepflanzt.

<sup>442</sup> Dies entspricht nicht der Realität, denn sowohl im Botanischen Garten von Bogor, als auch in Kaliurang bei Yogyakarta konnte ich solche Bäume sehen. Beide Orte liegen in Höhen oberhalb von 700 m. ü. d. M.

<sup>443</sup> So erzählte mir ein Pilgerführer von einem Pilger, der keine Geduld gehabt hatte und den Baum schüttelte, bis eine Frucht herunterfiel. Das Auto, mit dem er und seine Familie schließlich heimfahren habe sich anschließend einen Kilometer hinter dem Dorf überschlagen.

<sup>444</sup> In der Zeitschrift *Intisari* berichtete eine Pilgerin, dass ein Führer ihr erzählt habe, dass sie eine Ziege kaufen müsse, wenn eine Frucht auf sie fiel. Die Frucht müsse sie nun auf die Beine der Ziege drücken. Die Ziege sei anschließend freizulassen. Kurz darauf fiel dann auch schon eine Frucht auf sie nieder. Sie hatte jedoch gesehen, dass der Führer die Frucht zuvor nach oben geworfen hatte (*Intisari* vom März 1991:31f).



des Geschäftes aufbewahrt. Dort sollen sie zur Geldvermehrung beitragen. Aus den Blättern wird auch Tee gemacht, dem eine große Heilkraft nachgesagt wird.<sup>445</sup>

Von Seiten der Verwaltung spricht man sich zumindest offiziell missbilligend über derartige Bräuche aus. Allerdings hindert die Verwaltung aber auch niemand daran, auf diese Weise sein Glück zu versuchen.<sup>446</sup>

An der östlichen Seite des *makam* befinden sich unter einem 1997 errichteten, auf Chromsäulen ruhenden Dach zwei Wasserbehälter (*enceh*), die früher Mbah Djoego gehört haben sollen. Sie sollen einst im Ort Sanan am Haus Mbah Djoegos gestanden haben. Mit dem Wasser habe Mbah Djoego Kranke geheilt. Imam Soedjono soll die Behälter schließlich zum Gunung Kawi gebracht haben.<sup>447</sup> Es wird *als jan-jam* Wasser bezeichnet und von Angestellten der Verwaltung an die Pilger abgegeben.<sup>448</sup>

Einige trinken es direkt, andere wiederum zapfen es ab, um es mit nach Hause zu nehmen. Dem Wasser werden ebenfalls große Heilkräfte nachgesagt. Es soll aber auch abwehrende Kräfte gegen aufziehende Gefahren besitzen und demjenigen, der es trinkt, Frieden und innere Ruhe bringen. Es gilt aber auch als geeignet, um sich vor dem Besuch des *makam* zu reinigen (vgl. Haryono et. al. 1992:29).

Das Wasser wird regelmäßig von Angestellten der Verwaltung in die Behälter nachgefüllt und eigens zu diesem Zweck von einer nahe des *makam* gelegenen Quelle (Sumber Waras) heraufgepumpt. Dem Wasser dieser Quelle werden jedoch keine besonderen Kräfte beigemessen. Das Wasser erhält somit seine magische Wirksamkeit durch seinen Kontakt in dem Wasserbehälter.<sup>449</sup>

Auf der östlichen Seite des *makam* befindet sich eine kleine Moschee (Masjid al Mukkoromah), die durch Imam Soedjono gebaut worden sein soll. Seit die Moschee Imam Soedjono eingeweiht wurde, finden dort allerdings keine Freitagsgottesdienste mehr statt.<sup>450</sup> Bis Ende der 80er Jahre stand hier auch noch ein chinesischer Tempel (vgl. Kap. 5.1.4.3).

---

<sup>445</sup> 1991 traf ich an dem *makam* eine Frau, die versuchte, aus der Struktur des Blattes die Lotteriezahlen für die kommende Ziehung herauszulesen. Einen *lapan* später traf ich sie erneut. Dabei berichtete sie mir, dass die Zahlen tatsächlich aufgetaucht seien - nur leider in der umgekehrten Reihenfolge.

<sup>446</sup> Neben dem *dewa daru* am westlichen Ausgang des *makam* gibt es noch zwei weitere Bäume, denen eine derartige, wenn auch schwächere, Wirkung nachgesagt wird.

<sup>447</sup> Die Behälter verfügen über Steinfilter. Sie geben daher besonders reines Wasser ab.

<sup>448</sup> Als *zam-zam* (javanisiert: *jan-jam*) wird auch das Wasser bezeichnet, das Pilger gewöhnlich von der Pilgerfahrt nach Mekka (*hajj*) mitbringen (vgl. Kap. 4.2).

<sup>449</sup> An Tagen mit besonderer kalendarischer Bedeutung wie dem Freitag-*Legi* soll seine Kraft größer sein. Daher bittet dann ein deutlich höherer Prozentsatz der Pilger um das Wasser.

<sup>450</sup> Da die Moschee älter ist als die Moschee unterhalb des chinesischen Tempels, wird sie als "*masjid lama*" (alte Moschee) bezeichnet.

Jede Nacht beginnen um Mitternacht einige Pilger damit, den Grabkomplex schweigend entgegen dem Uhrzeigersinn zu umrunden (*sembahyang puter*). Wie oft die Umrundungen erfolgen müssen, darüber herrscht keine Einigkeit. Während mir einige Pilger davon erzählten, dass man sieben Runden drehen müsse, erzählten mir andere, dass neun, elf oder zwölf Runden ausgeführt werden müssten. Viele dieser Pilger, vor allem Chinesen, verbeugen sich vor dem Beginn der Umrundungen in alle vier Himmelsrichtungen. Anschließend verbeugen sie sich von den vier Seiten des Mausoleums jeweils noch einmal in Richtung des *cungkup*.

Keiner der teilnehmenden javanischen Pilger vermochte mir eine Erklärung über den Hintergrund dieses Brauches zu geben. Man nehme, so sagte man mir, daran teil, um den Segen der beiden Heiligen zu bekommen, und wisse, dass dies zur Erfüllung des Wunsches beitragen könne.

Nach Auskunft der Verwaltung soll dieser Brauch dadurch entstanden sein, dass Imam Soedjono in jeder Nacht auf Freitag-*Legi* nach dem *tahlil akbar* noch bis zum Morgengrauen Wache hielt. Um dabei nicht zu ermüden und zu frieren, drehte er mit seinen Schülern jeweils noch betend ein paar Runden um das Grab.

#### **5.1.5.2 Das Haus von Imam Soedjono (Padepokan Imam Soedjono)**

Gleich am Eingang zum Padepokan Imam Soedjono befindet sich ein Schalter, an dem sich die Pilger für die Teilnahme an jenen *slametan* anmelden können, die im Padepokan stattfinden. Hier können auch Schattenspielaufführungen bestellt werden, die dann an der südöstlichen Seite des Komplexes unter einer Überdachung aufgeführt werden.

Am Haupteingang zur Vorhalle des Padepokan steht ein kleiner chinesischen Tempel, in dem chinesische Pilger Kerzen aufstellen, und ein *dim-plo* Ofen, in dem Totengeld verbrannt wird (vgl. Kap. 5.1.5.3).

Das architektonische Muster des Padepokan Imam Soedjono mit einer Vorhalle, einem weiteren vorgelagerten Raum und dem *cungkup* gleicht weitgehend dem des *makam* von Mbah Dpego und Imam Soedjono. Auch hier findet sich außen ein auf Mbah Djoego zurückgeführter Wasserbehälter, der gesegnetes Wasser enthält. Das Wasser stammt hier aus der Sumber Manggis.

Die Vorhalle des Padepokan Imam Soedjono ist Tag und Nacht für die Pilger geöffnet und wird daher häufig von Pilgern auch als Übernachtungsplatz genutzt. Sie ist etwa 15 x 25 Meter groß und mit einem rotem Teppichfußboden ausgelegt. Acht Teakholzpfiler stützen das Dach. Die Außenwände haben auf der ganzen Länge Fenster.



**Abb. 19:** Das Padepokan Imam Soedjono. Foto: K. F.

Nach einer Stufe folgt der mit einem roten Samtvorhang versehene ca. 5 Meter breite Eingang zu dem Haus von Imam Soedjono. Über dem Eingang hängen auch hier wieder das Staatswappen und die Bilder des Präsidenten und Vizepräsidenten. Es folgt ein kleiner Vorraum, der fast völlig mit Pilgerspenden in Form von Uhren und Kalendern ausgekleidet ist.

Einen zweiten Raum innerhalb des Wohnhauses von Imam Soedjono dürfen die Pilger nicht betreten. Wie am *makam* werden sie von einer etwa 30 cm hohen Holzbarriere am Eintritt gehindert. Dahinter liegt der Ort, an dem die Pilger Blumen darbringen. Dort stehen mehrere Öllampen. Der *juru kunci* oder einer seiner Vertreter sitzt hier auf der linken Seite vor einem kleinen Weihrauchfeuer.

Am Ende des Raumes sind auf der linken und rechten Seite jeweils ein Speer und ein goldener Schirm zu sehen. Die Speere gehen auf Imam Soedjono zurück. Sie sollen aus der Zeit stammen, in der er im Dienst von Pangeran Diponegoro stand. Dazwischen befindet sich ein weiß gefliester Sockel mit einem Teeservice Imam Soedjonos und Krisdolchen von Mbah Djoego.

Ein weißer Vorhang trennt nun den hinteren Teil des Raumes vollständig ab. Dort steht sich ein Bett, in dem sich zwei Kissen und eine Schlafrolle (*guling*) von Imam Soedjono befinden.

Es ist auffällig, dass man am Padepokan Imam Soedjono fast ausschließlich chinesische Pilger findet. Javanisch-islamische Pilger scheinen das Padepokan Imam Soedjono weitgehend zu meiden, da hier eindeutig nicht die Heiligen verehrt werden, sondern Dinge, die mit ihnen in Verbindung gebracht werden.<sup>451</sup> Die Pilgerschaft zu solchen Orten empfinden viele javanisch-islamische Pilger als einen Widerspruch zu den Lehren des Islam.

### 5.1.5.3 Die Chinesischen Tempel

Der 1988 unterhalb des Informationszentrums errichtete Komplex chinesischer Tempel wurde vollständig aus Pilgerspenden finanziert. Er ersetzte einen weitaus kleineren Tempelbereich, der sich bis dahin in unmittelbarer Nähe des Mausoleums befunden hatte. Javanische muslimische Angestellte der Pilgerstättenverwaltung sind hier mit allen Verwaltungs- und Instandhaltungsaufgaben betraut.

Der Komplex besteht aus fünf Einzelgebäuden, in denen jeweils verschiedene Riten durchgeführt werden. Im südwestlichen Teil des 50 x 30 Meter großen Plateaus befindet sich das größte Gebäude. Es handelt sich dabei um einen Pavillon von ca. 12 Metern Durchmesser und 8 Metern Höhe mit der Grundfläche eines gleichschenkligen Achtecks.<sup>452</sup> Von chinesischen Pilgern wird er als Di Kong bezeichnet (siehe Abb. 20). Pilger, die in bestimmten Anliegen um Beistand bitten oder mit ihrer Pilgerschaft bereits Erfolg hatten, stellen dort Kerzen auf, um für die gewährte Hilfe zu danken. Ein Teil dieser Pilger ist davon überzeugt, dass die Hilfe nur so lange weiter gewährt wird, wie die Kerzen brennen. Einige scheuen daher keine Kosten und lassen bis zu drei Meter hohe und mehrere hundert Kilo schwere Kerzen aufstellen. Die größten Kerzen haben eine Brenndauer von bis zu vier Monaten und kosten rund 3.000.000 Rupiah. Sie werden jeweils paarweise aufgestellt und sind oft mit Drachenornamenten und dem Namen der Spender bzw. deren Unternehmen versehen.

Im südöstlichen Bereich der Anlage, direkt neben dem Di Kong, wurden zwei *dim plo*-Öfen errichtet (siehe Abb. 21).

---

<sup>451</sup> Es handelt sich somit um ein *petilasan* in Form eines *tempat melarung* (vgl. Kap. 4.1).

<sup>452</sup> In der chinesischen *I-Ging* Tradition werden damit die acht Himmelsrichtungen ausgedrückt.



**Abb. 20:** Monumentale Kerzen im Di Kong-Tempel unterhalb des Mausoleums (Gunung Kawi). Foto: K. F.



**Abb. 21:** Die *dim plo*-Öfen unterhalb des Mausoleums (Gunung Kawi). Foto: K. F.

In diesen Öfen von eineinhalb Metern Durchmesser und einer Höhe von drei Metern werden *koa kim* und *kim loe* Papier und auch Weihrauchstäbe (*yosua*) verbrannt. Das *kim loe* und *koa kim*-Papier, so erklärten mir chinesische Pilger, sei dazu gedacht, den Toten in der jenseitigen Welt Geld zu übermitteln und dadurch ihren Segen zu erlangen. Der Weihrauch diene hingegen dazu, die Gebete an Gott, Geister und Ahnen zu übermitteln. Ein Teil der Pilger, die an diesen Öfen Papier und Weihrauch verbrennen wollen, holt sich das dafür notwendige Feuer von einer Kerze des Kwan Im geweihten Tempels im nordöstlichen Teil der Tempelanlage.

Verschiedene in diesem Teil der Anlage betende chinesische Pilger beschrieben mir Kwan Im als Göttin der Barmherzigkeit, Göttin des Überflusses, Göttin des Glücks oder auch Göttin des Erfolges.<sup>453</sup> Die an sie gerichteten Bitten seien die gleichen, die auch an die beiden Heiligen gerichtet würden.

Der Kwan Im geweihte Tempel hat eine Höhe und einen Durchmesser von etwa sieben Metern. In dem mit Kalendern und Uhren aus Pilgerspenden reich angefüllten Innenraum befindet sich ein mit einem bestickten roten Tuch bedeckter Altar. Die chinesischen Schriftzeichen auf diesem Altartuch kennzeichnen den Tempel als "Halle zum reichlichen Vorhandensein von Gold und Jade".<sup>454</sup>

Dort bringen Pilger Kerzen und Weihrauchstäbchen dar. Einige gießen zudem meist am Tempelzugang gekauftes Öl in die dort brennenden Öllampen (*bintang terang*) nach. Während ihres Gebetes richten sich die Pilger auf den Schrein der Göttin aus, der sich hinter dem Altar befindet und in dem etwa dreissig ebenfalls Pilgerspenden entstammende Figuren der Göttin stehen. Die Richtung, in die Pilger dabei beten, ist gleichzeitig die Richtung, in der sich auch das Grab von Mbah Djoego und Imam Soedjono befindet. Alle Chinesen und Javaner, die ich auf diese Richtungsübereinstimmung aufmerksam machte, wollten, konnten oder mochten mir gegenüber diesbezüglich keine Verbindung zwischen den Heiligen und Kwan Im herstellen. Auch in den im Tempel ausliegenden Broschüren war kein diesbezüglicher Hinweis zu finden. In den mir vorliegenden Broschüren sind lediglich einige Erklärungen zum Ursprung von Kwan Im sowie Gebete zu ihrer Anrufung schriftlich dargelegt.

Nur wenige Meter westlich des Kwan Im-Tempels steht ein Chiam Si genannter Tempel. Architektonisch gleicht dieser Tempel weitgehend dem Kwan Im-Tempel. Auch hier verbrennen Pilger Weihrauch und gießen Öl in die Öllampen nach, die auf einem - ebenfalls mit rotem Tuch bedeckten - Altar zu finden sind. Das Tuch trägt die gleichen

---

<sup>453</sup> Zu Kwan Im vgl. Schlehe 1998:138ff/Maspero 1932:139/Werner 1961:225.

<sup>454</sup> Jade steht in der chinesischen Kultur für Langlebigkeit und Geisterabwehrkräfte. Jade ist daher ein häufig verwendeter Amulettstein. Gold steht, wie fast überall, für Reichtum.

Schriftzeichen wie das Altartuch des Kwan Im-Tempels (s.o.). Im hinteren Teil des Tempels ist ein weißes Tuch aufgehängt, das einem Grabtuch (*luwur/langsé*) ähnelt und so aufgehängt ist, dass unten in der Mitte ein kleiner Bereich geöffnet ist.<sup>455</sup> Beten Pilger im Tempel, so sind sie auf diese Nische ausgerichtet. Wie beim Kwan Im-Tempel liegt die Nische in Richtung der Heiligengräber.<sup>456</sup> Davor sind einige von Pilgern gespendete Blumensträuße aufgestellt. Innerhalb des Chiam Si Tempels wird jedoch vor allem das *chiam si*-Tempelorakel vollzogen. Da dies der einzige Ritus innerhalb des chinesischen Tempelkomplexes ist, an dem auch javanische Pilger teilnehmen, möchte ich das Tempelorakel hier etwas ausführlicher behandeln.

### **Das *chiam si* Tempelorakel**

Bei der Durchführung des *chiam si*-Tempelorakels zeigen sich deutliche Unterschiede zwischen den Pilgergruppen der Javaner und Chinesen. Daher werde ich sie hier getrennt beschreiben.

Chinesische Pilger verbeugen sich zunächst mehrfach vor dem Tempel und brennen dann einige Räucherstäbchen ab, die dann vor dem Altar aufgestellt werden. Sie ergreifen nun einen der auf dem Altar bereitgestellten Bambusbehälter, in denen sich sechzig nummerierte Stäbchen (*ugem*) befinden. Die Chinesen fahren daraufhin mit diesem Behälter mehrmals kreisend durch den Weihrauch und beginnen, nach einem kurzen Gebet, die Stäbchen so zu schütteln, dass eines von ihnen auf den Boden fällt.<sup>457</sup> Dabei müssen sie sich auf eine Frage konzentrieren, für die sie eine Antwort suchen. Das herausgefallene *ugem* wird dann aufgehoben und kurz beiseite gelegt. Sie nehmen nun zwei nierenförmige Hölzchen (*pak poe*), die eine flache und eine runde Seite haben. Diese werden auf den Boden geworfen. Bleiben beide mit der runden oder der flachen Seite auf dem Boden liegen, so bedeutet dies, dass die gestellte Frage nicht von dem Tempelorakel angenommen wird. In diesem Fall muss eine neue Frage gestellt werden. Das Schütteln der Hölzchen und das Werfen der *pak poe* muss dann so lange wiederholt werden, bis jeweils eines der *pak poe* mit der flachen und eines mit der runden Seite auf den Boden fällt.

Von den *ugem* wird daraufhin von dem hinter dem Altar sitzenden Angestellten der

---

<sup>455</sup> Weiß ist nicht nur in der javanischen, sondern auch in der chinesischen Kultur die Farbe der Trauer. Derartige Tücher sind auch an chinesischen Ahnenschreinen zu finden.

<sup>456</sup> In der Nische selber findet sich lediglich ein Holzornament, dem jedoch durch die von mir befragten chinesischen Pilger keine besondere Bedeutung zugemessen wurde.

<sup>457</sup> Fallen zwei oder mehr Stäbchen, so muss das Schütteln wiederholt werden.

Verwaltungsstiftung eine Nummer abgelesen.<sup>458</sup> Entsprechend dieser Nummer überreicht er den Pilgern kleine Kärtchen, auf denen Orakeltexte zu finden sind. Sie zeigen jeweils den der Frage entsprechenden Zustand von vor drei Monaten und in drei Monaten an. Diese Texte sind jedoch sehr stark verschlüsselt und kaum eindeutig auszulegen. Als Beispiel mag folgender Text dienen:

"Dies ist eine Angelegenheit, die nicht dazu dienen kann, Leid zu verursachen. Das, was vergangen ist, hat sich schon verändert. Es sollte klar sein, dass durch das Vergangene Zustimmung zu bekommen ist. Aber es ist möglich, dass ein Vorfall vorkommt, der dem schon abgeschlossenen gleicht."

Viele chinesische Pilger nehmen anschließend eine Broschüre zur Hilfe, in dem die entsprechenden Texte und ihre Bedeutung näher erläutert werden.<sup>459</sup> Einem Teil der chinesischen Pilger genügen jedoch diese recht allgemein gehaltenen Aussagen nicht. Sie suchen daher weise chinesische Männer und Frauen auf, die die Karten bezüglich der speziellen Fragestellung der Pilger auslegen und konkretere Ratschläge geben. Einige in diesen Fragen spezialisierte Chinesen haben sich in den letzten Jahren dauerhaft am Gunung Kawi niedergelassen.<sup>460</sup>

Das *chiam si* Tempelorakel vom Gunung Kawi müsse man, so sagten mir Chinesen, sehr ernst nehmen, da es in dem Ruf stehe, eines der genauesten zu sein. Ihm wird daher von chinesischen Pilgern im Rahmen der Pilgerschaft große Bedeutung zugemessen.

Während nahezu alle chinesischen Pilger das *chiam si* Orakel befragen, findet sich dort nur etwa jeder zwanzigste javanische Pilger ein. Die meisten von ihnen scheinen allerdings nur ein unzureichendes Verständnis über die Art und Weise zu haben, in der das Orakel zu befragen ist. Dies wird unter anderem daran deutlich, dass javanische Pilger sich häufig weder verbeugen noch den Bambusbehälter im Weihrauch kreisen lassen oder die *pak poe* werfen. Nachdem ein *ugem* auf den Boden gefallen ist, lassen sie sich meist direkt die Orakelkärtchen geben und verlassen dann den Tempel. Nur wenige nehmen anschließend ein Interpretationsbuch zur Hilfe. Keiner der javanischen Pilger, mit denen ich sprach, nahm anschließend eine weitere Beratung in Anspruch. Ein javanischer Pilger erklärte mir, dass für ihn das *chiam si* Orakel lediglich eine ähnliche Bedeutung habe wie ein Zeitungshoroskop. Wenn es gut ausfalle, so freue man sich.

---

<sup>458</sup> In den Bambusbehältern befindet sich auch immer ein Stäbchen, mit dem dazu aufgefordert wird, Öl zu kaufen, um es in die auf dem Altar stehende Öllampe nachzufüllen.

<sup>459</sup> Solche Broschüren sind am Gunung Kawi an vielen Verkaufsständen für rund 2.000 Rp. zu erwerben.

<sup>460</sup> Zur Interpretation des Orakels lesen diese Personen auch oft die Handlinien der Ratsuchenden.



Falle es jedoch negativ aus, so sei es das Beste, wenn man es so schnell wie möglich vergesse.



**Abb. 22:** Javanische Pilgerin beim *chiam si*-Tempelorakel (Gunung Kawi). Foto: K. F.

Somit wird deutlich, dass es nicht nur im Wissen über die Hintergründe des Orakels, sondern auch in der Art der Durchführung und der ihm zugemessenen Bedeutung im Rahmen der Pilgerschaft erhebliche Unterschiede zwischen den beiden ethnischen Gruppen gibt. Diese Indizien zeigen, dass es im Rahmen der Pilgerschaft nicht zwingend zu einem ungewöhnlich hohen Kontakt- oder Informationsaustausch zwischen ethnischen Gruppen kommen muss, wie es das in Kap. 1.2.1 dargelegte theoretische Modell Victor Turners zumindest erwarten ließe.

#### 5.1.5.4 Sumber Manggis

Nach den oralen und schriftlichen Überlieferungen kamen nach dem Tod von Imam Soedjono immer mehr Leute an das Grab von Mbah Djoego, um für die Seele des Verstorbenen zu beten. Bald gab es daher für die Gebetswaschungen (*wudlu*) zu wenig Wasser. Im Wald meditierend suchte daher Imam Soedjono nach einer Lösung für dieses Problem. Schließlich bekam er einen Hinweis (*petunjuk*) von Gott und begann im

Wald zu graben. Dort fand er eine Quelle, die er mit einem Mangostanbaum (jav. *pohon manggis* = *Garcina mangostana*) kennzeichnete. Dieser Baum gab der Quelle ihren Namen.<sup>461</sup> Er wächst noch heute dort.

Seine heutige Bedeutung erlangt die Sumber Manggis jedoch vor allem, weil Tan Kie Yam, der erste Chinese von Wonosari, hier Heilung von der Syphilis erfahren haben soll. Bis heute sind viele Pilger davon überzeugt, dass diejenigen, die sich an dieser Quelle reinigen, an Körper und Geist jung bleiben werden (*awet muda*).

Die Sumber Manggis befindet sich am südlichen Ende einer Treppe, die sich vom Padepokan Imam Soedjono in eine Schlucht herunterwindet. Bis zum Jahre 1965 soll diese Stätte noch eine größere Rolle gespielt haben als heute, da damals noch keine Straßenverbindung bestand.<sup>462</sup> Die Pilger schlugen zu dieser Zeit noch einen Weg ein, der sie, durch die Schlucht an der Sumber Manggis vorbei, hinauf zum Padepokan Imam Soedjono zum Grab der Heiligen führte.

Heute sucht nur noch etwa jeder fünfzigste Pilger diesen Ort auf.

Pak Slamet, der *juru kunci* der Sumber Manggis, betonte dennoch, dass es eine Voraussetzung sei, zur Sumber Manggis zu kommen, bevor man sich auf den Weg zum Grab der beiden Heiligen mache. Nur dann habe man eine Chance auf Erfolg.

Das Gebäude, in dem sich der Schrein befindet, liegt am unteren Ende eines Steilhangs, wenige Meter oberhalb eines Baches. Auf der Bergseite befinden sich davor zwei kleine *dim-plo* Öfen, in denen die chinesischen Pilger Totengeld verbrennen, und ein Platz, an dem chinesische Pilger Opferkerzen darbringen (vgl. Kap. 5.1.5.3).

Der Innenraum des Schreines ist zweigeteilt.

Zunächst betritt man hier einen mit rotem Teppich ausgelegten etwa 4 x 5 Meter großen und drei Meter hohen Raum. In der Mitte dieses Raumes befindet sich, im Betonfußboden eingefasst, jener Mangostan-Baum, den Imam Soedjono gepflanzt haben soll. An der westlichen Seite des Raumes befindet sich ein von einem prachtvoll bestickten Tuch bedeckter chinesischer Altar, auf dem die chinesischen Pilger Weihrauch (*yosua*) und Kerzen darbringen.

---

<sup>461</sup> Hier entstand schließlich auch ein Weiler gleichen Namens. Eine andere Version der Legende erzählt davon, dass die Quelle von Imam Soedjono gefunden wurde, als er den Wald rodete. Da sie relativ weit von seinem Haus entfernt lag, pflanzte er zur Kennzeichnung einen Mangostan-Baum (vgl. Soeryowidagdo 1989:20). Einige Pilger mutmaßten jedoch, dass Sumber Manggis einst ein Meditationsort oder Gebetsplatz war. Er wurde manchmal auch Mbah Djoego zugeschrieben.

<sup>462</sup> Zu dieser Zeit hat es nach Auskunft des *juru kunci* auch noch einen *chiam-si* Tempel an der Sumber Manggis gegeben. Fielen die *pak poe* an diesem Tempel günstig, so wurde den Besuchern erlaubt, sich in einem speziellen Waschraum zu waschen, der direkt an der Sumber Manggis lag. Fielen die *pak poe* ungünstig, mussten sie sich in einem der normalen Waschkimmer reinigen und dafür einen höheren Preis zahlen. Warum dieses Ritual abgeschafft wurde, vermochte oder wollte er mir nicht sagen. Zu dieser Zeit soll es auch noch ein Restaurant an der Quelle gegeben haben. Als jedoch, nachdem das Ritual abgeschafft war, die Stätte an Bedeutung verlor, musste das Restaurant schließen.



**Abb. 23:** Sumber Manggis. Links der Mangostanbaum, in der Mitte die Verehrungsstätte für javanische Pilger, rechts der chinesische Altar. Foto: K. F.

Javanische Pilger gehen bei einem Besuch meist direkt in die südwestliche Ecke des Raumes, um dort in einem nur 2 qm großen Schrein Blumen darzubringen. Der Schrein ist durch einen Vorhang von dem Vorraum getrennt. In dem Schrein befinden sich Bilder und kleine Statuen chinesischer Gottheiten, sowie ein auf Imam Soedjono zurückgeführter *kayon*.<sup>463</sup>

Nach Aussage des *juru kunci* soll Imam Soedjono dort oft direkt neben der Quelle unter dem Mangostan-Baum meditiert haben. Betrachtet man das Gebäude, in dem sich der Schrein befindet, von außen, so scheint die Quelle direkt aus den Wurzeln des Mangostan-Baumes zu entspringen.

Der Hauptteil dieses Wassers wird zu den auf der gegenüberliegenden Seite liegenden 25 Waschzimmern umgeleitet, in denen sich die Pilger vor dem Besuch der Gräber reinigen können. Auf Wunsch wird das Wasser für rituell motivierte Waschungen (*mandi kembang*), mit Blumen (*kembang telon*) versehen, angeboten.

Nur wenige Pilger reinigen sich jedoch heute überhaupt noch an der Sumber Manggis. Pak Slamet erklärte mir dies damit, dass es inzwischen in allen Hotels fließend Wasser

<sup>463</sup> Schattenspielfigur in Form eines Lebensbaumes bzw. Berges (vgl. Platz 1992:38f).

gebe. Eine vorherige Reinigung an der Sumber Manggis hielten daher heute viele Pilger für unnötig.

### 5.1.5.5 Sumber Urip

Südwestlich des Makam Mbah Djoego, und über einen um das *makam* herumführenden Weg zu erreichen, liegt Sumber Urip ("Quelle des Lebens"). Nach der offiziellen Auskunft der Verwaltung hat diese Quelle keinen direkten Bezug zu den beiden Heiligen. Sie sei vielmehr 1946, während des Befreiungskrieges, von Asim Nitiredjo, dem letzten heute noch lebenden Enkel Imam Soedjonos gefunden worden.<sup>464</sup> Damals habe ein ganzes Infanteriebattalion der indonesischen Armee in Wonosari Station gemacht. Da die Waschplätze nicht ausreichten, suchte er nach neuen Wegen, um zu Wasser zu kommen und grub erfolgreich nach einer Quelle. Seitdem wird sie von der Bevölkerung genutzt.

Mbah Mandoro, der *juru kunci* der Sumber Urip, erzählte mir allerdings, dass sich dort einst ein Meditationsort (*pertapaan*) von Imam Soedjono befunden habe.<sup>465</sup>

Die Sumber Urip wurde in den 80er Jahren ausgebaut.<sup>466</sup> Erst zu dieser Zeit, so sagten mir Vertreter der Verwaltung, sei der Mythos entstanden, dass es auch mit dem Wasser dieser Quelle möglich sei, dauerhaft an Körper und Geist jung zu bleiben (*awet muda*). Heute verfügt die Stätte über 25 Waschräume. Die Anlage wirkt allerdings selbst in Zeiten mit außergewöhnlich hohem Pilgeraufkommen eher verwaist.<sup>467</sup> Ebenso wie an der Sumber Manggis wird den Pilgern angeboten, sich in mit Blumen (*kembang telon*) versetztem Wasser zu waschen.

Auch an der Sumber Urip ist der sakrale Bereich zweigeteilt. In dem einen 1994 errichteten Gebäude bringen Chinesen an einem Kwan Im geweihten Altar Weihrauch und Kerzenopfer dar, befragen das dortige *chiam si* Orakel und verbrennen in einem *dim-plo* Ofen Totengeld. In dem anderen, älteren Teil bringen sowohl Chinesen als auch Javaner den dort wirkenden Mächten Blumen dar.

---

<sup>464</sup> Von Asim Nitiredjo wurde mir erzählt, dass er mittlerweile das stattliche Alter von 123 Jahren erreicht habe (1998).

<sup>465</sup> Die Zeitschrift Kartini erwähnt unter Bezugnahme auf dieselbe Person, dass sie die Auskunft erhalten habe, dass die Sumber Urip einst eine Quelle gewesen sei, die Mbah Djoego genutzt habe.

<sup>466</sup> Von der Verwaltung wird daher anders als bei der Sumber Manggis ein Eintrittsgeld von 200 Rp. erhoben (1997).

<sup>467</sup> Auch hier führte der *juru kunci* dies auf die Versorgung des Dorfes mit fließendem Wasser zurück.

### 5.1.5.6 Pesanggerahan Mbah Djoego di Klopo Pang

Bis zum Jahr 1965 stand an diesem Ort eine Palme, die sich nach oben zu zwei Fruchtständen verzweigte (jav. *klopo pang* = "verzweigte Kokosnußpalme"). Dieser Baum wurde von der Bevölkerung Wonosaris verehrt, da in ihm, wie man sagte, ein machtvoller *demit*-Geist wohne.

Eines Tages, so berichtete mir der Sohn des *jurukunci*<sup>468</sup>, nämlich im September 1965, habe sein Vater, der Besitzer der Palme, einen Traum gehabt. Der *demit* forderte ihn in diesem Traum auf, den Baum zu fällen und ihn in sieben Stücke zu zersägen. Die Stücke sollten dann, in indonesische Fahnen verpackt, in einem Grab bestattet werden. Wenn das Grab dann ausgehoben werde, dürfe jeder Bewohner Wonosaris nur eine Handvoll Erde herausnehmen. Der Aufforderung des *demit* wurde umgehend nachgekommen. Wenige Tage später kam es in Jakarta zu einem Putschversuch, in dessen Folge in ganz Indonesien bürgerkriegsartige Zustände entstanden.

Weiter erzählte mir der Sohn des *jurukunci* davon, dass es 1996 am Vorabend des Todes der Präsidentengattin Ibu Tien am *makam* Streit gegeben habe. Ein Chinese wollte nämlich die Stätte schließen und an gleicher Stelle einen chinesischen Tempel bauen. Der *jurukunci* verweigerte jedoch seine Zustimmung. Der Chinese sei danach nie wieder zum Gunung Kawi zurückgekehrt.<sup>469</sup>

Beide Geschichten erzählte der Sohn des *jurukunci* mir als Beweise für die außergewöhnlichen, an diesem Ort wirkenden Kräfte. Schließlich fragte ich ihn, weshalb dieser Ort denn nun Pesanggerahan Mbah Djoego di Klopo Pang (wörtl. "Aufenthaltsort (von) Mbah Djoego an der verzweigten Kokosnußpalme") heiße. Er erzählte daraufhin, dass Mbah Djoego hier gerne meditiert und sich entspannt habe.

Von vielen Einheimischen wird diese Behauptung jedoch als reine Erfindung des *jurukunci* abgetan. Er wolle auf diese Weise lediglich Pilger anlocken und an ihnen Geld verdienen.<sup>470</sup> Außerdem habe Mbah Djoego an einem ganz anderen Ort gelebt. Einige Einheimische hielten die Bezeichnung der Stätte jedoch lediglich für eine Verwechslung. Es sei zwar in der Tat eine heilige Stätte, allerdings gehe sie nicht auf Mbah Djoego, sondern auf Imam Soedjono zurück. Dieser habe an diesem Ort einst eine Palme gepflanzt, die kurz darauf 28 Früchte trug. Für das am nächsten Tag

---

<sup>468</sup> Aufgrund seines Alters und seiner angeschlagenen Gesundheit kann der *jurukunci* (Mbah Mustajab) sein Amt nicht mehr ausüben und wird deshalb von seinem Sohn vertreten.

<sup>469</sup> Die Stücke der Palme tragen unterschiedliche Namen. Einer davon heißt "*mbah bantu negoro*" ("Großvater Helfer der Nation"). Damit wird Bezug genommen auf die der Stätte zugeschriebene Eigenschaft, große Ereignisse durch Zeichen anzukündigen.

<sup>470</sup> In der offiziellen Broschüre der Verwaltungsstiftung (Soeryowidagdo 1989) ist diese Stätte nicht verzeichnet.

bevorstehende *slametan* wurden aber 56 Kokosnüsse gebraucht. Imam Soedjono erhielt nun nach einer Meditation den göttlichen Hinweis (*ilham*), dass sein Wunsch erfüllt werden würde. Er solle lediglich bis zum Morgen mit der Ernte warten. Als der Morgen anbrach, bemerkte er, dass sich die Palme gespalten hatte und auf jeder Seite 28 Kokosnüsse trug.



**Abb. 24:** Pesanggerahan Mbah Djoego di Klopo Pang. Foto: K. F.

Noch 1985 gab es lediglich eine Verehrungsstätte in Form eines Grabsteines. Danach wurde ein kleines *cungkup* mit einem Dach in *joglo*-Form errichtet. Davor steht heute ein kleiner chinesischer Tempel, in dem chinesische Pilger Geld-, Kerzen-, und Weihrauchopfer darbringen. 1996 wurde dann ein neues *cungkup* errichtet, das

deutliche chinesische Kennzeichen trägt.<sup>471</sup> Es besteht aus zwei Räumen. In dem vorderen ca. 5 x 5 Meter großen Raum befindet sich das *makam*. Daran schließt sich ein Raum an, der den Pilgern unter anderem als Übernachtungsmöglichkeit dient.

In der Mitte des weiß gefliesten ersten Raumes liegt das in schwarzem Stein eingefasste *makam*, in dem sich die Teile des Baumstammes befinden. Das grabähnliche *makam* hat eine Vertiefung, in die Pilger Blumen darbringen können. An der Kopfseite befindet sich ein Schild mit der Aufschrift "Pasanggerahan Eyang Djoego di Kelapa Pang Gunung Kawi", so dass hier auch dem letzten Pilger klarwerden muss, dass es sich hier um einen Schrein handelt, an dem Mbah Djoego verehrt wird und nicht ein in einem verzweigten Kokosnußbaum wohnender *demit*.

An der Seite gibt es ein kleines Kohlebecken (*anglo*), in dem Weihrauch verbrannt wird. Am Grabstein befinden sich ferner Kerzen, zwei mit Öl gefüllte Schüsseln, die als Öllampen dienen, und zwei sandgefüllte Behälter, die zum abbrennen von Weihrauchstäben (*yosua*) gedacht sind.

Das Pasanggerahan Mbah Djoego wird durchschnittlich etwa fünf Mal pro Tag von Pilgern besucht und ist somit der am seltensten besuchte Schrein am Gunung Kawi. Die Besucher sind fast ausschließlich Chinesen.

### 5.1.5.7 Das Haus von Tan Kie Yam

Dieser Ort wird ausschließlich von Chinesen besucht und hat für javanische Pilger keine Relevanz.<sup>472</sup> Daher möchte ich es hier bei einer Kurzbeschreibung belassen.

Wie schon dargestellt (Kap. 5.1.2.2), war Tan Kie Yam<sup>473</sup> 1940 der erste Chinese, der zum Gunung Kawi kam, um von den Heiligen Hilfe bei der Heilung seiner Syphilis zu erbitten. Nachdem seine Bitte erhört worden war, blieb er in Wonosari und kümmerte sich fortan bis zu seinem Tode um die Gräber der beiden Heiligen. Zwei ältere Pilger, die Tan Kie Yam noch persönlich kannten, berichteten mir, dass er ein heilkundiger und weiser Mann (*wong tuwa/dukun*) gewesen sei.<sup>474</sup> Er starb am 15.1.1965. Sein Todestag wird

---

<sup>471</sup> Das *cungkup* hat z.B. ein rotes Dach, achteckige Fenster und eine rote Tür.

<sup>472</sup> In der offiziellen Broschüre der Verwaltungsstiftung (Soeryowidagdo 1989) ist diese Stätte nicht verzeichnet.

<sup>473</sup> Tan Kie Yam wird häufig auch "Mbah Yam" oder "Cik Yam" genannt.

<sup>474</sup> Andere Pilger erzählten mir, dass Tan Kie Yam in China seine Frau zurückgelassen und in Java erneut geheiratet habe. Es ergibt sich somit der Eindruck, dass Tan Kie Yam geflohen sei. Da die Angaben von Lombard bezüglich einer chinesischen Herkunft von Mbah Yam offensichtlich nicht auf schriftlichen Quellen, sondern, wie meine Informationen, auf mündlichen Erzählungen beruhen, halte ich es für möglich, dass seine Gewährsperson Tan Kie Yam mit Mbah Djoego verwechselte und Tan Kie Yam derjenige war, der bei der Taiping-Revolution flüchtete und am Gunung Kawi zum großen Lehrer wurde. (vgl. Kap. 5.1.1.1/Lombard 1990 Bd.2:331).

alljährlich von den chinesischen Pilgern feierlich begangen.<sup>475</sup> Bezüglich der Religionszugehörigkeit von Tan Kie Yam erhielt ich widersprüchliche Angaben. Während man von Seiten der Verwaltung davon ausgeht, dass Tan Kie Yam Muslim gewesen sei, bestritten dies die meisten chinesischen Pilger.

Die Pilger kommen lediglich zu seinem ehemaligen Wohnhaus, in dem sich ein chinesischer Tempel befindet. Das Haus wird heute von der Familie von Tan Kie Yam unterhalten. Ferner werden hier, ausschließlich durch chinesische Pilger gesponsort, *slametan* und *wayang kulit* abgehalten.

### 5.1.5.8 Der Kraton

Über die Frage, ob diese fünf Kilometer außerhalb Wonosaris liegende Stätte tatsächlich mit Mbah Djoego in Verbindung zu bringen ist, besteht große Uneinigkeit. Die Verwaltung der Pilgerstätte, die Mehrheit der Einheimischen in Wonosari und die Verwaltung dieses sakralen Ortes wollen davon jedenfalls nichts wissen.

Aus der Sicht eines Teiles der chinesischer Pilger ist der Kraton hingegen der Ort, an dem Mbah Djoego früher Meditation (*semedi*) oder asketische Übungen (*tapa*) betrieben haben soll. Durch javanische Pilgerführer wird diese Sichtweise auch gegenüber potentiellen Kunden vertreten.<sup>476</sup>

Der örtliche *juru kunci* brachte die Stätte jedoch in Verbindung mit einem Ereignis, das sich in der vorislamischen Zeit Javas ereignet haben soll.<sup>477</sup> Damals wurde der Kraton von Singosari von einer übermächtigen Armee des Reiches von Jengolo angegriffen. Der größte Teil der Armee floh daraufhin, unter der Leitung des Patih Huto Warsono, hinauf in die Berge. Dort errichteten sie einen provisorischen Kraton in Form eines befestigten Heerlagers.

Innerhalb der Befestigungsanlagen befand sich auch eine kleine Höhle, in der Huto Warsono meditierte. Durch seine Kraft wurden alle Kranken und Verletzten wieder geheilt. Die Armee konnte schließlich zu einem erfolgreichen Gegenangriff starten (vgl. Murniatmo; Sumantarsih; Tashadi 1994/1995:102).

---

<sup>475</sup> Seine Leiche wurde auf einem nahegelegenen öffentlichen Friedhof beigesetzt und bildet kein eigenes Pilgerziel.

<sup>476</sup> Die Pilgerführer haben ein klares finanzielles Interesse an dieser Version der Geschichtsschreibung, da sie den Transport zu dieser nicht mit öffentlichen Verkehrsmitteln erreichbaren Stätte organisieren. Noch bis 1989 war der Kraton nur zu Fuß mit einem Führer oder zu Pferde erreichbar. Heute besteht die Möglichkeit, sich mit einem Motorrad zu der Stätte fahren zu lassen, wofür ein Umweg von rund 15 Kilometern in Kauf genommen werden muß. Davon sind die letzten Kilometer besonders in der Regenzeit nur schwer passierbar.

<sup>477</sup> Das Ereignis platzierte er im 11. Jh. n. Chr.



Da sich diese Ereignisse in der vorislamischen Zeit Javas abspielten, sei es, so der dortige *juru kunci*, heute eigentlich logisch, dass vor allem Chinesen zum Kraton kämen. Als Hindubuddhisten seien sie die Glaubensnachfolger jener, die einst dort ihr Lager gehabt hätten. Mit Mbah Djoego habe diese Stätte jedoch nichts zu tun. Der habe ja auch 700 Jahre später gelebt. Dieser Ansicht war auch ein großer Teil der chinesischen Pilger. Javanische Pilger, die das erste Mal heraufkamen, waren durchweg überrascht, keine Verehrungsstätte für Mbah Djoego vorzufinden.

Das Ziel der Pilger ist hier eine Höhle, in der, je nach Überzeugung der Pilger, entweder nur Huto Warsono oder aber sowohl Huto Warsono als auch Mbah Djoego Meditation und Askese (*tapa*) betrieben. Die Höhle ist nur etwa drei Meter tief. Auf einem Stein im Zentrum bringen die Pilger Blumen dar.

Ein zweites, 1942 erbautes, Gebäude befindet sich oberhalb des Eingangs zur Höhle. Hier sollen sich einst Befestigungsanlagen befunden haben. Auch dort bringen Pilger Blumen dar.

Unterhalb dieses Ortes und am Höhleneingang befinden sich einige chinesische Tempel, die nach Aussagen des *juru kunci* 1991 errichtet wurden.<sup>478</sup>

Der gesamte Komplex des Kraton befindet sich unter der Verwaltungshoheit des Forstministeriums, von dem der *juru kunci* auch ein kleines Entgelt erhält. Monatlich verzeichnet diese Pilgerstätte kaum mehr als 600 Pilger. Nach Schätzungen des *juru kunci* sind davon etwa 80% Chinesen.

#### **5.1.5.9 Das Wohnhaus von Mbah Djoego (Padepokan Eyang Djoego) in Kesamben**

Mbah Djoegos Wohnhaus (Padepokan Eyang Djoego) befindet sich in dem Dorf Sanan Djoego, rund 30 Kilometer südöstlich von der Pilgerstätte Gunung Kawi (Kec. Kesamben). Mbah Djoego wird dort als der *cikal bakal* des Ortes gesehen.

In seinem Wohnhaus, das Embah Tasiman gehörte, soll Mbah Djoego in seinen letzten Lebensjahren als Heiler und spiritueller Lehrer tätig gewesen sein. Monatlich wird das Haus von durchschnittlich etwa 1.000 Pilgern besucht.

Seit einigen Jahren verfügt es über einen Vorraum. Durch diesen Vorraum nähern sich die Pilger dem Eingang des Hauses, in das sie nur hineinsehen dürfen, dessen Betretung ihnen jedoch untersagt ist. Die Pilger schauen hier auf das Bett, in dem Mbah Djoego geschlafen haben soll. Davor befinden sich ein kleines Kohlebecken (*anglo*) und ein Platz,

---

<sup>478</sup> In Wonosari wurde mir allerdings berichtet, dass es einen chinesischen Tempelkomplex bereits 1954 gegeben habe.

an dem der *juru kunci* (ein Enkel von Embah Tasiman) im Namen der Pilger Blumen darbringt. In dem Vorraum finden auch *slametan* statt.<sup>479</sup>

In einer Seitenabteilung des Vorraumes befinden sich Gegenstände, die einstmals Mbah Djoego gehört haben sollen und als *pusaka* verehrt werden.<sup>480</sup> Vor allem chinesische Pilger lassen hier Geschäftskarten zu den *pusaka* stellen. Dadurch, so erzählte mir ein chinesischer Pilger, hoffe er, dass die in den *pusaka* gespeicherte Kraft sein Unternehmen florieren lasse.

Vor dem Haus befindet sich ferner ein Wasserbehälter (*guci*) aus dem Besitz von Mbah Djoego.<sup>481</sup> Dem Wasser aus diesem Behälter werden von Pilgern und Einheimischen große Heilkräfte zugesprochen. Ferner befindet sich neben dem Padepokan eine nach Eyang Djoego benannte Moschee.

In der Nähe des Hauses liegen zwei weitere Schreine. Im östlich gelegenen Schrein befindet sich ein Stein, auf dem Mbah Djoego Medizin zubereitete und auf dem Pilger Blumen darbringen. Der westliche Schrein kennzeichnet hingegen den Ort, an dem Mbah Djoego gewöhnlich meditierte (*tapa*). Hier befindet sich zudem der Stumpf eines Baumes, den Mbah Djoego gepflanzt haben soll. Beide Schreine verfügen über kleine *chiam si* und *kwan im* Tempel.

Einmal im Jahr wird am Padepokan Eyang Djoego von der Dorfgemeinschaft an seinem Todestag<sup>482</sup> ein großes, mit einem *tahlilan*-Totengebet verbundenes *slametan* abgehalten (*haul* Eyang Djoego). Zu diesem Ereignis strömen alljährlich etwa 10.000 Menschen herbei. Die Feierlichkeiten, die von einem kleinen Jahrmarkt begleitet werden, haben einen volksfestartigen Charakter (vgl. Memorandum vom 10.4.1997).

### 5.1.6 Der richtige Zeitpunkt

Die Pilgerstätte Gunung Kawi verzeichnet jedes Jahr schätzungsweise rund eine Million Besucher. Ein Großteil der Besucher, besonders Chinesen, tritt allerdings die Pilgerschaft häufiger als einmal pro Jahr an.<sup>483</sup> Für ihre Besuche bevorzugen die beiden ethnischen Gruppen im allgemeinen verschiedene Zeitpunkte.

---

<sup>479</sup> Im Gegensatz zum Gunung Kawi gibt es dafür keine festen Zeiten.

<sup>480</sup> Dazu gehören ein Tisch, zwei Stühle, ein Stab, zwei Jacken, ein Teeservice, zwei Kopfbedeckungen (*blangkon*), eine Lampe und ein Krisdolch.

<sup>481</sup> Die anderen Behälter befinden sich am *makam* von Mbah Djoego am Gunung Kawi (vgl. Kap. 5.1.5.1).

<sup>482</sup> Nach den Überlieferungen starb Mbah Djoego in der Nacht auf den 1. des Monats Selo (arab. Dzu'l-Qa'dah) im javanisch-islamischen Jahr 1799 (22. Januar 1871). Das *slametan* wird daher in der ersten Nacht auf Freitag begangen, die im Monat Selo liegt.

<sup>483</sup> Meine Schätzung beruht auf der Statistik der Verwaltung. Diese Statistik bezieht jedoch nur Pilger mit ein, die sich in das Gästebuch an dem Sicherheitsposten gegenüber dem Padepokan Imam Soedjono eintragen. Diese Zahl habe ich mit dem Faktor vier hochgerechnet, da sich nach meiner Beobachtung

Javaner kommen vor allem in der Nacht auf Freitag-*Legi*, dem Tag, an dem Mbah Djoego starb. In Nächten auf Freitag-*Legi* liegt ihr Anteil bei etwa 70 Prozent. In diesen Nächten finden sich bis zu 20.000 Pilger ein. In den Nächten auf Freitag-*Kliwon*, der in Java allgemein als günstiger Tag zur Pilgerschaft gesehen wird, liegt der Anteil der Javaner ähnlich hoch. In diesen Nächten finden sich bis zu 7.000 Pilger ein. Diese Zahlen liegen sogar noch deutlich höher, wenn der betreffende Tag im Monat Suro liegt. Im Monat Ruwah und an islamischen Feiertagen liegt der Anteil der javanischen Pilger ebenfalls deutlich höher als gewöhnlich. Der höchste Anteil javanischer Pilger wird jedoch während der Feierlichkeiten erreicht, mit denen der Todestag von Imam Soedjono begangen wird. Der Anteil der javanischen Pilger liegt dann bei 85 Prozent. Die Zahl der Besucher liegt in dieser Nacht gewöhnlich bei 40.000 Personen.

Chinesische Besucher kommen hingegen auffällig oft an Wochenenden. Ihr Anteil liegt dann bei 80-90 Prozent. Wochenenden, so erklärten mir chinesische Pilger, würden vor allem gewählt, weil man dann mit der ganzen Familie kommen und die Pilgerschaft somit in einen Familienausflug eingebunden werden könne. Besonders viele chinesische Pilger kommen ferner während chinesischer Feiertage sowie zu Weihnachten, Ostern<sup>484</sup> und Neujahr. Sofern diese Tage nicht mit für Javaner wichtigen Tagen zusammenfallen, liegt der Anteil der Chinesen dann bei über 90 Prozent.

Insgesamt scheinen die chinesischen Pilger die Entscheidung zum Antritt der Pilgerschaft kaum, wie die Javaner, von besonders günstigen Tagen eines *Japan* abhängig zu machen. Bezüglich des bevorzugten Pilgerschaftszeitpunktes bestehen somit nahezu keine Überschneidungspunkte zwischen den beiden ethnischen Gruppen.

1998 ging die Gesamtzahl der Pilger um rund 70 Prozent zurück. Politische und wirtschaftliche Turbulenzen, in deren Rahmen es auch immer wieder zu schweren antichinesischen Ausschreitungen gekommen war, waren der Hauptgrund dafür. Aus Furcht um ihre Sicherheit verzichteten daher die meisten der oft aus weit entfernten Orten anreisenden chinesischen Pilger auf einen Besuch Gunung Kawis. Die Zahl der javanischen Pilger verminderte sich hingegen nur geringfügig. Sie dominierten daher bei meinem letzten Besuch im Dezember 1998 deutlich das Gesamtbild.

---

höchstens jeder vierte Pilger in das Buch einträgt. Nach Angaben der Verantwortlichen für die ordnungsgemäße Führung des Buches tragen sich vor allem Pilger, die das erste Mal kommen, in das Buch ein.

<sup>484</sup> Ein großer Teil der indonesischen Chinesen ist zum Christentum übergetreten.

### 5.1.7 Pilger und ihre Motive

Die folgenden Angaben basieren auf durch Beobachtung gewonnenen Schätzwerten und einer Auswertung von Interviews.

Die Geschlechterverteilung liegt, sowohl bei Chinesen als auch bei Javanern bei etwa 60% Männern und 40% Frauen.

Das häufigste Alter javanischer Pilger liegt zwischen 40 und 50 Jahren, das der chinesischen Pilger hingegen etwa fünf Jahre niedriger. Bei beiden ethnischen Gruppen liegt der Anteil der älteren und der jüngeren Pilger jeweils bei etwa 20%. Diese Altersstruktur gleicht sich in etwa bei Männern und Frauen. Chinesische Pilger bringen allerdings deutlich häufiger Kinder mit als Javaner.

Etwa 90% der chinesischen und 70% der javanischen Pilger sind selbstständige Unternehmer, die meisten davon Händler.<sup>485</sup> Dieser Berufsstruktur entsprechend sind auch die Motive der Pilger, zum Gunung Kawi zu kommen. Meist, bei chinesischen Pilgern sogar fast ausschließlich, ist es der Wunsch nach geschäftlichem Erfolg, der zu einer Pilgerschaft motiviert. Die diesbezüglichen Erfolgschancen sind derart bekannt, dass das Nachrichtenmagazin Gatra schreibt:

"In bestimmten Kreisen wird (...) der Erfolg eines Unternehmens [*usaha*] immer mit der Frage in Verbindung gebracht, ob der Unternehmer schon am Gunung Kawi war oder nicht. Umgedreht, wenn ein Unternehmen plötzlich bankrott geht, flüstern die Leute: Es könnte sein, dass der Boss unaufmerksam mit seinen Pflichten am Gunung Kawi war." (Gatra vom 23.12.1995:50).

Die meisten Pilger, die ich am Gunung Kawi traf, besuchten seit vielen Jahren regelmäßig die Schreine. Am Gunung Kawi werden jedoch nicht nur die Heiligen um Hilfe gebeten. Vielmehr führt das Kennenlernen anderer Pilger auch nicht selten zu handfesten überregionalen Geschäftskontakten. Wie an den meisten anderen Pilgerzielen in Java auch, kommt der Rest der Pilger mit einem weit gefächerten Spektrum von Wünschen, wie z.B. dem Wunsch, eine Prüfung zu bestehen, zu gesunden, einen neuen Lebenspartner zu finden oder eine bessere Ernte zu erzielen. Selten findet man Pilger, die über einen längeren Zeitraum verweilen. Dies dürfte auch zu einem gewissen Teil auf die hohen Kosten zurückzuführen sein, die die Pilgerschaft zum Gunung Kawi mit sich bringt. Große Unterschiede findet man hinsichtlich der pilgernden Gruppen. Sie bestehen fast immer ausschließlich aus Javanern oder aus Chinesen. Während chinesische Pilger

allerdings häufig im Kreis der Familie mit Geschäftspartnern oder in Firmengruppen anreisen, sind javanische Gruppen von mehr als drei Pilgern eher selten.

Nur ein einziges Mal traf ich eine größere Gruppe javanischer Pilger, die aus weltlichen Gründen die Pilgerfahrt aufnahmen. Es handelte sich um Bauern, die, jedesmal, bevor sie neue Setzlinge anpflanzten, gemeinsam die Heiligen um Segen baten.<sup>486</sup>

Insgesamt schien mir die spirituell-meditative Partizipation an der Pilgerschaft eher gering zu sein.

Von Zeit zu Zeit finden sich dennoch Gruppen aus *pesantren* ein. Manchmal handelt es sich aber auch um *kebatinan*-Vereinigungen, die Gunung Kawi unter der Leitung eines auf dem mystischen Weg bereits fortgeschrittenen Lehrers (*kyai*) aufsuchen. Mehrfach traf ich auch auf Gruppen aus dem Umfeld des Kraton von Yogyakarta und Surakarta.

Einige javanische Pilger erklärten mir die relativ geringe Zahl javanischer Gruppen mit der Furcht, dass Bekannte oder Nachbarn unterstellen könnten, Gunung Kawi aufzusuchen, um einen *thuyul* oder Kräfte für Schwarze Magie erwerben zu wollen. Obwohl dies Unsinn sei, sei es besser, Freunden und Nachbarn nichts von der Pilgerfahrt zu erzählen, anstatt sie zur gemeinsamen Pilgerfahrt zu überreden.

Besonders bei chinesischen Pilgern findet man häufig Mischformen zwischen Pilgerschaft und Tourismus (vgl. Kap. 5.1.6). Mehrere Reiseveranstalter in Jakarta und Surabaya bieten zum Beispiel Touren zum Gunung Kawi an. Sie werben in ihren Katalogen für die Pilgerstätte und erleichtern mit geführten Angeboten den Zugang zu dem Schrein. Die Popularität von Gunung Kawi kann daher nicht losgelöst von touristischen Angeboten betrachtet werden. Allein bei dem Reiseveranstalter "Setia Tours and Travel" aus Jakarta, sind wöchentlich vier verschiedene mehrtägige Touren buchbar, bei denen es den Pilgern ermöglicht wird, die Nacht am Gunung Kawi zu verbringen. Neben landschaftlichen Attraktionen (Dieng-Plateau, Baturaden, Gunung Bromo, Pangandaran) werden bei diesen Touren eine Reihe weiterer Pilgerziele besucht, wie etwa die Gräber der *wali* Sunan Bonang (Tuban), Sunan Kudus (Kudus), Sunan Gunung Jati (Cirebon), Sunan Kalijaga (Kadilangu) und das Grab von Sukarno (Blitar).<sup>487</sup>

---

<sup>485</sup> Verschiedene indonesische Autoren weisen darauf hin, dass sich unter den Pilgern besonders viele hochstehende javanische Amtsinhaber befänden. Dies konnte ich jedoch nicht beobachten.

<sup>486</sup> Teilnehmer aus dieser Gruppe berichteten mir von großen Ernteerfolgen, die sie dadurch erzielt hätten, dass sie die *kembang layon* vom Makam Mbah Djoego in den Feldern darbrachten.

<sup>487</sup> Der auf Touren zum Gunung Kawi spezialisierte Reiseveranstalter Kamita Tours aus Jakarta bietet auch Touren an, bei denen das Wohnhaus von Mbah Djoego in Kesamben (vgl. Kap. 5.1.5.9) besucht wird.

Teilnehmer an diesen Touren sind meist fast ausschließlich Chinesen. Dies hängt wohl vor allem mit ihrem relativ hohen Preis der Touren und der besseren wirtschaftlichen Lage der chinesischen Minderheit zusammen.<sup>488</sup>

Insgesamt weisen die Pilger einen klar überdurchschnittlichen Bildungsgrad auf und kommen eher aus einem städtischen als aus einem ländlichen Milieu.

Während die chinesischen Pilger jedoch eher aus den großen Städten der *pesisir*-Region (z.B. Semarang, Surabaya) und aus Westjava (Bandung, Jakarta) kommen, stammen javanische Pilger deutlich häufiger aus der *kejawan*-Region. Relativ häufig sind Pilger aus den Regionen der zentraljavanischen ehemaligen "Vorstenlande" (Surakarta, Yogyakarta) anzutreffen.<sup>489</sup> Es fällt auf, dass die Pilger somit häufig außergewöhnlich weite Anfahrtswege in Kauf nehmen.

Deutlich häufiger als an anderen Pilgerzielen finden sich am Gunung Kawi auch Pilger von anderen Inseln des indonesischen Archipels ein. Besonders viele stammen aus den Provinzen Lampung und Südsulawesi.<sup>490</sup>

Sehr gerne verweist man seitens der Verwaltung auch darauf, dass sogar Pilger aus dem Ausland zum Gunung Kawi kämen. So traf ich denn auch wirklich Besucher aus Surinam, Holland, Singapur und aus Malaysia, die jedoch entweder von Javanern oder in Java lebenden Chinesen abstammten. In allen diesen Ländern lebt ein relativ großer Anteil von Chinesen (Singapore, Malaysia) und Javanern (Holland, Surinam). Bei allen war die Pilgerschaft jedoch nicht der einzige Grund nach Java zu kommen. Vielmehr waren Familienbesuche bei den im Ausland lebenden Javanern und Geschäfte bei den im Ausland lebenden Chinesen die Hauptgründe ihres Aufenthaltes. Alle ausländischen Besucher waren in Begleitung von Angehörigen oder Geschäftspartnern.

Mit besonderem Stolz weist man seitens der Verwaltung auf die Pilger aus Europa und Nordamerika hin. Hier handelt es sich jedoch um eine Verfälschung der Wirklichkeit, durch die die Verwaltung den Eindruck eines weltweiten Bekanntheitsgrades von Gunung Kawi erwecken will.<sup>491</sup> Im Rahmen meiner Feldforschung traf ich tatsächlich viermal westliche

---

<sup>488</sup> Die bessere wirtschaftliche Lage der chinesischen Pilger ist auch daran zu erkennen, dass etwa vier Fünfteln der ankommenden Privatwagen Chinesen entsteigen.

<sup>489</sup> Im Jahr 1998 soll es außergewöhnlich viele Pilger aus dem ostjavanischen Banyuwangi gegeben haben, nachdem es dort zu einer langanhaltenden Mordserie gekommen war. Dabei hatten mindestens 300 Personen ihr Leben verloren, die verdächtigt worden waren, Schwarze Magie ausübende *dukun* (*dukun santet*) zu sein. Die Pilger aus der Gegend um Banyuwangi, so berichtete mir ein Mitarbeiter der Verwaltungsstiftung, seien vor allem gekommen, um von Mbah Djoego Schutz zu erbitten.

<sup>490</sup> Ein großer Teil der Bewohner der Provinz Lampung sind Immigranten aus dem nahen Java oder stammen aus Immigrantenfamilien. Bezüglich der Pilger aus Südsulawesi vermute ich einen Zusammenhang damit, dass sich in der Provinzhauptstadt Ujung Pandang das Grab von Pangeran Diponegoro befindet.

<sup>491</sup> In der offiziellen Broschüre der Verwaltung wird auf Besucher aus Singapur, Malaysia, Volksrepublik China, Taiwan, Indien, USA, England, Hongkong, Japan, Australien, Kanada, Surinam, Holland, Westdeutschland, Sansibar und aus verschiedenen Regionen des mittleren Ostens hingewiesen

Besucher. Keiner befand sich jedoch auf Pilgerfahrt. Der Besuch der Pilgerstätte erfolgte aufgrund von Hinweisen in einem Reiseführer oder in Begleitung javanischer bzw. chinesischer Bekannter.

Ebenso findet man von Zeit zu Zeit auch javanische Besucher, die völlig ohne Pilgerschaftsabsicht zum Gunung Kawi kommen, um einmal mit eigenen Augen diese Stätte zu sehen über die so viel gesprochen wird. Die Fahrt zum Gunung Kawi ist für sie der touristischer Besuch eines interessanten und landschaftlich reizvoll gelegenen Ortes. Manchmal bleiben vor allem chinesische Pilger auch einige Tage in Wonosari und unternehmen von dort Ausflüge in die Umgebung. Hier vermischen sich klar spirituelle und touristische Aspekte.<sup>492</sup>

Es ist zudem anzunehmen, dass in Zeiten mit großem Pilgeraufkommen dem Besuch Gunung Kawis auch durch den großen Nachtmarkt, wandernde Musiker und Verkaufsshows von Heilmittelverkäufern ein gewisser Unterhaltungswert zukommt, der mit dafür verantwortlich ist, dass immer mehr Besucher kommen.<sup>493</sup>

### 5.1.8 Spenden der Pilger

Neben rituellen Danksagungen für erteilten Segen in Form von *slametan*, Blumendarbringungen oder Schattenspielaufführungen geben viele Pilger auch Spenden an die Verwaltung der Pilgerstätte.

Wer dies tun will, kann z.B. an einem Schalter gegenüber des chinesischen Tempels tariflich festgelegte Spenden für Ziegen, Reis oder Speiseöl einzahlen, die für *slametan* gedacht sind, die im Rahmen besonderer gemeinschaftlicher Anlässe von der Dorfbevölkerung gegeben werden (vgl. Kap. 5.1.9.2 und 5.1.9.3).

Andere Pilger kaufen von Einheimischen Ziegen, die in der Nähe des Dorfes freigelassen werden, oder spenden Kristalleuchter, Uhren, Kalender oder andere Gegenstände, die in der Nähe der heiligen Orte ihren Platz finden.

---

(Soeryowidagdo 1989:4). Mit Bezug auf diese Angaben bemerkt die indonesische Ausgabe von "Das Beste aus Readers Digest", dass es recht schwierig einzuschätzen sei, was der Grund für diese Besucher sei, ausgerechnet Gunung Kawi aufzusuchen (Intisari vom März 1991:23). Daher musste ich am Gunung Kawi auch recht häufig über den Grund meines Aufenthaltes Auskunft geben. Eine ethnologische Feldforschung erschien vielen nicht plausibel. Ich hatte immer den Eindruck, dass Pilger und Mitarbeiter der Verwaltung nach einem Beweis dafür suchten, dass die Kunde von der magischen Wirksamkeit Gunung Kawis schon bis nach Deutschland gedungen sei. Diese Überschätzung der Bedeutung des jeweiligen Pilgerziels fand ich jedoch auch an anderen Orten vor. Sie ist das Ergebnis eines teilweise extrem javazentristischen Weltbildes von Pilgern und Angehörigen der Schreinverwaltung.

<sup>492</sup> Aufgrund der Vermischung von Pilgerschaft und Tourismus haben die einheimischen Händler heute auch Souvenirs in Form von Schlüsselanhängern oder Aufklebern mit im Programm.

<sup>493</sup> In den letzten Jahren ist zudem die Zahl der Prostituierten deutlich angestiegen.

Es gibt jedoch auch die Möglichkeit Spenden zweckgebunden für soziale Zwecke an die Dorfverwaltung einzuzahlen oder in die Kasse der Verwaltungstiftung fließen zu lassen, die dann selbst über den Verwendungszweck entscheidet. Wenig finanzkräftige Pilger können auch ihre eigene Arbeitskraft in den Dienst der Verwaltung stellen.

Nicht selten spenden Pilger auch für bauliche Maßnahmen. Praktisch alle Gebäude und alle Verbindungswege innerhalb des gesamten Pilgerschaftskomplexes verdanken ihr heutiges Erscheinungsbild Spenden von Pilgern.

Handelt es sich um chinesische Spender, wie in etwa 80 Prozent der Fälle, so wird oft ihr Name oder der ihres Unternehmens auf Wunsch mit einem Schild vermerkt. Javaner vermeiden nach Angaben der Verwaltung fast immer ihre Namen in Verbindung mit Spenden publik zu machen. Diese Tatsache ist meines Erachtens damit in Zusammenhang zu sehen, dass Gunung Kawi einem Großteil der javanischen Öffentlichkeit als eine Pilgerstätte bekannt ist, an der es möglich sein soll, Kräfte für die Ausübung Schwarzer Magie oder gar einen *thuyul* zu erwerben. Daher scheut man eine Veröffentlichung.

Aus diesem Grund kommt es zum Beispiel vor, dass ein Bauunternehmen damit beauftragt wird, bauliche Maßnahmen vorzunehmen, allerdings unter der Vorgabe, den Auftraggeber geheimzuhalten. So wurde zum Beispiel die Treppe zwischen Sumber Manggis und Padepokan Imam Soedjono gebaut, ohne dass sich der Spender zu erkennen gab.

Die größte Spende, so berichteten mir Dorfbewohner, wurde in den 80er Jahren vom Chef eines großen Bankhauses in Jakarta gemacht. Er soll die Asphaltierung der gesamten Strecke, von dem Abzweig der Hauptstraße in Tulungagung bis hinauf zu der Pilgerstätte - insgesamt 18 Kilometer - finanziert haben.

Der Leiter der Verwaltungstiftung wollte diese Angabe weder bestätigen noch dementieren. Es sei jedoch klar, dass die Straße damals ohne Kosten für die Regierung errichtet worden sei. Der Spender habe sich nie bekannt gemacht.

## **5.1.9 Rituale**

### **5.1.9.1 nyekar**

Alle Pilger, die das *makam* besuchen, bringen Blumen (*kembang telon*) und Weihrauch mit. Beides kann man auf dem Weg zum *makam* in Plasikkörben unterschiedlicher



Größe erstehen. Diese Plastikkörbe, die über eine Kennzeichnung des Verkäufers verfügen, werden am *makam* gesammelt und schließlich, als ein Service der Verwaltung, an den Besitzer zurückgebracht.<sup>494</sup>

Die meisten Pilger begeben sich nach dem Blumenkauf auf direktem Wege zum *makam* von Mbah Djoego und Imam Soedjono. Dort kann es je nach Pilgeraufkommen bis zu einer Stunde dauern, bis sie vom *juru kunci* und seinen Helfern in Empfang genommen werden können.<sup>495</sup> In der allgemein betriebsamen Atmosphäre kommen dann nur wenige Pilger dazu, ihnen von den mit der Pilgerschaft verbundenen Wünschen zu berichten.<sup>496</sup> Die *juru kunci* nehmen nun zunächst den Weihrauch und verbrennen ihn, begleitet von einem Gebet. Das Gebet beginnt mit einer Entschuldigung, dass die Enkel (= die Pilger) ihre Großväter (= die Heiligen) in ihrer Ruhe störten, und wird fortgesetzt mit einer Bitte um die Erfüllung der Wünsche der Pilger. Ist kein eindeutiger Wunsch geäußert, so wird durch den *juru kunci* um Erfolg im Handel und um ein gutes Auskommen (*rezeki*) gebeten. In Stoßzeiten verzichten die Helfer des *juru kunci* zum Teil darauf, den Namen und die Wünsche der Pilger zu erfragen, und beginnen sofort mit dem schnell heruntergeleiteten Gebet, das mit einem Koranvers beendet wird.

Der gesamte Vorgang dauert bei hohem Pilgeraufkommen kaum mehr als 30 Sekunden. Sind nur wenige Pilger da, hören sich die *juru kunci* allerdings auch einmal ausführlich die zugeflüsterten Sorgen und Nöte der Pilger an und nicken dazu mit einer würdevollen väterlichen Autorität.<sup>497</sup>

Einige Pilger bringen zudem Wasserkanister mit, in denen Wasser von der Sumber Manggis oder aus einem der Tonkrüge (*enceh*) am *makam* abgefüllt ist. Der *juru kunci* oder einer seiner Helfer nimmt nun diese Wasserbehälter und segnet ihren Inhalt, indem er sie kreisend über das Weihrauchfeuer führt. Die Blumen werden anschließend durch den *juru kunci* auf dem Grabstein dargebracht. Er reicht den Pilgern dann einige Blumen, die bereits auf dem Grab gelegen haben (*kembang layon*).

---

<sup>494</sup> Die Körbe enthalten nur eine Lage Blumen. Durch einen Zwischenboden erwecken sie jedoch zunächst den Eindruck eines deutlich größeren Inhaltes. Pilger, die das erste Mal kommen, sind daher unter Umständen bereit, einen überhöhten Preis zu zahlen.

<sup>495</sup> Die Helfer kümmern sich um den Abtransport der Körbe, die Sauberkeit, einen allgemein störungsfreien Ablauf der Pilgerschaft und um die Herausnahme der in die Körbe hineingesteckten Geldbeträge (*uang wajib*). Am Gunung Kawi wird deutlich mehr *uang wajib* gegeben als an anderen Pilgerzielen. Padmawati (1996:122) spricht von gewöhnlich 2.000-10.000 Rp (1993).

<sup>496</sup> Dabei bestehen deutliche Unterschiede zwischen den Javanern und den Chinesen. Letztere berichten deutlich seltener von ihren Wünschen.

<sup>497</sup> Die Zeitschrift Gatra äußert sich spöttisch über die Länge solcher Zuflüsterungen: Es könne einerseits daran liegen, dass es so viele Wünsche seien, aber auch, dass es sich um ein besonders großes Business (*bisnis*) handele (Gatra vom 23.12.1995).



**Abb. 25:** Darstellung eines Pilgers am Grab von Mbah Djoego (Gunung Kawi). Aus: Misteri 103, 1990 (unbekannter Künstler).



**Abb. 26:** Blumenpaket eines chinesischen Pilgers mit Gaben von Kaffee und Tee. Foto: K. F.

Diese *kembang layon* werden häufig als Amulett oder Talisman verwendet. Manchmal werden sie auch über der Tür angebracht, unter das Kopfkissen gelegt oder dazu genutzt, ein Bad zu nehmen (*mandi kembang*), dem eine heilende Wirkung zukommen soll. Das mitgebrachte Wasser soll eine ähnliche Wirkung entfalten können.

Chinesische Pilger bringen häufig noch zwei Pakete mit Weihrauch mit, auf die mit einem Gummiband Zettel mit den Wünschen der Pilger geheftet werden. Auf diesen Zetteln stehen dann konkrete Wünsche wie "erfolgreicher Handel" (*lancar dagang*), oder "gutes (finanzielles) Auskommen" (*banyak rezeki*) oder aber auch allgemein gehaltenere Wünsche wie "Sicherheit" (*keselamatan*) oder "möchte Segen" (*mintak berkah*). Ein Teil der chinesischen Pilger versieht diese Zettel auch noch mit der eigenen Adresse oder der des Unternehmens (siehe Abb. 26).

Sie überreichen oft auch noch kleine Pakete mit Kaffee und Tee, verbunden mit der Bitte an den *juru kunci*, diese über dem Weihrauchfeuer kreisen und sie so segnen zu lassen. Viele Pilger nehmen sie anschließend auch mit nach Hause, wo sie für Getränke verwendet werden, denen eine unheilabwendende und heilende Wirkung zukommen soll. Sind Kaffee und Tee jedoch als Opfer gedacht, so tragen sie eine entsprechende Aufschrift. Dann wird Mbah Djoego und Imam Soedjono jeweils eines der Pakete an ihr Grab gelegt.<sup>498</sup>

Ein Javaner erklärte mir, dass sich von diesem Brauch vermutlich der Ruf von Gunung Kawi ableite, für den Erwerb eines *thuyul* geeignet zu sein. Wenn man nämlich in dem Besitz eines *thuyul* sei, müsse man ihm von Zeit zu Zeit Kaffee und Tee anbieten. Das Getränk müsse man dann an einen verschwiegenen Ort stellen, an dem es der *thuyul* leer trinke.

Ferner bringen chinesische Pilger häufig noch jeweils einen roten und einen gelben Beutel mit. In diesen Beuteln werden die *kembang layon* aufbewahrt.<sup>499</sup> Sie sind mit dem Aufdruck eines *Yin-Yang* Symbols und eines Tigerkopfes geschmückt, der in seinem Maul ein Messer hat. Durch diese Symbole, so erklärten mir chinesische Pilger, solle Unheil abgewehrt werden.

Die Beutel werden daher von den chinesischen Pilgern entweder zu Hause oder in dem Geschäft hinter der Tür aufgehängt. Den *kembang layon* in dem gelben Beutel werden besondere Kräfte in Bezug auf das Geschäft nachgesagt, denen im roten Beutel besondere Kräfte in Bezug auf Glück und Sicherheit.

---

<sup>498</sup> Abb. 26 zeigt ein Paket mit allen erwähnten Bestandteilen. Die Aufnahme stammt aus dem Jahr 1991. Zu dieser Zeit verwendete man noch kleine geflochtene Körbchen für die Blumen der Pilger. Das Paket kostete damals 10.500 Rp. Sechs Jahre später war der Preis auf 15.000 Rp. gestiegen

<sup>499</sup> Aufgedruckte chinesische Schriftzeichen kennzeichnen die Beutel als "Aufbewahrungsort für Blumen vom Pesarean Gunung Kawi".

Fast ausschließlich chinesische Pilger lassen vom *juru kunci* gegen eine kleine Spende Öl in eine Öllampe nachgießen. Sind einmal weniger Pilger an dem Schrein, nimmt der *juru kunci* auch einmal die Schöpfkelle und füllt das Öl wieder zurück in eine Flasche, um dann das Öl erneut an Pilger zu verkaufen. Kommen die chinesischen Pilger nicht ohnehin auf den Gedanken, dass Öl nachgefüllt werden müsste, werden sie nicht selten vom *juru kunci* darauf hingewiesen.

Hin und wieder kommt es auch dazu, dass javanische Pilger Teile der bis hierhin geschilderten Gewohnheiten chinesischer Pilger übernehmen.

Blumen werden am Gunung Kawi allerdings nicht nur von aus der Ferne anreisenden Pilgern dargebracht. Vielmehr bittet ein großer Teil der Bevölkerung Imam Soedjono, dem *cikal bakal* Wonosaris und Mbah Djoego in allen wichtigen Momenten des Lebens um Segen und Unterstützung. Ferner ziehen alle 35 Tage in der Todesnacht von Imam Soedjono (Montag-*Pahing*) viele Dorfbewohner gemeinsam zu seinem Grab.<sup>500</sup>

### 5.1.9.2 *slametan*<sup>501</sup>

#### Ablauf

In diesem Kapitel möchte ich zunächst den konkreten Ablauf von *slametan* darstellen. *Slametan* werden am Makam Mbah Djoego und am Padepokan Imam Soedjono morgens, nachmittags und am späten Abend abgehalten.<sup>502</sup> Die Zeiten dafür richten sich

---

<sup>500</sup> Der Besitzer eines kleinen Geschäftes unterhalb des *makam* erzählte mir, dass er, wenn er den Montag-*Pahing* außerhalb Wonosaris verbringen wolle, immer erst vorher Blumen an dem Grab der beiden Heiligen darbringe, da er, wenn er dieser Pflicht nicht nachkomme, keine innere Ruhe habe. Schließlich sei ja sein Wohlstand und der Wohlstand Wonosaris vor allem auf den Segen der beiden Heiligen zurückzuführen. Inwieweit auf diese Form der Verehrung der beiden Heiligen noch der Begriff Pilgerschaft anwendbar ist, erscheint mir fraglich, obwohl der Ritus von Pilgern und Einheimischen äußerlich in der gleichen Form vollzogen wird. Die Bedeutung ist jedoch durchaus unterschiedlich. Die Blumendarbringung durch Einheimische ist in den Alltag eingebunden und entbehrt der Anreise von einem entfernten Ort. Gerade diese Anreise stellt jedoch ein wesentliches Element dessen dar, was gewöhnlich unter dem Begriff Pilgerschaft verstanden wird. Es kommt somit zu keiner Herauslösung aus dem, was Turner bei seiner Pilgerschaftstheorie, in Anlehnung an Begrifflichkeiten der britischen Sozialanthropologie, als "Struktur" bezeichnet.

<sup>501</sup> vgl. zu diesem Kapitel Sukanto 1992

<sup>502</sup> Eine Forschungsgruppe der IKIP Malang kritisiert dies. Nach ihrer Ansicht würde ein nur einmal täglich stattfindendes *slametan* die Sakralität des *slametan* deutlich steigern (Haryono et. al. 1992:51). Dies erscheint zwar nachvollziehbar, ist aber heutzutage, schon aufgrund der dann teilnehmenden Pilgerzahlen und des begrenzten Raumangebotes, rein technisch unmöglich.

nach den Wochentagen und dem zu erwartendem Pilgeraufkommen.<sup>503</sup> Sie sind freilich nur als Zielvorgaben zu verstehen. Aufgrund der Menge der bestellten Körbe mit den *Slametan*speisen kann es insbesondere an Tagen mit besonders hohem Pilgerschaftsaufkommen, trotz 80 Mitarbeitern in der Küche der Verwaltungsstiftung, zu Kapazitätsengpässen kommen.<sup>504</sup> Diese verzögern die Abhaltung der *slametan* teilweise um mehrere Stunden.<sup>505</sup> Pilger, die an einem der angebotenen *slametan* teilnehmen wollen, müssen sich dafür zunächst an einem dazu eingerichteten Schalter für die gewünschte Uhrzeit eintragen.<sup>506</sup> Besteller von *slametan* sind etwa zu drei Vierteln Chinesen. Die Besteller erhalten an dem Schalter Anmeldekarten, auf denen ihr Name, das gewünschte "Menü" (*menu*) und die gewünschte Zeit der Teilnahme verzeichnet sind.



**Abb. 27:** Großküche zur Zubereitung von *slametan*-Speisen. Foto: K. F.

<sup>503</sup> Der Zeitplan für *slametan* war 1997 wie folgt: Montag, Dienstag, Mittwoch 10,15 und 21 Uhr; Donnerstag 10, 15 und 23 Uhr; Freitag 10, 15 und 21 Uhr; Samstag 10, 15 und 23 Uhr, Sonntag 12, 16 und 21 Uhr, an Feiertagen 12, 16 und 24 Uhr.

<sup>504</sup> In solchen Nächten können bis zu 4.000 Bestellungen vorliegen. Die Großküche liegt direkt gegenüber dem Informationszentrum der Verwaltung (siehe Abb. 27).

<sup>505</sup> So konnte ich in einer Freitag-*Legi*- Nacht einmal erleben, dass ein für 23:00 Uhr angekündigtes *slametan* erst um 4:15 Uhr stattfand.

<sup>506</sup> Für *slametan*, welche am Makam Mbah Djoego abgehalten werden sollen, befindet sich der Schalter gegenüber dem *chiam-si* Tempel. Für *slametan* am Padepokan Imam Soedjono befindet sich der Schalter direkt links neben dem Eingang zu diesem Komplex. Sollen *slametan* an anderen Stellen (z.B. an der Sumber Manggis) abgehalten werden, muss eine entsprechende Absprache mit dem zuständigen *juru kunci* getroffen werden. Im Verlauf meiner Feldforschung konnte ich jedoch kein solches *slametan* beobachten.

Pilger, die länger am Gunung Kawi bleiben, nehmen gewöhnlich eher an einem nächtlichen *slametan* teil. Als Begründung nannten mir Pilger die besondere Atmosphäre, die dann zu verspüren sei. Tagsüber fühlen sich viele Pilger auch von bettelnden Kindern aus der Umgebung gestört, die hoffen, etwas von den gesegneten Speisen (*berkat*) abzubekommen.

Für die Teilnahme an einem tagsüber stattfindenden *slametan* spricht hingegen, dass die Pilger dann noch am gleichen Tag die Rückreise antreten können. Generell, so wurde mir fast einmütig erklärt, sei es aber eigentlich egal, zu welcher Uhrzeit das *slametan* stattfindet. Der "Wert" eines *slametan* sei immer gleich. Nur wenige (javanische) Pilger erklärten mir, dass es segensbringender sei, an einem nächtlichen *slametan* teilzunehmen.

Mit welchen Speisen die Pilger an dem *slametan* teilnehmen wollen, bleibt ihnen selbst überlassen. Die Pilger können am Bestellschalter unter verschiedenen Möglichkeiten wählen:

Die preiswerteste reguläre Version für die Teilnahme an einem *slametan* beläuft sich auf 15.000 Rp., die teuerste auf 70.000 Rp. (1997).<sup>507</sup> Die Körbe mit den Speisen haben, je nachdem, eine unterschiedliche Zusammensetzung und Größe. Für welche Art sich die Pilger entscheiden, richtet sich vor allem nach ihren wirtschaftlichen Möglichkeiten, aber auch nach eventuell vorher abgelegten Gelübden. Chinesen bevorzugen im allgemeinen die teureren *slametan*. Will man ein außergewöhnlich großes *slametan* veranstalten, so kann man dafür nach Absprache mit der Verwaltung auch eigens Rinder schlachten lassen. Dies geschieht jedoch höchstens ein- bis zweimal im Jahr.

Vieles an den *slametan*, bei denen die Teilnehmer mit unterschiedlichen finanziellen Beisteuerungen teilnehmen, machte auf mich den Eindruck einer Opferdarbringung mit magischen Grundzügen: je größer das Opfer, desto größer der zu erwartende Segen. Dies bestätigte mir dann auch ein Einheimischer, der mir erklärte, dass es wichtig sei, möglichst viel darzubringen; denn je mehr Mbah Djoego bekomme, desto eher werde er die Türen zu Gott öffnen.

Ferner gibt es für die Pilger auch noch die Möglichkeit, ein *slametan* individuell abhalten zu lassen. Solche *slametan* müssen aber mit dem *modin* (lokaler korankundiger Religionsbeauftragter) abgesprochen werden, und kosten (1997) 200.000 Rp. bzw. 300.000 Rp., wenn sie in einer Freitag-*Legi* Nacht abgehalten werden sollen. Meist sind es organisierte Gruppen, die auf diese Möglichkeit zurückgreifen und sich dadurch von den anderen Pilgern abgrenzen.

Aus Kostenersparnisgründen bringen Pilgergruppen manchmal auch ihre eigenen *Slametan*speisen mit. Dann wird von der Verwaltung lediglich der *modin* gestellt, der von den Pilgern direkt bezahlt wird.<sup>508</sup> In solchen Fällen findet das *slametan* unter Ausschluss der direkt daneben sitzenden anderen Pilger statt. Diese werden jedoch insofern einbezogen, dass sie zum Teil mitbeten und manchmal die gesegneten Speisen mit ihnen geteilt werden.

Ich möchte nun den gewöhnlichen Ablauf eines *slametan* am Schrein der beiden Heiligen beschreiben:

Bei großem Pilgerandrang wird für den Zeitraum der Abhaltung eines *slametan* die Blumendarbringung (*nyekar*) gestoppt.<sup>509</sup> Ein Angestellter der Verwaltung gibt dann im Saal bekannt, dass das *slametan* in Kürze beginne. Die Teilnehmer geben nun den Angestellten der Verwaltung ihre Teilnahmekarten und erhalten dafür Körbe mit den bestellten *Slametan*speisen.<sup>510</sup> Aufgrund dieser Karten werden die Teilnehmer registriert. Sollten Teilnehmer noch nicht eingetroffen sein, so wird für einen begrenzten Zeitraum gewartet.<sup>511</sup> Die Teilnehmer werden dann gebeten, sich so zu platzieren, dass sie sich, nach Westen bzw. nach Osten schauend, gegenüber sitzen. Die Speisen liegen dann vor ihnen. Der *modin* sitzt hingegen, mit Blick auf den Schrein, am südlichen Eingang. Schließlich steht der *modin* kurz auf und nickt dem *juru kunci* zu, der am Grab sitzt. Dieser erteilt die Erlaubnis, mit dem *slametan* zu beginnen. Nun beginnt der *modin* nach einem *sembah* mit einer kurzen, zum Teil in *kromo inggil* gehaltenen, an die Teilnehmer gerichteten Ansprache, in der er den Zweck des Festmahles bekanntgibt. Daraufhin verliest er in indonesischer Sprache zunächst die Namen der Teilnehmer und ihren Wohnort. Pilger, die um gute Geschäfte bitten, lassen auch statt ihres Namens häufig den Namen ihres Unternehmens verlesen. Diese Möglichkeit ist fakultativ und wird fast ausschließlich von Chinesen in Anspruch genommen.

Bis vor wenigen Jahren wurden nur die Namen derjenigen Pilger genannt, die die größeren und teureren *slametan* bestellt hatten. Bei dieser Gelegenheit wurde auch vorgelesen, wieviel welcher Pilger gespendet hatte. Diese Praktik wurde jedoch beendet, nachdem

---

<sup>507</sup> 1998 hatten sich die Tarife auf 15.000 bzw. 120.000 Rp erhöht.

<sup>508</sup> Ein Tarif ist dafür nicht festgelegt.

<sup>509</sup> Damit soll verhindert werden, dass die Teilnehmer von durchgehenden Pilgern gestört werden.

<sup>510</sup> Lediglich bei einer extrem hohen Zahl von Teilnehmern wird diese Verteilung auf die Zeit nach dem *slametan* verschoben. Die Speisen werden dann in der Mitte des Raumes aufgestellt. Auf eventuell zu spät kommende Pilger wird dann keine Rücksicht genommen.

<sup>511</sup> Bereits am Einschreibeschalter werden die Pilger schriftlich darauf hingewiesen, dass bei Verspätungen oder dem Fehlen bestimmter Bestandteile des *slametan* kein Rechtsanspruch auf Kostenrückerstattung besteht.

Presseberichte erschienen waren, die dies als einen Zeichen für hemmungslose Geschäftemacherei der Verwaltungsstiftung angeprangert hatten.

Einige Pilger lassen auch durch den *modin* ihre Wünsche bekanntgeben. Das Verlesen von Namen, Wohnorten und Wünschen dauert oft um ein Vielfaches länger als die Gebete.<sup>512</sup> Viele Javaner empfinden diesen Teil generell als zu individualistisch und voll von *pamrih*. Für die Erteilung von Segen sei dies nicht notwendig. Die Heiligen wüssten auch so, wer ihnen die Aufwartung mache und warum.

Der *modin* beginnt schließlich, nach einem *sembah* in Richtung der Gräber, und nachdem er für einige Sekunden die Augen niedergeschlagen hat, mit dem Gebet.

Die javanische Soziologin Padmawati beschreibt dies wie folgt:

"Mit dem Öffnen seiner Augen schnellen die das *slametan* begleitenden Worte (*doa ujub*) in einem harten Ton(fall) schnell und sehr mechanisch hervor und fast ohne Pause während des ganzen drei Minuten dauernden Gebetes. Seine Stimme ist so laut, dass ein Mensch, der 50 Meter entfernt ist, sie noch klar hört." (Padmawati 1996:105f).

Daran hat sich heute außer der Tatsache, dass die Stimme des *modin* seit Anfang 1997 durch ein drahtloses Mikrofon geschont wird, nichts geändert.

Die in der Sprachebene des höchsten Respekts (*kromo inggil*) gehaltene Ansprache lautet frei übersetzt wie folgt:

"Ich möchte Sie alle, liebe Teilnehmer, Alte wie Junge, um ein wenig Zeit bitten. Ich hoffe, Sie alle sind in einem durch den Propheten gesegneten Zustand von Gesundheit und Sicherheit.

Ich werde jetzt die Wünsche der Enkel (gegenüber) beiden Kanjeng Eyang Panembahan<sup>513</sup> hervorbringen; sowohl von Männern als auch von Frauen.

Ich bitte, dass die Eyang Panembahan einverstanden sind und Frieden und Glück spenden. Damit Frieden und Glück in ihre Familie und ihren Haushalt einkehren mögen. Damit ihre Taten vom Unglück ferngehalten werden mögen.

Die Enkel, die hier ihre Aufwartung machen, durchleben eine Zeit seelischer Schwierigkeiten. Ich bitte beide Kanjeng Eyang Panembahan, dass sie bereit sind, ihnen zu helfen. (Ich) bitte, dass ihre Wünsche erfüllt werden.

Dass das Geschäft glatt vonstatten geht, Fortschritte macht und erfolgreich sein wird. (Sie) bringen Speisen mit Ziegen- und Hühnerfleisch für beide Kanjeng Eyang Panembahan mit.

---

<sup>512</sup> Von den Bestellern eines *slametan* will nach Auskunft des *modin* nur etwa die Hälfte genannt werden.



Die Pilger sind gekommen, um ein Gelübde zu erfüllen.

Auf dass die beiden Kanjeng Eyang Panembahan bereit sind, (es) entgegenzunehmen, auf dass (das Gelübde) nicht (von) den Enkeln eingelöst werden muss.

Was die Enkel hier von beiden Kanjeng Eyang Panembahan wünschen, ist, dass sie an den folgenden Tagen weiterhin von Unglück ferngehalten und einfach ihr Auskommen haben werden.

Die Enkel bitten auch, dass ihnen der Weg zu ihrem Lebensunterhalt geebnet wird (und) dass Kleidung und Nahrung stets im Überfluss vorhanden sein mögen.

Mögen beide Kanjeng Eyang Panembahan Ratschläge an die Enkel geben. Auf dass sie genutzt werden können als ein Lebenshalt für immer - auch wenn dieser Ratschlag nur wie ein Tropfen Tau ist.

Gib Dauerhaftigkeit und Glück für ihre Familien. Auf dass sie auch weiterhin an die Ruhestätte von beiden Kanjeng Eyang Panembahan kommen können.

Am Ende möchte ich, wenn den beiden Kanjeng Eyang Panembahan die Speisen im Herzen nicht zusagen, um größtmögliche Vergebung bitten. Die Speisen werden von den Enkeln als *berkat* [gesegnete Speisen] genutzt werden am [Datum des Tages] und hoffentlich Glück (bringen)." (Padmawati 1996:108f).<sup>514</sup>

Darauf folgen eine Rezitation von Koranversen und ein kurzes Totengebet (*tahlilan*). Bei der Rezitation der Koranverse legt der *modin* wieder eine kaum zu überbietende Geschwindigkeit vor.<sup>515</sup> Die Pilger richten nun die Handflächen während der Rezitation nach oben.

Nach jedem dieser Verse antworten die javanischen Pilger mit einem "*amin*". Chinesische Pilger halten zwar häufig auch die Handflächen nach oben gekehrt, antworten jedoch gewöhnlich, da nur wenige von ihnen Muslime sind, nicht mit einem "*amin*". Am Ende des Gebetes streifen alle nach islamischem Brauch ihre Handinnenflächen auf dem Gesicht ab.

---

<sup>513</sup> jav. *Kanjeng* = hoher Adelstitel, jav. *Eyang* = Großvater, jav. *Panembahan* = König

<sup>514</sup> Der *modin* berichtete mir, dass er die Ansprache seit seinem Amtsantritt nicht verändert habe.

<sup>515</sup> Diese Geschwindigkeit versetzt viele in Erstaunen und Bewunderung, da dies eine seltene Fähigkeit darstellt. Ich hatte den Eindruck, dass der *modin* die Pilger durch seine ungeheuer schnelle gekonnte Sprechweise von seiner Extraklasse überzeugen wollte.

Das gilt auch für den im *kromo inggil* gehaltenen Teil seiner Ansprache. Die fehlerlose Beherrschung des *kromo inggil* wird in der javanischen Gesellschaft generell als eine ebenso seltene wie bewundernswürdige Fähigkeit gesehen, die die Kultiviertheit des Sprechers zeigt. Man muss dem *modin* natürlich zugute halten, dass er aufgrund seiner häufigen *Slametan*ansprachen auch eine sehr viel größere Übung in dieser Sprachstufe hat. Einige javanische Pilger empfanden seine Ansprache als heruntergeleiert.

Der *modin* erklärt nun das *slametan* für beendet und gibt noch einmal dem Wunsch Ausdruck, dass allen Teilnehmern ihre Wünsche erfüllt werden mögen.<sup>516</sup>

Die Pilger verlassen nun direkt mit den gesegneten Speisen (*berkat*) das Mausoleum. Nach Auskunft einiger Pilger und von Bediensteten der Verwaltung hat sich die Atmosphäre in diesem Punkt des *slametan* in den achtziger Jahren erheblich gewandelt. Früher hätten die Pilger ihr *berkat* untereinander und an alle Anwesenden verteilt. Heute sei dies nur noch selten der Fall.

Teilweise erbitten sich die Bediensteten der Verwaltung nun auch etwas von dem *berkat*. Bevor die Pilger den Raum verlassen, geben einige auch noch ein kleines Trinkgeld an sie.

### **Die Rolle des *slametan***

In Kapitel 3.2.1 habe ich bereits das aus der Literatur entstehende Bild des *slametan* dargestellt. Darin wurde deutlich, dass es sich um ein Ritual handelt, bei dem vor allem der Aspekt der Gleichheit und der Gemeinschaft der Teilnehmer im Vordergrund steht. Somit ließe sich annehmen, dass es sich um ein Ritual handelt, das, in der Terminologie Turners, vor allem antistrukturale Aspekte und *communitas* fördert.

Welches Bild bietet sich nun bei der Betrachtung des konkreten Ablaufgeschehens eines *slametan* am Gunung Kawi? Die Durchführung von *slametan* am Gunung Kawi ist stark professionalisiert. Wer wann und in welcher Form teilnehmen will, obliegt dem Einzelnen selbst und richtet sich vor allem nach den wirtschaftlichen Möglichkeiten der Pilger. Die sozialen Unterschiede bleiben somit auch während des *slametan* erhalten. Sie wurden sogar in der Vergangenheit durch ausschließliche Nennung derjenigen, die größere *slametan* bestellt oder größere Spenden gemacht hatten, überdeutlich gemacht. Struktur geht also keineswegs verloren.

Statt Gemeinschaftsgefühl und *communitas* scheinen vor allem Individualität und Anonymität für die *slametan* am Gunung Kawi kennzeichnend zu sein.

Daher schreibt auch eine Forschungsgruppe der IKIP Malang:

"(Eine)... religiöse Zeremonie (...) besitzt die soziale Funktion, die gesellschaftliche Solidarität zu intensivieren. Doch was am Gunung Kawi geschieht, ist das Gegenteil." (Haryono et. al. 1992:49).

---

<sup>516</sup> Zusammenfassend stellt Padmawati folgendes fest:

"Das ganze Programm wird in einem allseits schnellen Rhythmus durchgeführt- (in) nicht mehr als sieben Minuten von Anfang bis Ende - in einer Atmosphäre, die beeindruckend mechanisch ist." (Padmawati 1996:101).

Eigentlich hält jeder Pilger dort bezüglich seiner individuellen Ziele sein eigenes *slametan* ab. Die Tatsache, dass dies gleichzeitig auch noch andere tun, erscheint fast nebensächlich. Während des ganzen Rituals kommt es daher kaum zu einem Kontakt zwischen den verschiedenen Pilgern und Pilgergruppen. Dies gilt selbst bei dem Verteilen des *berkat*, in das Außenstehende oder andere Teilnehmer nur noch selten einbezogen werden.

Die deutlich verminderte Interaktion zwischen den Pilgern scheint mir auch ein Ergebnis der ethnischen Spannungen zwischen Chinesen und Javanern zu sein, die auch durch das Ritual nicht oder kaum vermindert werden. So verlief zum Beispiel die Verteilung der gesegneten Speisen (*berkat*) meist innerhalb ethnischer Grenzen.

Auch die Frage, inwieweit die Pilgerschaft wirklich, im Sinne Turners, einen Übergang von den Ideen über die übernatürliche Welt zu einer direkten Erfahrung derselben darstellt, erscheint mir mit Blick auf das *slametan* am Gunung Kawi fragwürdig. Zumindest für einige Pilger hatte es eher den Charakter einer Opferdarbringung. Durch das Opfer - je größer, desto wirkungsvoller - und das Sprechen wirksamer standardisierter Formeln sollen die kosmischen Mächte günstig gestimmt werden.

Die Tatsache, dass ein gewöhnlich durch ein Gefühl von *communitas* gekennzeichnetes Ritual am Gunung Kawi unter Wahrung von wirtschaftlichen, sozialen und ethnischen Grenzen stattfindet, in vielen Aspekten einer Opferdarbringung gleicht und zudem durch Anonymität gekennzeichnet ist, passt eindeutig nicht in das Konzept Turners, das erwarten ließe, dass auch die Pilgerschaft am Gunung Kawi vornehmlich durch ein Gefühl existentieller, spontaner *communitas* gekennzeichnet ist.

### **Beweggründe für die Abhaltung von *slametan***

Nach einem Artikel der Zeitschrift *Intisari* wäre es angebracht, wenn man am Gunung Kawi abgehaltene *slametan* gleich als *syukuran* bezeichnen würde (*Intisari* März 1991:34). Mit diesem Begriff werden in Java *slametan* bezeichnet, die aufgrund eines freudigen Anlasses gemacht werden oder mit deren Hilfe Beistand für bevorstehende krisenträchtige Lebensphasen gesucht wird. Letzteres ist der Hauptgrund für Pilger, *slametan* am Gunung Kawi abzuhalten.<sup>517</sup>

Nur wenige javanische Pilger sind der Ansicht, dass *slametan* einen wichtigen Bestandteil der Pilgerschaft darstellen und immer durchgeführt werden sollten, damit die Gebete erhört werden. Die Tatsache, dass die Mehrheit der javanischen Pilger nicht dieser Ansicht ist, hängt damit zusammen, dass javanische Pilger Gunung Kawi gemeinhin als ein

---

<sup>517</sup> Einem *slametan* geht dabei immer eine Blumendarbringung am Schrein der beiden Heiligen voraus.

*makam puja* betrachten (vgl. Kap. 4.3). An einem *makam puja* kann die Abhaltung von einem *slametan* keine Bedingung für die Erteilung von Segen sein.

Wenn nach einem Gelübde ein damit verbundener Wunsch erfüllt wurde, ist freilich die Abhaltung eines *syukuran* verpflichtend. Das gilt insbesondere, wenn das *syukuran* Gegenstand des Gelübdes war. Wer es versäumt, ein solches *slametan* abzuhalten oder durch einen Vertreter abhalten zu lassen, muss mit schwerwiegenden Konsequenzen rechnen (vgl. Kap. 4.3 und 4.6).<sup>518</sup>

Die Abhaltung von *slametan* als Erfüllung eines Gelübdes richtet sich im allgemeinen nicht nach den günstigen Tagen des javanischen oder chinesischen Kalenders. Es ist alleine die Tatsache der Abhaltung, die zählt.

Wie schon erwähnt, finden sich mehrheitlich selbstständige Unternehmer bzw. Händler zum Gunung Kawi am Gunung Kawi ein. Die Atmosphäre bei einem *slametan* erschien mir entsprechend: Die Pilger haben - überspitzt gesagt - mit der Hilfe eines wohlwollenden Geschäftsfreundes (Mbah Djoego) ein gutes Geschäft abgeschlossen und geben ihm nun in Form eines *slametan* die zustehende Provision. Man hofft, so die bestehende Geschäftsverbindung aufrechtzuerhalten und womöglich noch mehr Geschäfte zum gemeinsamen Vorteil machen zu können.

So berichtete mir etwa ein 42 Jahre alter javanischer Händler aus Magelang, dass er zwar im Moment noch das Geld für die Abhaltung des *slametan* geborgt habe, aber dies sei schließlich nichts, verglichen mit dem Gewinn, den er später mit der Hilfe von Mbah Djoego und Imam Soedjono wieder hereinbekommen werde.

Auch bei der Frage nach den Beweggründen für die Abhaltung von *slametan* zeigt sich somit also wieder, dass das *slametan* am Gunung Kawi einen individualistischen und wenig gemeinschaftsorientierten Charakter hat.

### **Gemeinschafts*slametan***

In jedem Jahr finden am Gunung Kawi zwei *slametan* statt, die von der Dorfgemeinschaft veranstaltet werden und die für die Pilgerschaft nur von untergeordneter Bedeutung

---

<sup>518</sup> So erzählte mir ein 36 Jahre alter javanischer Pilger aus Semarang folgendes: "Früher bat ich Großvater (Mbah Djoego-KF) einmal, dass mein kleiner Sohn gesund werden solle, und versprach, wenn er gesund werde, hier ein *slametan* abzuhalten. Einige Wochen später schienen meine Gebete erhört. Schrittweise ging sein Fieber zurück, so dass er ganz gesund wurde. Aber da ich sehr beschäftigt war, vergaß ich mein Gelübde. Eines Abends, als ich vom Büro zurückkam, sah ich im Gästezimmer plötzlich eine kleine Schlange. Aber als ich sie verfolgen wollte, verschwand sie. Am nächsten Tag geschah das Gleiche. Ich bat daraufhin einen *orang tua* um Rat. Er erklärte mir, dass ich vielleicht meine Schulden noch nicht bezahlt hätte. Da erinnerte ich mich an das Gelübde. Nachdem ich ein *slametan* abgehalten hatte, erschienen die Schlangen nicht wieder." (Interview vom Mai 1997).

sind. Daher seien sie hier auch nur in aller Kürze geschildert.

**a) Das *slametan barikan***

Das *slametan barikan* ("gemeinsames *slametan*") findet alljährlich am 2. des Monats Selo (arab. Dzu'l-Qa'dah) statt.

Dieses *slametan* hat seinen Ursprung in der Kolonialzeit, als die Bewohner an jedem 1. Selo ihre Steuern bezahlen mussten. Daraufhin war das Dorf für ein weiteres Jahr von Steuerzahlungen befreit. Dafür wurde dann dem *cikal bakal* (Mbah Djoego) mit einem *slametan* gedankt .

Zwar gehört heute diese Art der Steuereintreibung der Vergangenheit an, dennoch wird dieser Brauch von der Dorfgregierung im Rahmen der Traditionspflege aufrechterhalten.

Die Würdenträger des Dorfes ziehen bei dem *slametan barikan* zunächst mit den *Slametanspeisen* vom Sitz der Dorfgregierung (*kantor kelurahan*) hoch zum Grab von Mbah Djoego und Imam Soedjono. Nach einer Blumendarbringung wird schließlich ein mit einem halbstündigen *tahlilan* verbundenes *slametan* abgehalten. An diesem *slametan* nimmt die gesamte männliche erwachsene Dorfbevölkerung teil. Da die Zahl der Teilnehmer für das begrenzte Platzangebot zu hoch ist, wird das *slametan* zweigeteilt. Die Bewohner der nördlichen Dorfteile gehen zu dem *slametan* am Makam Mbah Djoego und Imam Soedjono, während die Bewohner der südlichen Dorfteile sich in dem Padepokan Imam Soedjono treffen.

**b) Das *slametan bersih desa***

Dieses *slametan* wird an einem Mittwoch-*Wage* im Monat Rejeb (arab. Rajab) abgehalten. Bereits zwei Tage vorher (Montag-*Pahing*) ziehen die Würdenträger des Dorfes zum *makam* und bringen dort Blumen dar. In der Nacht auf Mittwoch-*Wage* findet dann in der Moschee Imam Soedjono ein ganznächtliches *slawatan* statt. Am nächsten Morgen zieht die Dorfbevölkerung, zusammen mit den Würdenträgern des Dorfes, vom Sitz der Dorfgregierung hinauf zum Grab von Mbah Djoego und Imam Soedjono. Wie beim *slametan barikan* werden dort zunächst Blumen dargebracht und dann ein mit einem halbstündigen *tahlilan* verbundenes *slametan* abgehalten. Den Abschluss der Feierlichkeiten bildet eine ganznächtliche Schattenspielaufführung, die am Sitz der Dorfgregierung stattfindet. Für gewöhnlich wird dafür ein Stück gewählt, das sich mit der

Erteilung von *wahyu* (göttliches Mandat) und/oder mit der Erteilung von Segen (*berkah*) befasst.<sup>519</sup>

### 5.1.9.3 *khol* (*suran*)

An jedem 12. Suro (arab. Muharram) wird in Wonosari der Todestag von Imam Soedjono begangen.<sup>520</sup> Bereits einige Tage vorher werden die Hinterlassenschaften Imam Soedjonos und Mbah Djoegos (siehe Kap. 5.1.5.2) an einem dafür günstigen Tag rituell gereinigt.<sup>521</sup> Zu diesem Zeitpunkt findet auch eine Auswechslung der Grabvorhänge statt (*ganti kain singgep*).

Zu den Feierlichkeiten werden gewöhnlich mehrere hundert Gäste geladen. Der größte Teil von ihnen sind Adelige und Bedienstete des Kraton Yogyakarta, deren Fahrtkosten durch die Verwaltungsstiftung getragen werden.<sup>522</sup> Ferner werden auch Vertreter aller wichtigen Institutionen eingeladen.

Die Feier erlangt heute durch die Anwesenheit vieler hochrangiger Persönlichkeiten eine große Bedeutung. Diese ist jedoch eher neueren Datums. Bis zu Beginn der achtziger Jahre nahm z.B. noch keine Abordnung des Kraton an den Feierlichkeiten teil.

Sowohl 1991 als auch 1994 und 1997 wurde mir von der Verwaltung sogar mit Stolz angekündigt, dass Sultan Hamengku Buwono X. dieses Mal persönlich teilnehmen wolle.

Sein Besuch blieb jedoch bislang aus. Ferner nehmen auch Vertreter der Abstammungsgruppe (*trah*) des *wali* Sunan Kalijaga an den *khol*-Feierlichkeiten teil. Diese Abstammungsgruppe, zu der sich auch Sukarno zählte, ist eine der einflussreichsten *trah* Javas.

---

<sup>519</sup> Manchmal wird diese Zeremonie auch erweitert. So feierte man etwa die Erhebung des Weilers (*dukuh*) Wonosari in den Status eines Dorfes (*desa*) mit der Aufführung eines *reog*-Trancetanzes. Trancetänze wurden auch 1997 vor den Wahlen mit in die Zeremonie einbezogen.

<sup>520</sup> Da Imam Soedjono Angehöriger des Kraton Yogyakarta war, richtet sich der Termin auch nach dem Kalender des Kraton. Der Termin liegt daher, in Abweichung von dem gewöhnlich verwendeten javano-islamischen Kalender, bereits am 11. Suro (vgl. Kap. 4.4).

<sup>521</sup> Als günstig gelten zum Beispiel der Dienstag- und der Freitag-*Kliwon*. Dem Speer von Imam Soedjono wird dabei eine besondere Aufmerksamkeit zuteil. Er wird zunächst mit einer Mischung aus Zitronensaft und Arsenik abgerieben und anschließend mit Rosenwasser gereinigt. Auf diese Weise werden auf Java im Monat Suro überall metallene *pusaka* behandelt. Nichtmetallische *pusaka* werden gewöhnlich mit einer Darbringung von Blumen und einer mechanischen Reinigung bedacht.

<sup>522</sup> Dabei dürfte die Überlegung im Vordergrund stehen, dass eine Anwesenheit von Angehörigen des Kraton die Bedeutung der Veranstaltung und das Ansehen der Pilgerstätte steigert. Auf die Tatsache, dass bei den alljährlichen *khol*-Feierlichkeiten Vertreter des Kraton teilnehmen, wird daher in der offiziellen Broschüre der Verwaltung eigens hingewiesen (Soeryowidagdo 1989:11).



**Abb. 28:** Prozession zu Anlass der *khol*-Feiern (Gunung Kawi, 1988).  
Foto: R. M. Soeryowidagdo



**Abb. 29:** Slametan-Speisen für die *khol*-Feiern (1988). Foto: R. M. Soeryowidagdo.

Die Zeremonie beginnt am frühen Nachmittag mit einem *tahlilan* im Padepokan Imam Soedjono. Danach formieren sich die Teilnehmer zu einer Prozession, die zum *makam* von Mbah Djoego und Imam Soedjono führt. Alle Teilnehmer müssen dabei in traditioneller javanischer Kleidung erscheinen. Allen voran geht ein Mitglied der Dorfbevölkerung, das das Banner Wonosaris trägt. Ihm folgen zwei nebeneinander gehende junge Frauen, die jeweils ein *sajen* mit sich führen.<sup>523</sup> Dahinter geht ein männlicher Nachkomme Imam Soedjonos, der in einer weißen Kiste einen Koran Imam Soedjonos trägt. Dieser wird begleitet von zwei weiteren jungen Frauen, die in kleinen Kisten *kembang telon* mit sich führen. Nach weiteren *sajen* und einer dreistöckigen Sahnetorte (sic!)<sup>524</sup> folgen zwei goldene Ehrenschrme des Kraton Yogyakarta (siehe Abb. 28).<sup>525</sup> Dahinter gehen zunächst die *juru kunci*, die Gäste des Kraton Yogyakarta, alle anderen geladenen Gäste, die Angestellten der Verwaltungstiftung und schließlich die Dorfbevölkerung.<sup>526</sup>

Die geladenen Teilnehmer der Zeremonie betreten nun das *makam* und halten dort, nach einer Blumendarbringung durch den *juru kunci*, ein mit einem *tahlilan* verbundenes *slametan* ab.

Die gesamte nichtöffentliche Zeremonie wird seit einigen Jahren von einem Videoteam begleitet.<sup>527</sup> Für alle geladenen Teilnehmer wird dann auch das Fotografierverbot am Mausoleum für Erinnerungsfotos außer Kraft gesetzt. Etwa die Hälfte der Teilnehmer kehrt daraufhin wieder heim.

Als ich die Zeremonie 1994 beobachtete, fand am darauffolgenden frühen Abend eine hochoffizielle Feier mit Reden von *juru kunci*, Vertretern des Kraton Yogyakarta und lokaler Prominenz statt.<sup>528</sup> Obwohl die Veranstaltung maßgeblich durch Bentoel und andere in

---

<sup>523</sup> Diese *sajen* werden als *kembang setaman* bezeichnet.

<sup>524</sup> Auf diesem wie eine Geburtstagstorte aussehenden Prunkstück prangt jeweils in großen roten Lettern eine dem Jahrestag des Todes entsprechende Zahl.

<sup>525</sup> Nach Angaben des Sprechers der Verwaltungstiftung klappte einer dieser Schirme bei der Zeremonie im April 1998 ohne erkennbaren Grund zusammen. Der leitende *juru kunci* erkannte darin, nachdem er über diese Frage meditiert hatte, ein Zeichen dafür, dass Suharto nun wohl nicht mehr lange regieren werde. Kurze Zeit später trat Suharto dann auch zurück./ Zum Ablauf der Prozession vgl. Panitia Pelaksana (...) 1994.

<sup>526</sup> Die gesamte Prozession musste 1997 entfallen, da die Zentralregierung sämtliche traditionellen Umzüge während des Wahlkampfes aus Sicherheitsgründen untersagt hatte.

<sup>527</sup> Freie Videoteams werden heute durch die Veranstalter bei fast allen größeren traditionellen Veranstaltungen engagiert. Sie scheinen mir vor allem dazu zu dienen, die Bedeutung der Veranstaltung aufzuwerten. Besteller des Videoteams war in diesem Fall die Verwaltungstiftung.

<sup>528</sup> Die Feier fand hinter dem Einschreibungsposten für die Teilnahme an *slametan* statt.



chinesischer Hand befindliche Unternehmen gesponsort wurde, nahmen keine Chinesen daran teil.<sup>529</sup>

In den Ansprachen wurde vor allem der Aspekt der Verehrung nationaler Helden hervorgehoben, durch die man sich gleichzeitig zu religiösen und nationalen Grundwerten bekenne. Alle Redner stellten dies aber auch in Zusammenhang mit Aspekten der Fremdenverkehrsförderung. Das Programm wurde schließlich aufgelockert durch einen Komiker, der sich, als gläubiger Muslim, über die Auffassung des Islam in anderen Ländern Asiens lustig machte. Sein spöttischer Wortwitz galt vor allem Chinesen. Anhand all dieser Missverständnisse erläuterte er die wahren Werte des Islam.<sup>530</sup>

Gleichzeitig gab es in der Moschee Iman Soedjono ein ganznächtliches *slawetan*, bei dem sich verschiedene eigens dafür angereiste Gruppen ablösten.

Um halb vier morgens fand dann unterhalb des *makam* die Verteilung von *saren sinandi* (wörtlich "geheimgehaltene Essenz") statt. Es handelt sich dabei um kleine Plastiktüten mit getrocknetem gekochten Reis und in rotes Papier gewickelte Geldstücke. *Saren sinandi* werden ausschließlich am 12. Suro verteilt.

Über die Bedeutung dieses Brauches drückt sich R.M. Soeryowidagdo in seiner offiziellen Broschüre nur sehr geheimnisvoll aus:

"Die Bedeutung des Wortes *sinandi* ist ein Gleichnis. Daher müssen wir, wenn wir einen guten Rat von Raden Mas Imam Soedjono (...) wollen, die Bedeutung des gegenständlichen Gleichnisses, die von ihm in Form von *saren sinandi* gegeben wurden, lösen können." (Soeryowidagdo 1989:16).

Der Brauch soll sich nach Angaben von R.M. Soeryowidagdo auf folgende Geschichte gründen:

Schon kurz nach dem Tode Mbah Djoegos hätten viele Menschen begonnen, zu seinem Grab zu pilgern. Damals verwaltete Imam Soedjono noch die Stätte und setzte von dort aus die Islamisierung (*dakwah*) fort. Den Pilgern habe er dann oft kleine Andenken in Form eines derartigen Paketes mitgegeben.

Die *saren sinandi* können, so erklärten mir Pilger, wenn sie im Reisspeicher gelagert werden, eine reiche Ernte herbeiführen. In der Kasse eines Geschäftes aufbewahrt, brächten sie reichlichen Gewinn. Die Mehrheit derjenigen, die *saren sinandi* mitnahmen,

---

<sup>529</sup> Sie wurde dennoch durch Bentoel und Kamita-Tours gesponsort, einen Reiseveranstalter, der sich weitgehend auf Pilgerreisen zum Gunung Kawi spezialisiert hat. Beide Unternehmen befinden sich in chinesischer Hand.

<sup>530</sup> Nach Beendigung des Buffets bekam jeder Teilnehmer noch ein Paket mit Süßigkeiten und eine Zigarettenpackung der Marke "Bentoel" ausgehändigt.

waren Chinesen. Sonst waren die Chinesen während der *khol*-Feierlichkeiten deutlich in der Minderheit. Ihr Anteil betrug weniger als 15%.<sup>531</sup>

#### 5.1.9.4 *wayang kulit*

Wer am Gunung Kawi ein Schattenspiel aufführen lassen will, hat die Wahl zwischen vier verschiedenen Aufführungsorten. Zwei liegen gegenüber der Moschee Imam Soedjono (siehe Abb. 30), eine dritte neben dem Padepokan Imam Soedjono und eine vierte neben dem Haus von Tan Kie Yam.

Wer ein Schattenspiel gegenüber der Moschee oder am Padepokan Imam Soedjono geben lassen will, muss dies rund eine Woche vorher bei der Verwaltungsstiftung bestellen. Wer hingegen ein Schattenspiel am Haus von Tan Kie Yam abhalten lassen will, muss dafür direkt mit dessen Nachkommen in Verbindung treten. Dort lassen ausschließlich Chinesen Vorstellungen geben. Aber auch an den anderen Stätten werden Aufführungen zumindest mehrheitlich von Chinesen gesponsort. 1997 kostete eine Aufführung 180.000 Rp.<sup>532</sup>

Schattenspiele werden am Gunung Kawi fast ausschließlich als Ausdruck des Dankes bzw. im Rahmen der Erfüllung eines Gelübdes gegeben. Sie sind immer verbunden mit der Abhaltung von *syukuran*. Für die Pilger haben die Schattenspiele dabei grundsätzlich nicht die Rolle einer Bedingung für die Gewährung von Segen. Sie stellen vielmehr eine zusätzliche Möglichkeit dar, den Heiligen Liebe und Dankbarkeit zu zeigen.<sup>533</sup>

Da die Aufführungen weit im Voraus bestellt werden müssen, sind die ausrichtenden Pilger nur selten bei den von ihnen gesponsorten Aufführungen anwesend.

*Wayang* können am Gunung Kawi generell an jedem Tag und zu jeder Tages- und Nachtzeit aufgeführt werden.<sup>534</sup> Besonders viele Aufführungen werden in der Nacht auf Freitag-*Legi* gewünscht. Dann finden meist an allen Orten gleichzeitig Aufführungen statt. Der größte Teil der Aufführungen wird jedoch tagsüber gegeben.

Bei allen Aufführungsorten ist die Leinwand direkt an der Mauer aufgespannt. Eine Betrachtung von der Schattenseite ist daher nicht möglich. An allen Aufführungsstätten

---

<sup>531</sup> Die *khol*-Feierlichkeiten fielen 1997 fast genau mit dem Wahltermin zusammen. Zu dieser Zeit fürchteten sich viele Chinesen, aufgrund von antichinesischen Ausschreitungen im ganzen Land, längere Fahrten zu unternehmen. Daher fanden sich in dieser Zeit erheblich weniger chinesische Pilger ein.

<sup>532</sup> Zum Vergleich: Gewöhnlich sind Schattenspielaufführungen nicht unter zwei bis drei Millionen Rupiah zu haben. 1998 kosteten die Aufführungen 300.000 bzw. 400.000 Rp.

<sup>533</sup> Padmawati sieht das *wayang* am Gunung Kawi als Defensivritual. Es werde aufgeführt, um auch weiterhin in einem Zustand des *slamet* bleiben zu können (Padmawati 1996:129).

<sup>534</sup> Eine Ausnahme ist lediglich der Fastenmonat (*Pasa*), in dem keine Aufführung stattfinden dürfen.

fehlt daher auch eine schattenerzeugende Lampe (*blencong*) hinter dem Kopf des *dalang*. Sie wird als unnötig betrachtet.

Ich möchte nun *wayang*- Aufführungen beschreiben, wie sie gegenüber der Moschee Imam Soedjono stattfinden:

Das Gamelanorchester besteht dort aus fünf Spielern, die, wie der *dalang*, meist in Straßenkleidung spielen.<sup>535</sup>

Manchmal kommt es dabei auch zu Unterbrechungen der Vorstellung; etwa wenn sich ein Orchestermitglied Zigaretten kauft und nicht rechtzeitig zu seinem Einsatz zurückkommt. Dauert diese Unterbrechung zu lange, wird auf das Orchestermitglied verzichtet und weiter gespielt.

Bei derartigen Aufführungen ist es manchmal erstaunlich zu sehen, wie die Musiker, obwohl sie zu schlafen scheinen oder sich angeregt unterhalten, mit bemerkenswerter Geschwindigkeit wieder an ihre Instrumente gehen, sobald der *dalang* dazu das Zeichen gibt. Häufig wissen die Orchestermitglieder zu Beginn noch nicht, welches Stück (*lakon*) gegeben werden soll.



**Abb. 30:** *Wayang kulit*-Aufführung gegenüber der Moschee Imam Soedjono. Foto: K. F.

<sup>535</sup> *Dalang*, die ihre Aufführungen in Straßenkleidung durchführten, sah ich einzig am Gunung Kawi. Nur ab und zu trägt der *dalang* während der Aufführung einen Kris oder einen *blangkon*. So kann es zu der skurril anmutenden Erscheinung von einem *dalang* kommen, der in langen Hosen und einem T-Shirt mit der Aufschrift "I love Rolling Stones" dasitzt, während in seinem Gürtel ein Krisdolch steckt./ Aufgrund der kleinen Besetzung werden am Gunung Kawi häufig mehrere Instrumente von einem Spieler übernommen.

Aufgrund der lustlosen Spielweise der Musiker und des *dalang* gibt es selten mehr als ein halbes Dutzend Zuschauer.<sup>536</sup> Insgesamt dauert sie normalerweise ungefähr vier Stunden und ist somit deutlich kürzer als gewöhnliche Aufführungen. Oft wird bereits eine Stunde später am gleichen Ort eine weitere Aufführung gegeben.

Einige am Gunung Kawi aufgeführte Stücke gehören zu jenen, die eigentlich eine spezielle rituelle Vorbereitung erfordern. So muss etwa vor besonders kraftvollen Stücken wie z.B. "*wahyu mahkota*" ("Göttliches Mandat der Krone") nach der *Dalang*tradition ein größeres Weihrauch- und Speiseopfer (*sajen*) dargebracht werden. Kleinere Opfer sind sogar nach der *Dalang*tradition zu jeder Vorstellung vorgeschrieben. Auf Opfer wird jedoch am Gunung Kawi verzichtet, es sei denn, es soll damit ein spezieller Anlass begangen werden (s.u.). Meist überlassen es die Pilger der Wahl des *dalang*, welches Stück er aufführen will. Nur in Ausnahmefällen ist dem *dalang* der Name des bestellenden Pilgers, der Pilger selbst oder dessen Motivation für die Abhaltung eines Schattenspieles bekannt. Pak Sarno, einer der sechs *dalang* vom Gunung Kawi, erklärte mir, dass er in solchen Fällen Stücke mit tragischem Ausgang vermeide. Dies liege weder daran, dass diese Stücke als unheilbringend oder ehfurchtgebietend gälten, noch daran, dass sie schwierig zu spielen seien. Er sei allerdings der Ansicht, dass Pilger zum Gunung Kawi kämen, um Ruhe und Herzensfrieden zu finden. Handele das Stück nun von der Traurigkeit des Herzens und von Krieg, so sei das zu weit von der Suche nach Herzensfrieden entfernt.

Als angebracht (*cocog*) empfindet Pak Sarno vor allem solche Stücke, bei denen es um Helden geht, die sich um den Erwerb von *wahyu* (göttliches Mandat) bemühten. Dies entspreche am ehesten der Situation der Pilger. Bestimmten die Pilger ein spezielles Stück, so kämen meist Stücke zur Aufführung, bei denen es zu einem Kampf zwischen einem Ritter (*ksatria*) und einem Riesen (*raksasa*) kommt, bei dem der *ksatria* siegt. Pak Sarno erklärte mir, dass dies daran liege, dass sich viele der Pilger wohl am ehesten mit *ksatria* identifizieren könnten.

Durch seine Tätigkeit als *dalang* vermag sich Pak Sarno, im Hauptberuf Bauer, ein gutes Zubrot zu verdienen. Von den 180.000 Rp, die die Verwaltung für eine Aufführung kassiert, bekommt die Gruppe insgesamt 50.000 Rp. Davon entfallen auf ihn 15.000 Rp. Den Rest teilen sich die Orchestermitglieder. Als *dalang* kommt er nur in der jeweils zweiten Woche des Monats zum Einsatz. Oft hat er dann bis zu vierzehn Aufführungen in einer Woche. Wie er mir erzählte, hält er die Einhaltung bestimmter Kleidervorschriften bei der Aufführung für unnötig. Es schaue ja ohnehin niemand zu. Daher habe er auch keine Angst, Fehler zu machen. Vielmehr sei die Aufführung eher als eine Art Training für seine

---

<sup>536</sup> Die Zahl kann jedoch rapide ansteigen, wenn es regnet. Dann jedoch scheint der Schutz vor Regen ein wichtigeres Motiv für den Aufenthalt zu sein als die Attraktivität der Aufführung.

Stimme und sein *sabetan* zu betrachten.<sup>537</sup> Manchmal werde er auch gebeten, außerhalb von Gunung Kawi Aufführungen zu geben. Dabei könne er dann den Erfolg seines Trainings zeigen. Doch auch in seinen nur vier Stunden dauernden Aufführungen werde nichts von der Handlung weggelassen. Auf längere Ausführungen verzichte er dann jedoch.

Früher, so erzählte Pak Sarno, habe er Aufführungen am Gunung Kawi als frustrierend und merkwürdig empfunden. Mittlerweile habe er sich allerdings daran gewöhnt, auch daran, dass selbst die Orchestermglieder der Aufführung nicht richtig folgten und oft Karten oder Domino mit kleinen Wetteinsätzen spielten würden.

Wie schon beim *slametan* zeigt sich also beim Schattenspiel am Gunung Kawi eine Vielzahl von Aspekten, die darauf hinweisen, dass es bei weitem nicht die sakrale Bedeutung einnimmt, die ihm im gewöhnlichen Kontext zukommt. Nur selten kommt es dabei zu Ausnahmen, wenn z.B. ein Pilger aufgrund eines Gelübdes einen speziellen *dalang* von außerhalb wünscht<sup>538</sup> oder wenn *wayang kulit* im Rahmen von Feierlichkeiten der Dorfgemeinschaft stattfinden.

Die *dalang* reisen dann mit einem eigenen, vollständigeren Orchester und einer eigenen Bühne an. Solche Aufführungen dauern die ganze Nacht, sind von Opfern begleitet und vermögen ein weitaus größeres Publikum anzulocken.

*Dalang* von außerhalb werden auch zu allen *wayang kulit* herangezogen, die anlässlich von Feierlichkeiten der Dorfgemeinschaft stattfinden (vgl. Kap. 5.1.9.2).<sup>539</sup>

Von Seiten der Verwaltung gibt es für die Pilger zudem das Angebot der Abhaltung eines *ruwatan*. Nach meiner Kenntnis ist Gunung Kawi die einzige Pilgerstätte, an der ein solches Angebot gemacht wird.

Für eine *ruwatan*-Zeremonie bedarf es neben einem Schattenspiel noch eines außerordentlich großen *slametan*. Ein weiteres zentrales Element von *ruwatan* sind rituelle Reinigungen (*siraman*) der Teilnehmer mit Wasser, das mit *kembang telon* versetzt ist.

---

<sup>537</sup> Mit *sabetan* wird die künstlerische Qualität eines *dalang* bezeichnet, die Puppen ihres Charakters und der Situation entsprechend zu bewegen./ Für Pak Sarno macht es einen Unterschied, ob die Aufführung oben gegenüber der Moschee oder unten am Padepokan Imam Soedjono stattfindet, denn dort werde die Stimme des *dalang* durch Lautsprecher übertragen. Daher müsse man sich mehr Mühe geben und "seriöser" spielen. Ein weiterer Unterschied sei, dass die Aufführungen am Padepokan Imam Soedjono unterbrochen werden müssten, wenn im Innenraum gerade ein *slametan* abgehalten wird.

<sup>538</sup> Der Preis für eine Aufführung bleibt dann gleich, jedoch muss der Pilger den *dalang* selbst bezahlen. Für solche Aufführungen müssen zudem spezielle Genehmigungen bei der Dorf- und Subdistriktsregierung eingeholt werden.

<sup>539</sup> In den letzten Jahren wurde bei dörflichen Feierlichkeiten immer *dalang* Djatikusumo mit dieser Aufgabe beauftragt, der ohne Bezahlung spielte. Offensichtlich erhofft auch er sich Segen (*berkah*) durch eine

Es zieht sich über einen Tag und eine Nacht hin und kostet daher normalerweise zwischen 5 und 20 Millionen Rupiah. Am Gunung Kawi ist es hingegen schon für 2 Millionen Rupiah zu haben (1997).<sup>540</sup>

Dieser Discountpreis hat seine Gründe. So bedarf es zum Beispiel anderenorts für die Abhaltung dieses außerordentlich kraftvollen (und damit auch potentiell gefährlichen) Rituals eines komplizierten und kostspieligen staatlichen Genehmigungsverfahrens. Diese Genehmigung ist der Verwaltungsstiftung von der Distriktsregierung allerdings schon pauschal erteilt worden.<sup>541</sup>

Ferner kommt es auch im Rahmen des *ruwatan* am Gunung Kawi zu deutlichen Desakralisierungen. Das Gamelanorchester ist kleiner als gewöhnlich, und das *slametan* wird auf die notwendigsten Zutaten beschränkt. Bei dem einzigen *ruwatan*, das ich beobachten konnte, schien der *dalang* zudem nur geringe künstlerische Qualitäten zu besitzen.

In einem Gespräch mit R.M. Soeryowidagdo (Januar 1997) stellte dieser fest, dass die Zahl der abgehaltenen *ruwatan* zur Zeit sehr stark ansteige. Den Grund dafür sah er darin, dass die Menschen früher wohl zu viel Angst vor einem solch kraftvollen Ritual gehabt hätten. Auch anhand dieser Äußerung wird deutlich, dass es heute zu einer Desakralisierung kommt.

Insgesamt wurden 1996 am Gunung Kawi 21 *ruwatan* abgehalten. Im allgemeinen, so R.M. Soeryowidagdo, seien es vor allem Chinesen, die *ruwatan* veranstalten ließen. Dies, so sagte er, sei ironisch, da Chinesen offensichtlich einen tieferen Glauben und ein besseres Verständnis javanischer Traditionen hätten als die javanischen Pilger.

### 5.1.10 Gunung Kawi im Spiegel von Presse und Öffentlichkeit

Einführend habe ich bereits dargestellt, in welchem Maße der Ort Wonosari ökonomisch von der Pilgerstätte abhängig ist. In diesem Kapitel werde ich nun zeigen, welche Kritik damit verbundene Erscheinungen in der Presse hervorrufen. Nur selten wird direkt kritisiert. Die stärkste Kritik gilt der teilweise mit unlauteren Mitteln erwirkten persönlichen Bereicherung von Amtsträgern und Führern.<sup>542</sup>

In der Wochenzeitung *Minggu Pagi* findet sich z.B. folgendes Zitat:

---

Aufführung am Gunung Kawi. *Dalang* Djatikusumo ist Mitglied des nationalen Parlamentes (*Dewan Perwakilan Rakyat*).

<sup>540</sup> 1998 lag der Preis bereits bei 2,5 Millionen Rupiah.

<sup>541</sup> Als Grund für diesen Verzicht auf ein Genehmigungsverfahren nannte man mir, dass man damit alte Traditionen neu beleben wolle.

<sup>542</sup> So warnt die Zeitschrift *Kartini* zum Beispiel vor Führern, die Pilger dazu bringen wollten, neben Blumen auch Kaffee und Tee zu kaufen, was, nach islamischer Tradition, als Opfer nicht notwendig sei.

"Dies ist das Tourismusgebiet (...), das am stärksten die Taschen der Besucher aussaugt. Warum auch nicht? Alles hat seinen Preis. Alles ist für Geld zu haben. 'Wenn man nicht viel Geld hat, kann man nicht zum Gunung Kawi kommen,' sagte S. Wiyono von den Zivilverteidigungskräften (*hansip*) am Sicherheitsposten. Er entnahm diesen Satz der Erfahrung einer Anzahl Besucher. Es gibt welche, die stöhnen, dass an jedem Sicherheitsposten eine Gebühr eingezogen werde. Allerdings ohne Beleg. 'Pro Kopf zweitausend Rupiah,' äußerte ein Gast aus Surabaya." (Minggu Pagi vom 1.7.1993).

Das Gleiche, so die Zeitung weiter, gelte auch für die Parkplatzgebühr, für die es keine rechtliche Grundlage gebe.

In den meisten Artikeln wird allerdings weniger direkt Kritik geübt, sondern lediglich eindringlich dargestellt, in welcher guten wirtschaftlichen Situation sich die Bewohner des Dorfes Wonosari befinden. Kaum ein Artikel unterlässt es, auch die außergewöhnlich hohen Preise zu erwähnen, die für Blumen (*kembang telon*), Speisen oder Übernachtungen in den örtlichen Hotels gezahlt werden müssen.

Damit werden aber teilweise bissige ironische Kommentare verbunden. So wird Gunung Kawi zum Beispiel als "Handelsmarke" bezeichnet (Intisari vom März 1991:20). In einem anderen Artikel findet sich der Hinweis, dass ja offensichtlich am Gunung Kawi auch Träume sehr leicht verkauft würden.

Noch deutlicher als der Materialismus der Einheimischen wird durch die Presse der spirituelle Charakter der Stätte kritisiert. Gunung Kawi ist, darin ist man nahezu sich einig, ein Ort für *pasugihan* (Reichtumserwerb mit magischen Mitteln).<sup>543</sup> Die Frauenzeitschrift Kartini beginnt daher einen Artikel gleich im ersten Absatz damit, dass das, was dort dargestellt werde, *syirk* (Polytheismus) sei, und bekennt sich dabei auch dazu, dass der Bericht subjektiv ist. Das Verurteilenswerte wird daraufhin klargestellt:

"(...) [das] Beten zu Totenseelen von geheiligten Menschen wird missbraucht für private Belange, indem die Totenseele dazu benutzt wird, mit ihr als Vermittler Vorhaben erfüllen zu können." (Kartini 277, 1990:hal. ekstra F).<sup>544</sup>

Es ist auffällig, dass in der Presse, vielleicht mit Ausnahme der Pilgerschaft zum Gunung Kemukus (vgl. Kap.5.3), keine andere Pilgerschaftsform mit so deutlichen Worten kritisiert wird wie die Pilgerschaft zum Gunung Kawi.

Die Ziele der Pilger werden meist als mit dem Islam unvereinbar gesehen. In der Zeitschrift Intisari wird zum Beispiel bezweifelt, dass die Suche nach Lotteriezahlen im Sinne des

---

<sup>543</sup> Lediglich ein Artikel macht hier eine Ausnahme. Der Autor gibt darin allerdings zu, dass die verbreitete Annahme, Gunung Kawi sei ein Ort für *pasugihan*, nur schwer fortzuwischen sei (Bestari 27.9.1998).

Heiligen sein könne (Intisari März 1991:27). Glücksspiele und der freie Verkauf starker alkoholischer Getränke werden ebenfalls deutlich kritisiert.

Für die Autoren ungewohnte Bräuche werden spöttisch kommentiert.<sup>545</sup>

In fast allen Artikeln wird zudem klargestellt, dass die geschilderte Pilgerschaftsform *syirk* (Polytheismus) sei, da eine Anbetung von Menschen stattfindet. Dies sei *haram*, eine islamische Todsünde.

In seiner Rede zu der *khol*-Feier von 1994 wies, diese Vorwürfe zugrunde legend, ein Vertreter der Regierung darauf hin, dass es in der Gesellschaft durchaus Gruppen gebe, die die Pilgerstätte Gunung Kawi am liebsten zerstören lassen würden. Solche Bedrohungen wahrnehmend, sieht sich die Verwaltung gezwungen, defensiv zu reagieren. Ihr sind alle Arten von Vorwürfen und der Spott der Presse bestens bekannt. Daher versucht sie auf vielfältige Weise, den entstehenden "falschen" Eindrücken durch die Unterhaltung eines Informationszentrums und die Herausgabe einer offiziellen Broschüre entgegenzuwirken. In ihr finden sich viele indirekte Reaktionen auf Kritik von außen. Mit der Herausgabe der Broschüre, so wird z.B. dort erklärt, sollten Richtungsverirrungen vermieden werden, die möglicherweise dadurch zustande kämen, dass die Besucher nur ein unzureichendes Verständnis über die üblicherweise befolgten Pilgerschaftsregeln hätten. Sie sei jedoch nicht herausgegeben worden, um die heilige Stätte zu kultifizieren (*mengkultuskan*) (Soeryowidagdo 1989:1f).

Anders als im persönlichen Gespräch gab R.M. Soeryowidagdo in der Broschüre, als Autor und Leiter der Verwaltungsstiftung, nicht direkt zu, dass er an die Erreichung von Zielen mit Hilfe der Pilgerschaft glaubt, und nimmt eine neutrale Stellung ein: "Für diejenigen, die daran glauben, kann ein Pilgerschaftsbesuch zum erwähnten *makam* den Segen Gottes erweitern." (Soeryowidagdo 1989:3).

In einem Interview mit Vertretern des Kultusministeriums erklärt R.M. Soeryowidagdo den eintretenden Erfolg der Pilgerschaft in aufklärerischer Manier damit, dass sich am Gunung Kawi Leute mit unterschiedlicher Herkunft, aber gleichen Zielen treffen würden. Dort würden sie dann offen über ihre Probleme sprechen, was dazu führen könne, dass neue Geschäftspartnerschaften entstünden. Es sei also nicht Gunung Kawi, der reich mache (Murniatmo; Sumantarsih; Tashadi 1994/1995:55).

Die Motivation der Pilger, so R.M. Soeryowidagdo in der Broschüre, sei im allgemeinen religiös und fromm. Dennoch erklärt die Broschüre auch unter den Pilgern verbreitete

---

<sup>544</sup> Auch hier finden sich keine Zweifel, dass dies grundsätzlich möglich ist.

<sup>545</sup> So schreibt etwa ein Journalist der Zeitschrift Kartini zum Brauch das *makam* zu umrunden, dass er nicht wisse wozu dies gut sein solle, da ein abendliches Gebet (*sholat*) viel besser sei. Er habe aber dennoch mitgemacht, allerdings vor allem, um sich ein wenig aufzuwärmen (Kartini 277,1990:Halaman ekstra G).



offiziell abgelehnte Glaubensvorstellungen. So wird z.B. erklärt, wozu die Blätter des *dewa daru* Baumes (vgl. Kap. 5.1.5.1.) verwendet werden können. Die Leser werden dabei aufgefordert, über die Richtigkeit dieser Ansichten doch besser Gott entscheiden zu lassen (Soeryowidagdo 1989:21).

Soeryowidagdo fordert die Pilger in der Broschüre auch auf, sich vor Einflüssen zu schützen, die sie ins Unglück stürzen könnten. Diese Einflüsse seien Individualismuskult (*kultus individu*), *syirk* und der Glaube an übernatürliche Kräfte von Menschen. Diese hätten keine rationale Grundlage. So etwas stehe im Widerspruch zu den Lehren der Religion und weiche auch von den Lehren der Staatsphilosophie und des Grundgesetzes (*undang-undang dasar*) ab (Soeryowidagdo 1989:24).

Als Reaktion auf die vielfältige öffentliche Kritik ist sicherlich auch das Aufstellen von Schildern zu verstehen, auf denen sich Slogans finden wie:

"Es ist nur richtig Gott anzubeten" und

"Bitten Sie Allah, den einzigen großen Gott. Ihr Schicksal ist in seiner Hand."

Diese Schilder, so ein Artikel der Zeitschrift *Intisari*, sehe man, wenn man sich mit dem Auto dem Komplex nähere. Doch wie es eben mit Verkehrsschildern sei, könne man sie leicht übersehen, vor allem wenn man zu allererst an sich selbst denke (*Intisari* März 1991:34).

Doch, so die Zeitschrift *Gatra*, so sehr sich die Verwaltung auch bemühe, diesem Treiben Einhalt zu gebieten, gäben die Pilger der Stätte doch selbstständig bestimmte charakteristische Merkmale.

Vor allem der Glaube der "Nicht*pribumi*"<sup>546</sup> (*nonpri*) gehe über dieses gesetzte Maß hinaus. Diese Leute würden *Gunung Kawi* vor allem mit Glückserwerb (*hoki*) und der Erlangung von (finanziellem) Gewinn verbinden (*Gatra* vom 23.12.1995:54).<sup>547</sup>

Im nächsten Kapitel soll nun die Frage untersucht werden, inwieweit auch am *Gunung Kawi* antichinesische Ressentiments vorhanden sind oder ob es tatsächlich, zumindest tendenziell, wie durch Turner postuliert, im Rahmen der Pilgerschaft eher zu einem Zustand eines Gefühles von *communitas* kommt.

---

<sup>546</sup> Der Begriff *pribumi* bezieht sich auf Indonesier, deren ethnische Gruppe nicht in den letzten Jahrhunderten in das Gebiet des heutigen Indonesien einwanderte. Mit dem Begriff Nicht*pribumi* (*nonpri*) werden allerdings vor allem Indonesier chinesischer Abstammung von einheimischen Indonesiern abgegrenzt.

<sup>547</sup> Wie um diese Aussage zu untermauern, erwähnt die Zeitschrift anschließend, dass Chinesen die Heiligen auch anders nannten (*Gatra* vom 23.12.1995:54).

### 5.1.11 Interethnische Beziehungen am Gunung Kawi

Schaut man sich in Wonosari flüchtig um, so kann man leicht den Eindruck bekommen, dass dort öffentliche Äußerungen chinesischer Kultur weitaus eher geduldet werden als an anderen Plätzen. Chinesische Schriftzeichen werden zum Beispiel häufiger benutzt als an anderen Orten. Ferner pilgern nichtislamische Chinesen zusammen mit islamischen Javanern an die gleichen Schreine.

So wurde denn auch meine Frage, ob es denn nicht ein wenig merkwürdig sei, wenn Javaner Riten an einem chinesischen Tempel vollzögen, vielfach mit Unverständnis aufgenommen. Am Gunung Kawi, so erklärte man mir meist, gebe es völlige religiöse Toleranz. Jeder könne hier Gott auf seine Weise ehren. Denn es sei doch egal, wie man zu ihm spreche, es bleibe doch nur der eine Gott.<sup>548</sup> Gott würde den Menschen an diesem Ort lediglich eine Art Leitfaden zur weiteren Gestaltung des eigenen Lebens geben. Außerdem, so erklärten mir javanische Pilger weiter, habe Mbah Djoego ja auch über seine chinesischen Mitstreiter durchaus Verbindungen zur chinesischen Form der Gottesverehrung gehabt.<sup>549</sup> Von diesen Mitstreitern habe er viel gelernt; insofern sei er als ein Sinnbild der Vereinigung chinesischer Traditionen mit javanisch-islamischer Religiosität und Weisheit zu betrachten. Daher seien es letztlich nicht verschiedene ethnische Gruppen, die Gunung Kawi besuchten, sondern nur eine einzige Ethnie (*suku*): die der Menschen.

Auch aus der Lektüre der offiziellen Broschüre der Verwaltung kann man den Eindruck gewinnen, dass die interethnischen Beziehungen zwischen Chinesen und Javanern sich am Gunung Kawi deutlich konfliktfreier gestalten als in Alltagssituationen und darüber hinaus sogar antistrukturale Dynamiken in Gang zu setzen vermögen. Zitat:

"Ein weiterer sozialer Aspekt, der in dieser Region [Gunung Kawi] interessant ist, ist die Frage der Vermischung [ethnischer Gruppen] (*pembaوران*). Die Heterogenität der Besucher des *pesarean* geht einher mit einer Stärkung des zwischenethnischen Flechtwerks, so dass die Frage der Vermischung gleichsam zu einem Teil der Aktivität und Dynamik der Gesellschaft wird (...)." (Soeryowidagdo 1989:6).

Die soziale Realität am Gunung Kawi stellt sich jedoch anders dar. So entspricht es etwa nicht gerade einer Atmosphäre des Vertrauens und von *communitas*, dass aufgrund einer Bitte der Armee und des Justizministeriums am Gunung Kawi durch die Sicherheitsposten

---

<sup>548</sup> Hier spiegelt sich deutlich das Religionsideal der *pancasila*-Staatsphilosophie, nach der nicht eine bestimmte Religion als Grundlage von Staat und Gesellschaft dienen soll, sondern einzig der Monotheismus.

getrennte Gästebücher für Chinesen und *pribumi* geführt werden. Chinesen müssen sich in das Gästebuch unter "Indonesier chinesischer Abstammung" (*WNI keturunan*) eintragen. Zwischen Angehörigen nichtchinesischer Ethnien Indonesiens wird jedoch nicht unterschieden. Mentalitäts- und Einkommensunterschiede zwischen Javanern und Chinesen sorgen ferner immer wieder für Zündstoff.<sup>550</sup>

Während sich etwa die javanischen Pilger, so Padmawati, schlicht kleideten, ohne Wohlstand hervorzukehren, sähen die chinesischen Pilger dazu keine Notwendigkeit. Sie würden in den großen Hotels übernachten, in den (teuren) Restaurants essen und in schillernder Kleidung daherkommen (Padmawati 1996:140). Letzteres ist nach meiner Beobachtung ein permanenter Stein des Anstoßes, vor allem wenn Chinesen in kurzen Hosen Blumen am Grab darbringen. Javaner sind von einem solchen Anblick oft peinlich berührt, scheuen aber den offenen Konflikt mit derartig gekleideten chinesischen Pilgern. Es sind aber gerade diese Unterschiede, die nach Padmawati von Seiten der javanischen Pilger die Frage aufkommen lassen, "(...) ob es angemessen ist, dass Chinesen zur Blumendarbringung (*nyekar*) hierher kommen." (Padmawati 1996:140).

So ist es denn auch für viele Javaner rätselhaft, warum zu dem Grab von javano-islamischen Heiligen so viele Chinesen kommen. Auch dies spricht nicht gerade für einen starken Kontakt zwischen den beiden ethnischen Gruppen.

Gemischte javanisch-chinesische Pilgergruppen sind am Gunung Kawi die große Ausnahme. Auch im Gespräch verbleiben die Pilger im Rahmen der Pilgerschaft deutlich im Rahmen der eigenen ethnischen Gruppe. Aus diesen Gründen gibt es kaum enge soziale Interaktion oder sozialen Umgang mit den Angehörigen der jeweils anderen Gruppe (vgl. Padmawati 1996:141). Viele der erwähnten sozialen Unterschiede, die im Rahmen der Pilgerschaft zum Gunung Kawi erkennbar sind, sind auch Manifestationen klarer Einkommensunterschiede zwischen Javanern und Chinesen. So ist etwa die Anreise mit dem eigenen Fahrzeug bei Chinesen eher die Regel, während sie bei Javanern eine seltene Ausnahme darstellt. Daher ist ein großer sozialer Abstand zwischen den javanischen und chinesischen Pilgern festzustellen (Jonge 1985:94).

Doch nicht nur aus diesen Gründen spricht Padmawati davon, dass es bei der Pilgerschaft zu Gunung Kawi deutliche Reibungen zwischen Javanern und Nichtjavanern gebe (Padmawati 1996:141).<sup>551</sup> Die wesentlichen Unterschiede sieht sie in den unterschiedlichen Glaubensvorstellungen und Zielen der Pilger, die zwischen chinesischen und javanischen Pilgern eine Atmosphäre des Misstrauens schufen.

---

<sup>549</sup> Wer diese Mitstreiter gewesen sein sollen, wurde jedoch nicht näher ausgeführt.

<sup>550</sup> Zu Vorurteilen von Javanern gegenüber Chinesen vgl. Coppel 1983:5-27

<sup>551</sup> Obgleich auch mich viele Javaner als Pilger sahen, konnte ich derartige Probleme, bezüglich meiner Identität als "Nichtjavaner", nicht feststellen.

"Das Bewusstsein der 'Javanischen' und 'Islamischen' Identität lässt einige Pilger mit Misstrauen sehen oder zumindest fragen, warum Chinesen auf die gleiche Art wie sie Mbah Djoego und Mbah Djono ehren." (Padmawati 1996:136).<sup>552</sup>

Islamische Javaner betonten mir gegenüber immer wieder, dass sie zum Gunung Kawi kämen, um dort einen Muslim zu ehren. Die Chinesen hingegen kämen, um Unterstützung für ihre selbstsüchtigen Pläne zu bekommen. Dafür hätten sie kein Verständnis. Dennoch würden die Chinesen die gleichen Rituale (*slametan*, *nyekar*, *wayang*) durchführen.

Doch genau hier zeigten sich die Unterschiede. Javanische Pilger betonen zum Beispiel, dass für sie am *slametan* vor allem das Gebet, verbunden mit selbstlosem Geben und der Verehrung der Heiligen, wichtig sei. Für chinesische Pilger sei es aber lediglich ein Mittel, um Wünsche zu erfüllen. Die Heiligen würden gewissermaßen dafür bezahlt werden. Dies sei schlicht respektlos.

"Darüberhinaus sehen es javanische Pilger so, dass die chinesischen Pilger *slametan* nur machen, damit ihre Wünsche erhört werden, und nicht, um Mbah Djoego und Mbah Djono zu ehren, so dass '*pamrih*' (egoistisches Wollen) bei den Chinesen einer aufrichtigen Absicht zur Blumendarbringung (*nyekar*) und '*sowan*' (den Heiligen eine Aufwartung machen) von Seiten der Javaner gegenübersteht." (Padmawati 1996:138)

Dies, so Padmawati, sei offensichtlich ein Zeichen dafür, dass die Chinesen das *makam* als ein *makam wejangan* und nicht, wie die Javaner, als ein *makam pujan* sähen (Padmawati 1996:138).

Trotz aller Unterschiede in der Auffassung über die Art und Weise der Verehrung der Heiligen fühlen sich Chinesen, wie sie mir gegenüber äußerten, verpflichtet, die islamische Art der Verehrung zu respektieren. Aber zusätzlich zu der islamischen Art würden sie eben noch auf ihre Art zu den Heiligen beten.

Dies wird jedoch von vielen javanisch-islamischen Pilgern abgelehnt. Diese bestehen darauf, dass die islamische Art der Verehrung die einzige sein müsse. Interessanterweise habe ich diese Aussage nur am Gunung Kawi und an keinen anderen Pilgerstätten zu hören bekommen. Nirgendwo sonst schien es z.B. in der *kejawan*-Region ein Problem zu sein, wenn christliche Pilger an einem Schrein eines Muslim auf ihre Weise beteten. Somit scheint hier weniger die Religion an sich für diese Ablehnung ausschlaggebend zu sein, als die ethnische Zugehörigkeit der Angehörigen dieser Religion.

---

<sup>552</sup> Padmawati führt weiter aus:

"Eine derartige Haltung ist vor allem sichtbar bei javanischen Pilgern, die zum erstenmal zur Blumendarbringung (*nyekar*) kommen und überrascht sind, so viele Chinesen zu sehen, die an *slametan* teilnehmen." (Padmawati 1996:136).

Eine indonesische Studie über Gunung Kawi kritisiert dementsprechend, dass obwohl zwei islamische Prediger verehrt würden, die islamischen Werte der Pilgerschaft aufgrund der chinesischen Pilger, die ihre Art zu beten und ihre Ritualobjekte mitbrächten, nicht deutlich würden (Murniatmo; Sumantarsih; Tashadi 1994/1995:91f).

Daher sind viele auch nicht damit einverstanden, dass in der direkten Nachbarschaft des *makam* ein chinesischer Tempel steht. Dies wird von vielen *santri* als Provokation empfunden. So kommt es hin und wieder sogar zu der Forderung, die Tempel dort zu entfernen.

Dennoch nehmen auch viele Javaner am *chiam-si* Tempel an chinesischen Ritualen teil. Dass sie jedoch an den Erfolg der Bemühungen an diesem Ort glauben, möchten sie allerdings nur selten zugeben. Die Unkenntnis vieler javanischer Pilger über den genauen Ablauf des Orakels und die Bedeutung, die dem Ritual im Rahmen der Pilgerschaft zum Gunung Kawi gegeben wird, macht jedoch klare Grenzen zwischen den beiden ethnischen Gruppen deutlich.

Somit werden am Gunung Kawi zwar die äußeren Formen der Verehrung von, mit der anderen Ethnie assoziierten, Ritualen im Wesentlichen übernommen, die Bedeutungsgebung und das Verständnis über den Ablauf der Rituale unterscheidet sich jedoch oft erheblich.<sup>553</sup>

Starke Konflikte entstehen auch dadurch, dass Chinesen Schweinefleisch essen und daher, nach der Ansicht einiger Javaner, gar nicht zu dem Grab eines Muslim kommen dürften. Ausgehend davon wird auch befürchtet, dass Chinesen *Slametan*speisen mitbringen, die Schweinefleisch enthalten. Daher wird durch einige *santri* auch gefordert, dass die Zeiten der Abhaltung für *slametan* geteilt werden und *slametan* für Chinesen und Javaner separat abgehalten werden.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass am Gunung Kawi, trotz gemeinsamer Pilgerschaft zweier ethnischer Gruppen, keine Verminderung ethnischer Konflikte zu erkennen ist. An einigen Punkten konnte sogar eine konfliktverstärkende Wirkung der Pilgerschaft beobachtet werden.

Nach meiner Einschätzung würden diese Konflikte sogar noch deutlich stärker hervortreten, wenn es nicht eine starke wirtschaftliche Abhängigkeit der Dorfbewohner vom Geld chinesischer Pilger gäbe. Aufgrund dieser wirtschaftlichen Abhängigkeit des Ortes von chinesischen Pilgern werden jedoch kritische Stimmen wohl eher unterdrückt.

---

<sup>553</sup> Wie ich schon in Kap. 5.1.5.3 dargelegt habe, verstehen viele Javaner nicht den Ablauf und die Hintergründe des *chiam-si* Orakels.

*Communitas* ist am Gunung Kawi jedenfalls nur als eine wünschenswerte Idealvorstellung des Miteinanders präsent.<sup>554</sup> In der sozialen Realität der Pilgerschaft bietet sich ein völlig anderes Bild.

## 5.2 Die *makam* von Sèh Maulana Maghribi und Sèh Bela Belu<sup>555</sup>

### 5.2.1 Einführung

Die *makam* der beiden Heiligen, die in dieser Fallstudie behandelt werden, befinden sich nahe des Dorfes Parangkusumo im Weiler Pemancingan (Kec. Kretek, Kab. Bantul), rund 25 Kilometer südlich von Yogyakarta. Die Legenden über die beiden Heiligen sind eng miteinander verbunden. Daher sollen die Stätten gemeinsam betrachtet werden, selbst wenn die Mehrzahl der Pilger sich jeweils nur einem Schrein zuwendet.

Bei meinem ersten Besuch (1986) war Parangkusumo nur umständlich zu erreichen. Zunächst musste man sich in einem Boot über den Opak-Fluß setzen lassen und dann zu Fuß oder in einem Pferdewagen die restlichen Kilometer zurücklegen. Eine durchgehende Straßenverbindung existierte damals nicht.<sup>556</sup> Heute verbindet eine gut ausgebaute Asphaltstraße mit Busverbindungen im Halbstundentakt das Dorf mit der Provinzhauptstadt Yogyakarta. Parangkusumo erfreut sich inzwischen einer zunehmenden Popularität bei indonesischen Ausflüglern, die besonders an Wochenenden und in den Schulferien den Ort regelrecht überschwemmen. Noch mehr Besucher zieht es allerdings in das benachbarte Parangtritis, wo sich eine Tourismusindustrie mit einer Vielzahl von kleinen Restaurants und Verkaufsständen entfalten konnte.

In keiner anderen Gegend Javas konnte ich eine derartig große Zahl von heiligen Stätten finden wie in der Umgebung Parangkusumo. Doch die Pilgerschaft gilt hier freilich dennoch

---

<sup>554</sup> Dies zeigt sich auch, wie ich in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt habe, an der Art der Durchführung von Ritualen wie dem *slametan*, welches seinen gewöhnlich die Gruppensolidarität fördernden Charakter am Gunung Kawi weitgehend verliert.

<sup>555</sup> In der Literatur findet man die Namen der beiden Heiligen unter höchst verschiedenen Schreibweisen. Ich habe hier diejenigen gewählt, die vor Ort gebräuchlich sind und auf Hinweisschildern zu den *makam* geschrieben stehen. Sèh Maulana Maghribi wird auf diesen Schildern und in den verschiedenen Quellen z.B. als Sèh Maolana Ibrahim Maghribi, Mbah Sayid Sekh Maulana Magribi, Sèh Maolana Malik Ibrahim oder Sèh Maulana Makribi bezeichnet. Sèh Bela Belu taucht hingegen als Syeh Bela Beloe oder Syek Bela Belo auf. Diese abweichenden Namen sehe ich zum größten Teil als Synonyme. Zu der Frage, ob es sich bei Sèh Maulana Maghribi um den *wali* Sèh Maulana Malik Ibrahim handelt, vgl. Kap 5.2.2.1 und 5.2.4.

<sup>556</sup> Die relative Abgeschlossenheit führte dazu, dass sich während der Unruhen von 1965/66 viele Kommunisten oder als solche Verdächtige in diese Region zurückzogen.

in der Regel nicht den beiden Heiligenschreinen, die Gegenstand dieses Fallbeispielen sind, sondern Ratu Kidul, der Meereskönigin des Südens.

Es ist hier nicht der Ort, um das Phänomen der Meereskönigin Ratu Kidul ausführlich zu untersuchen. Diesbezüglich möchte ich vor allem auf die umfassenden Arbeiten von Schlehe (1991, 1993, 1994, 1996, 1998) verweisen.<sup>557</sup>

Nur so viel sei gesagt: Es handelt sich bei Ratu Kidul um ein außerordentlich machtvolles Geistwesen, das im Meer vor Parangkusumo über einen eigenen Palast verfügen soll und von dort aus über das gesamte Meer südlich von Java herrscht. Ihr Herrschaftsbereich ist jedoch nicht auf das Meer beschränkt. Mit Hilfe ihrer Geisterarmee kann sie auch die Geschehnisse an Land beeinflussen. Ihre Person ist zudem eng mit der Ausübung von Macht verbunden. Nur durch ihre Hilfe und dadurch, dass Panembahan Senopati sie heiratete, gelang es ihm, gemäß den *babad*-Traditionen, das Reich von Mataram zu errichten. Bis heute gelten die Nachfolger des Reiches, die Fürsten von Yogyakarta und Surakarta, als mit der Meereskönigin verheiratet und beziehen ihre mystische Machtlegitimation in wesentlichem Maße über die Verbindung mit ihr. Jedes Jahr wird daher das Band zwischen den Fürsten und der Meereskönigin rituell erneuert.<sup>558</sup> Doch auch gewöhnliche Pilger können ihre Hilfe erlangen.

Daher wurde Parangkusumo zu einem der bekanntesten Pilgerorte Javas.<sup>559</sup> Das soll, so erklärte mir der Leiter der Distriktsfremdenverkehrsbehörde, auch so bleiben. Man versuche daher, die Ausflügler in Parangtritis zu konzentrieren und sie von der *daerah sakral* (heiliger Bereich) in Parangkusumo fernzuhalten (vgl. Schlehe 1998:166/vgl. Kap. 4.7).

Wenn auch heute zunehmend Ausflügler nach Parangkusumo kommen, sind Besucher mit primär touristischer Motivation an den Schreinen der beiden Heiligen noch eine Seltenheit. Dies dürfte wohl vor allem mit dem beschwerlichen Aufstieg zu ihren auf zwei benachbarten Hügeln errichteten Schreinen zusammenhängen.

Obwohl die Pilgerschaft zu den *makam* der beiden Heiligen oft auch mit dem Besuch von Schreinen für Ratu Kidul verbunden wird, hat die Pilgerschaft zu den *makam* keinen mystisch-spirituellen Zusammenhang mit der Pilgerschaft zu den Schreinen von Ratu Kidul. In den in Parangkusumo oral tradierten Legenden und den mir zur Verfügung stehenden schriftlichen Werken finden sich auch keine Hinweise auf eine derartige Verbindung. Lediglich die räumliche Nähe der Verehrungsstätten führt somit dazu, dass

---

<sup>557</sup> siehe auch Twikromo 1989/Rasyid 1992/Moertjipto 1990.

<sup>558</sup> Die rituelle Erneuerung der Verbindung zwischen der Meereskönigin und den Fürsten wird im Rahmen der *labuhan*-Zeremonie vollzogen (vgl. Schlehe 1998:190ff).

ein großer Teil der Pilger auch diese Stätten aufsucht. Ebenso wie bei den mit der Geisterkönigin in Verbindung gebrachten Stätten handelt es sich bei den Schreinen von Sèh Maulana Maghribi und Sèh Bela Belu nach der Überzeugung der Pilgermehrheit nicht um Gräber, sondern um *petilasan*. Dies unterscheidet sie von den anderen Fallstudien. Im Unterschied zu den anderen Fallbeispielen waren die Schreine, die ich hier schildern werde, auch niemals von überragender ökonomischer, historischer oder touristischer Bedeutung. Spirituelle Motive der Pilgerschaft spielen bei ihnen eine deutlich größere Rolle als bei den anderen beiden Fallbeispielen.

Aber auch in anderen Punkten scheinen diese Stätten, wie ich zeigen werde, dem theoretischen Konzept Turners am ehesten nahezukommen.

### 5.2.2 Legenden

In diesem Kapitel sollen orale und schriftliche Überlieferungen wiedergegeben werden, die sich mit den beiden Heiligen befassen. Unter dem Punkt "Orale Traditionen" sollen dabei jene Legenden oder Legendenbestandteile zusammengefasst werden, die mir vor Ort von Pilgern oder einem der *juru kuncu* erzählt wurden. Unter dem Punkt "Schriftliche Traditionen" soll hingegen ein Bild der Legenden dargestellt werden, welches sich ergibt, wenn man ausschließlich schriftliche historische Quellen, wie etwa die *babad* verwendet. Dabei ist vor allem die *Babad Tanah Jawi* von Bedeutung. Auch einige indonesische Texte machen sich diese *babad* zur Grundlage. Sie haben jedoch kaum Übereinstimmungen mit den Geschichten, die ich an den Pilgerstätten und in ihrer Umgebung zu hören bekam. Ferner sollen Legenden wiedergegeben werden, die mir an anderen Orten außerhalb von Parangkusumo über Sèh Maulana Maghribi und Sèh Bela Belu geschildert wurden. Alle diese Versionen unterscheiden sich deutlich voneinander. Verschiedene westliche und indonesische Autoren haben allerdings bislang bei der Darstellung der Pilgerstätte und der Heiligenlegenden diese unterschiedlichen Quellen ihres Wissens nicht ausreichend voneinander getrennt, sondern ihr aus den Hofchroniken entnommenes Wissen über die Heiligen mit oralen Traditionen vermischt (z.B. Schlehe 1998:178/Pemberton 1994:285ff). Woodward beschränkt sich in seiner Darstellung sogar ausschließlich auf die *babad*-Traditionen (Woodward 1989:99ff). Auch Legendenbestandteile, die offensichtlich von anderen Orten stammen, wurden teilweise bei der Schilderung des Schreines mit einbezogen (vgl. Pemberton 1994:285ff).

---

<sup>559</sup> Die Tempelanlage Situs Gembirowati in den Hügeln von Parangtritis sowie einige in der Landschaft verstreute *lingga* und *yoni* weisen darauf hin, dass die Orte Parangkusumo und Parangtritis wahrscheinlich bereits in der hindubuddhistischen Zeit Javas als spirituell bedeutsam eingestuft wurden (vgl. Kap. 5.3.2).



Für die Betrachtung der Pilgerschaft ist es jedoch meiner Ansicht nach nicht entscheidend, wie die Heiligen in schriftlichen Quellen dargestellt werden, die nur wenige kennen. Viel entscheidender ist es, zu schildern, über welches Wissen die Interakteure innerhalb des Pilgerschaftsprozesses am jeweiligen Schrein verfügen.<sup>560</sup>

### 5.2.2.1 Schriftliche Traditionen

Zunächst, leicht gekürzt, die Darstellung aus der Babad Tanah Jawi (Santoso 1979:80ff):

Als Dewi Rasawulan, die Tochter des Herrschers von Tuban, gegen ihren Willen gezwungen werden sollte, zu heiraten, flüchtete sie zusammen mit ihrem Bruder Raden Sahid in den Wald. Dort betrieb sie *tapa*, indem sie wie ein Zwerghirsch (*kijang*) inmitten eines Hirschrudels lebte. Eines Tages kam sie an einen Teich mit sehr sauberem Wasser, der von blattreichen Bäumen umstanden war. Auf einem dieser Bäume befand sich ein meditierender Araber mit dem Namen Sèh Maulana Maghribi. Dieser meditierte, um von Allah die Erlaubnis zur Missionierung von Bintara (Demak) zu bekommen. Doch Gott erlaubte es ihm nicht, da die Zeit noch nicht reif war.

Dewi Rasawulan wusste nichts von diesem Mann. Sie entledigte sich daher, nichts ahnend, ihrer gesamten Kleidung und badete, halb im Wasser stehend. Als Sèh Maulana sie erblickte, war sein Herz bezaubert. Ihn überkam dabei das Gefühl, als ob er Geschlechtsverkehr mit ihr hätte. Er ejakulierte schließlich in den Teich. Dewi Rasawulan entfernte sich nach dem Bad wieder, und durch die Vorsehung Gottes, der eine neue wichtige Kreatur hervorbringen wollte, die Könige zur Nachkommenschaft haben sollte, wurde Dewi Rasawulan schwanger. Wodurch das geschehen war, konnte sie sich allerdings nicht erklären und fühlte als schwangere Jungfrau eine tiefe Schmach. Als sie bereits hochschwanger war, fühlte Dewi Rasawulan, dass ihr diese Schande an jenem Teich von einem meditierenden Prediger bereitet worden war. Sie kehrte daher dorthin zurück und beschuldigte Sèh Maulana Maghribi, mit ihr ein falsches Spiel zu treiben. Er sei der Vater ihres Kindes. Während er daraufhin vom Baum herunterstieg, riss er sich seinen Penis aus und verwandelte ihn in eine Waffe.<sup>561</sup> Er bedeutete nun Dewi Rasawulan, dass er ja gar kein Geschlecht mehr habe - wie könne er dann ein solch falsches Spiel mit ihr treiben?

---

<sup>560</sup> Den Grund für die automatische Einbeziehung der schriftlichen Quellen bei der Betrachtung einer Pilgerstätte sehe ich darin, dass bei vielen Wissenschaftlern weiterhin ein tiefes Misstrauen gegenüber oralen Traditionen besteht. Daher misst man dem geschriebenen Wort als Quelle eine höhere Bedeutung und Vertrauenswürdigkeit zu als dem gesprochenen. Das ist vor allem in Bezug auf *babad* bemerkenswert, da gerade diese Textsammlungen im Laufe der Jahrhunderte oft überarbeitet und inhaltlich verändert wurden. Daher kann heute eigentlich nicht mehr von einem Originaltext gesprochen werden.

Dewi Rasawulan entschuldigte sich schließlich bei ihm, doch sie fragte ihn dann um seine Hilfe, da sie keinen Rat mehr wusste. Daraufhin sagte Sèh Maulana Maghribi: "Gut, ich rufe das Kind, so dass es herauskommt." Er begann nun das Kind in ihrem Bauch wie ein Huhn zu rufen. Plötzlich sprang es durch den Bauch hervor und fiel Sèh Maulana Maghribi in seinen Schoß. Das Gesicht des Babys strahlte wie der Vollmond. Da Dewi Rasawulan aber noch Jungfrau war, schämte sie sich für das Kind und weigerte sich, es anzunehmen. Sie überließ es daher Sèh Maulana Maghribi und kehrte in den Wald zurück. Im Dorf Tarub gab es nun eine junge Witwe namens Nyai Tarub, die ihren Mann und ihr(e) Kind(er) verloren hatte. Ihr Herz war daher voll Traurigkeit. Tagelang fastete sie, um einen neuen Weg für ihr Leben zu finden. Nach 35 Tagen träumte sie dann, dass sie einen Mann treffen werde, der ihr einen noch kleinen Elefanten überreichen werde. Erschrocken wachte sie auf und ging zum Grab ihres Gatten. Dort traf sie auf Sèh Maulana Maghribi, der ihr ein Kind zusammen mit einer metallenen Waffe und einem Blasrohr überreichte. Der Junge wurde später nach dem Dorf, in dem man ihn großzog, Joko Tarub genannt.<sup>562</sup> Was aus der Waffe wurde, schildert eine Broschüre, die heute im Kraton Yogyakarta an indonesische Besucher verkauft wird (Soelarto 1993). Ihre Geschichte ist eng mit der Errichtung des Reiches von Mataram verbunden. Man erzählt, gemäß der Broschüre, dass sie, als sie an Nyai Tarub überreicht wurde, zunächst die Form eines Krisdolches hatte. Durch Joko Tarub wurde der Kris schließlich verändert und zu einem Lanzenblatt mit dem Namen *kiai ageng pleret* gemacht, das an Raden Bondan Kejawan weitervererbt wurde. Danach ging das *kiai ageng pleret* an Sultan Hadiwijoyo aus dem Reich Pajang. In dessen Regierungszeit gab es eine Revolte, die von Aryo Penangsang, dem Adipati von Jimbang, angeführt wurde. Ki Ageng Pamanahan, der Berater des Sultans, schlug damals zur Vermeidung einer Schlacht vor, seinen Sohn Sutowijoyo zu einem Duell zu schicken. Bei diesem Duell sollte er mit *kiai ageng pleret* ausgestattet werden. Bei dem Duell wurde dann Aryo Penangsang durch *kiai ageng pleret* getötet. Als Dank für seine Dienste erhielt Ki Ageng Panamahan daraufhin von dem Sultan Land, das er an seinen Sohn Sutowijaya weitervererbte. Als das Reich von Pajang schließlich zusammenbrach, errichtete Sutowijoyo schließlich ein eigenes Reich auf diesem Land und nannte es Mataram. Er selbst gab sich den Titel Panembahan Senopati. Seit dieser Zeit wurde *kiai ageng pleret* auf jede weitere Generation der Mataram-Höfe weitervererbt und fiel schließlich nach der Teilung des Reiches an das Sultanat

---

<sup>561</sup> Die Waffe wurde *braja sangkuh* genannt.

<sup>562</sup> zu der Figur von Joko Tarub vgl. Har; Rahardja o.J.

Yogyakarta. *Kanjeng*<sup>563</sup> *kiai ageng plered* ist heute das heiligste *pusaka* des Kraton Yogyakarta (Soelarto 1993:78ff).<sup>564</sup>

In der Babad Tanah Jawi finden sich noch viele weitere Angaben zu Sèh Maulana Maghribi (übersetzt "Scheich großer Lehrer [aus dem] Westen"). So wird dort etwa berichtet, dass Sèh Maulana Maghribi nur ein anderer Name für den *wali* Sèh Maulana Malik Ibrahim sei. Sèh Maulana Malik Ibrahim, ein Sohn des Königs von Mekka, war der Lehrer der *wali songo*.

Seine Grabstätte soll in Gresik liegen.<sup>565</sup> Obwohl in der offiziellen Grabbroschüre von Gresik darauf hingewiesen wird, dass Sèh Maulana Malik Ibrahim auch als Sèh Maulana Maghribi bezeichnet wird, erklärte man mir allerdings dort, dass es sich in Parangkusumo um eine andere Persönlichkeit handeln müsse. "Sèh Maulana Maghribi" sei hier wohl eher als ein Titel, nicht jedoch als sein Name zu verstehen.

Auch die *jurukunci* in Parangkusumo sahen Sèh Maulana Maghribi nicht als identisch mit Sèh Maulana Malik Ibrahim an. Sein Grab liege, so wurde mir einhellig erklärt, in Gresik. Nur einem der acht *jurukunci*, die in Parangkusumo das *makam* von Sèh Maulana Maghribi verwalten, war die Geschichte der Begegnung zwischen Dewi Raswulan und Sèh Maulana Maghribi aus der *babad* bekannt. Er war jedoch der Ansicht, dass es sich dabei um eine andere Persönlichkeit handele als den in Parangkusumo bestatteten Sèh Maulana Maghribi.

Vereinzelt fanden sich jedoch Pilger, die eine Gleichsetzung zwischen Sèh Maulana Malik Ibrahim und Sèh Maulana Maghribi vornahmen und in dem *makam* von

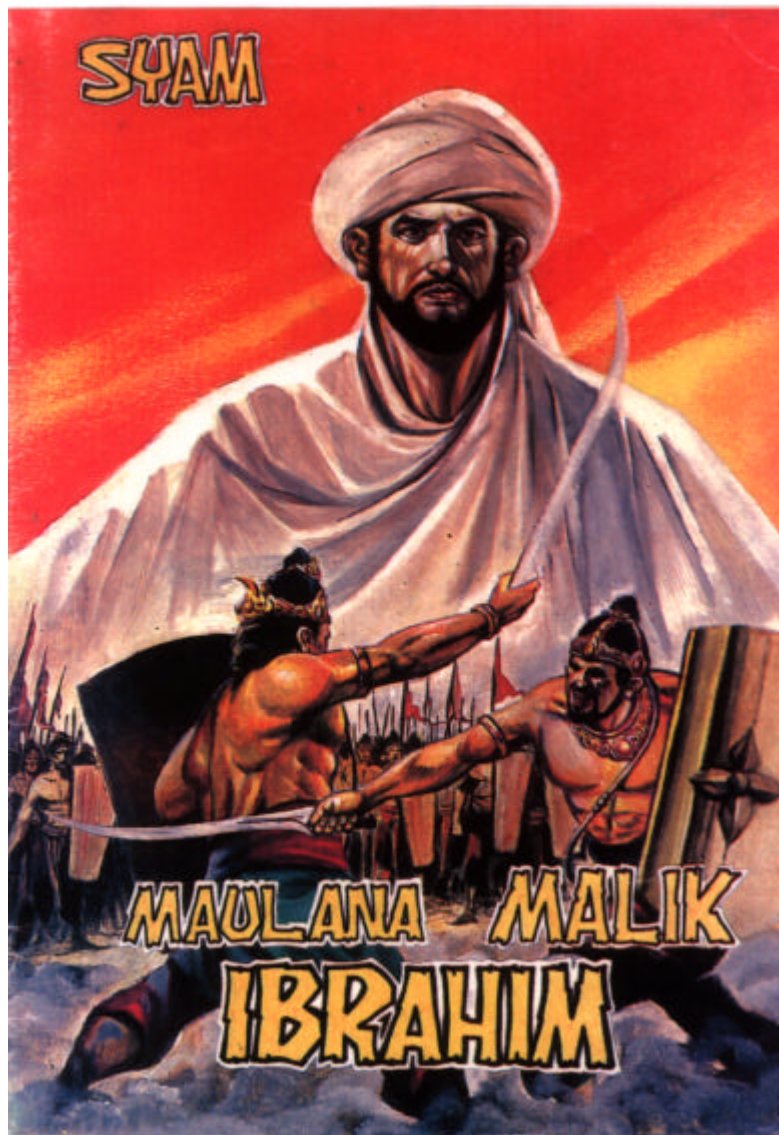
---

<sup>563</sup> Mit dem Zusatz *kanjeng* (Hoheit) werden im Kraton nur die heiligsten *pusaka* belegt.

<sup>564</sup> Das *pusaka kanjeng kiai ageng plered* wird heute nur einmal in einem Zeitraum von 8 Jahren bei der *garebeg-dal-* Zeremonie präsentiert. Bei dieser Zeremonie ist, so Soelarto, sein Status gleich mit dem des Sultans, der ebenfalls teilnimmt (Soelarto 1993:78 ff/vgl. Santoso 1979:84ff/Epton 1974:144f). Das *pusaka* wurde, als ich die Zeremonie 1994 beobachteten konnte, mit einem goldenen Königsschirm gekennzeichnet und von zwei der höchsten Würdenträgern des Kraton getragen. Ferner konnte ich erfahren, dass *kanjeng kiai ageng plered* früher in unregelmäßigen Abständen bei großen Gefahren, wie zum Beispiel der Pest oder einem Krieg, in einer Prozession rund um den Kraton getragen wurde. Durch die von dem *pusaka* ausstrahlende Macht sollte die Situation entspannt werden./Die alljährliche Reinigung des *pusaka kanjeng kiai ageng plered* darf im Monat Suro nur von dem Sultan selbst vorgenommen werden.

<sup>565</sup> Das Leben von Maulana Malik Ibrahim ist Thema einer Sammlung volkstümlicher Geschichten, die Arrosi (1993) zusammengefasst hat. Informationen über seine Grabstätte finden sich bei Pemeliharaan Makam Maulana Malik Ibrahim o.J.

Parangkusumo ein *petilasan* dieses *wali* sahen. Die große Mehrheit ging jedoch davon aus, dass Sèh Maulana Malik Ibrahim nicht identisch mit Sèh Maulana Maghribi ist.<sup>566</sup>



**Abb. 31:** Titelbild eines Comics über das Leben von Maulana Malik Ibrahim (Syam 1987).

---

<sup>566</sup> Weitere schriftliche Traditionen über Sèh Maulana Maghribi finden sich bei Woodward (1989:99ff).

### 5.2.2.2 Orale Traditionen<sup>567</sup>

Sèh Maulana Maghribi war ein Araber,<sup>568</sup> der nach Java kam, um dort den Islam zu verbreiten. Viele Jahre zog er durch die Lande, bis er sich in Parangkusumo niederließ. Dort gründete er eine islamische Schule.

Dies alles geschah zu der Zeit, als Raden Patah in Demak das erste islamische Reich Javas errichtete. Bald rückte Demak gegen Majapahit vor und konnte es unterwerfen. Jaka Bandhem, ein Sohn des Königs von Majapahit (Brawijaya V.) floh damals mit seinen Gefolgsleuten an die Südküste. Nahe des heutigen Parangkusumo ließ er sich auf einem Hügel nieder. Dort errichtete er gleichfalls eine religiöse Schule, in der er allerdings die hindubuddhistische Lehre verbreitete.<sup>569</sup>

In dieser Zeit gab es auf Java nur noch wenige Gegenden, in denen der Islam noch nicht Fuß gefasst hatte. Bald hörte Jaka Bandhem, dass ganz in der Nähe ein weiser muslimischer Lehrer namens Sèh Maulana Maghribi eine Schule gegründet habe.

Neugierig geworden schickte er seine Gefolgsleute aus, um mehr über diesen Mann zu erfahren. Alle die zurückkehrten berichteten nur Gutes. Daraufhin stattete Jaka Bandhem ebenfalls Sèh Maulana Maghribi einen Besuch ab. Dabei wurde er mit islamischen Lehren vertraut gemacht. Bald darauf trat Jaka Bandhem zum Islam über. Fortan wurde er Sèh Bela Belu genannt. Er wurde bald zu einem der eifrigsten Schüler Sèh Maulana Maghribis. Schon von Kindesbeinen an hatte Sèh Bela Belu immer wieder in Höhlen und an heiligen Orten meditiert (*semedi*) und schwere Askese (*tapa*) betrieben. Seine Art, *tapa* zu

---

<sup>567</sup> Die unter diesem Punkt dargestellten Legenden beruhen auf einzelnen Legendenbestandteilen, die mir Pilger und *juru kunci* erzählten. Sie sind mir von keiner einzelnen Person in dieser Ausführlichkeit geschildert worden. Aufgrund der Vielfalt der teilweise auch widersprüchlichen Schilderungen habe ich in diesem Abschnitt vor allem die Legendenbestandteile zusammengefasst, die mir unabhängig voneinander von verschiedenen Personen berichtet wurden. Daher kann davon ausgegangen werden, dass sie einem größeren Kreis bekannt sind.

Teile dieser Legenden finden sich auch bei Aliprawana; Pajian; Suwandijo 1984:9ff/Moertijpto 1990:38ff,51ff/Soemanto 1995:7ff/Pemberton 1994:285ff/Rasyid 1992:79ff/Schlehe 1998:178 sowie in der Tageszeitung Kedaulatan Rakyat vom 5.3.1997 und 7.3.1997

<sup>568</sup> Die meisten Erzähler, darunter alle *juru kunci*, gingen davon aus, dass er aus Mekka stamme. Einzelne Pilger vermuteten jedoch, dass er aus der Türkei, Tunesien, Pakistan oder Ägypten stamme. Ein einzelner Pilger erklärte mir, dass Sèh Maulana Maghribi ein Prinz aus Byzanz gewesen sei, der zum Islam übergetreten sei.

<sup>569</sup> Der Name Jaka Bandhem wurde mir einhellig von den *juru kunci* genannt. Einige Einheimische und Pilger wiederum erklärten mir, dass der richtige Name Pangeran Pingdot gewesen sei. Auch Pangeran Pingdot soll ein Sohn von Prabu Brawijaya gewesen sein. Wiederum andere gingen davon aus, dass er, als er nach Parangkusumo kam, "Ki Bela Belu" genannt wurde. Grundsätzlich wurde es für möglich gehalten, dass der Heilige in verschiedenen Lebensphasen unterschiedlich genannt wurde. Auch Raden Patah war der Überlieferung zufolge ein Sohn Prabu Brawijayas und somit in jedem Fall zumindest ein Halbbruder von Jaka Bandhem oder Pangeran Pingdot. Nach Rasyid soll Jaka Bandhem ein Adoptivsohn des *adipati* von Jenggala gewesen sein. Sein richtiger Name sei Pangeran Kumerang gewesen (Rasyid 1992:80).

betreiben, war jedoch äußerst ungewöhnlich. Während viele andere, wie auch Sèh Maulana Maghribi, sich bewusst Nahrung entzogen, tat er das genaue Gegenteil.<sup>570</sup> Pausenlos kochte er auf seinem Hügel Reis, wobei er die Angewohnheit hatte, jedes Reiskorn einzeln zu schälen. Aufgrund seiner reichlichen Ernährung wurde er bald dick wie eine Tonne.

Während allerdings Sèh Maulana Maghribi vor Hunger häufig einschlief, blieb Sèh Bela Belu Tag und Nacht wach.<sup>571</sup>

Von Sèh Maulana Maghribi zur Rede gestellt, weshalb er zu einer solch ungewöhnlichen Methode greife, antwortete er: "Ich betreibe Askese (*tapa*) auf meine Weise, weil ich so am Ende eher mein Ziel erreiche!"

Verständnislos und verärgert zog Sèh Maulana Maghribi ab. Am nächsten Tag kam er nun wieder und schlug Sèh Bela Belu einen Wettstreit vor, bei dem es darum ginge, schneller in Mekka zu sein. Zunächst lehnte Sèh Bela Belu ab: "Wozu ein solcher Wettkampf?", fragte er. "Einfach nur, um zu messen, wer herausragender ist? Ist es nicht weiterhin Gott, der am vortrefflichsten ist?"

Dann willigte er dennoch in den Wettkampf ein. 40 Tage betrieben beide *tapa*, ein jeder auf seine Weise. Am darauf folgenden Morgen kam dann Sèh Maulana Maghribi zu Sèh Bela Belu, der gerade Reis kochte. "Warum bist Du noch nicht fertig ? Heute wollten wir doch nach Mekka, um dort zu beten!"

Da sprach Sèh Bela Belu: "In Ordnung, aber ich muss erst hier mit meiner Arbeit fertig werden, und dann gehen wir zusammen nach Mekka."

Sèh Maulana Maghribi: "Aber wir hatten doch verabredet, zu sehen, wer als erster in Mekka ist, oder nicht?"

Sèh Bela Belu: "Gut, wenn Du es wünschst, dann mach dich schon mal auf den Weg, ich werde dir später folgen."

---

<sup>570</sup> Pak Slamet, ein *orang paranormal* aus Klaten, den ich am Makam von Sèh Maulana Maghribi traf, begründete mir dies mit den durchaus unterschiedlichen Zielen der beiden Heiligen. Während Sèh Bela Belu seine Kräfte für gewöhnliche Reichtumsvermehrung nutzen wollte, ging es Sèh Maulana Maghribi um Ziele, wie das der inneren Ruhe (*ketenteraman batin*).

<sup>571</sup> Nach Pemberton war dies der Grund, dass Sèh Bela Belu schließlich am Ende mehr Erfolg hatte: "The crucial importance of staying awake for blessings is evident in a Central Javanese tale about two Javano-Islamic ascetics, Sèh Maulana Makribi and Sèh Béla Belu, who centuries ago, they say, meditated for heavenly boons. Béla Belu did not sleep at all, but ate to his heart's content. Maulana Makribi successfully abstained from eating, as ascetics are thought to do, but weary from hunger dozed off occasionally. The former eventually got what he was after; the latter happened to be asleep at the critical moment when the boons were bestowed." (Pemberton 1994:285). In einer Fußnote dazu bemerkt er weiter: "The tale receives an altruistic twist as the former proceeds to divide up the boon with the later. In another variation on this tale (from the Mt. Merapi region), Sèh Béla Belu retains his role, but Sèh Maulana Makribi is replaced by one Jatiaking." (Pemberton 1994:285 Anm.24).

Leider befand sich der Schrein nach dem Vulkanausbruch von 1994 in einer Sperrzone. Daher konnte ich ihn nicht mehr besuchen, um Näheres über den dort bestatteten Heiligen zu erfahren.

Entschlossen machte sich Sèh Maulana Maghribi auf den Weg. Er war überzeugt, dass er als Erster dort sein werde. Doch als er ankam, sah er Sèh Bela Belu schon dort warten. "Bist Du schon lange da?" fragte Sèh Maulana Maghribi. "Ja, ich bin schon lange hier - hast Du denn nicht gemerkt, als ich Dich überholt habe?", fragte Sèh Bela Belu. Sèh Maulana stand vor einem Rätsel. So sprach Sèh Bela Belu: "Du bist mit deiner eigenen Kraft hierher gekommen, ich jedoch habe mich Gott anvertraut." Von diesem Zeitpunkt an war sich Sèh Maulana Maghribi seiner Grenzen bewusst. Er begriff, dass Sèh Bela Belu größere Kräfte hatte.

Wenn man diese Legende vom javanischen Machtverständnis her betrachtet, so wird klar, dass hier die Vereinigung von zwei unterschiedlichen Machtquellen (Buddhismus und Islam) zu einem höheren Grad der Vervollkommenung führen musste als die reine islamische Lehre (vgl. Kap. 3.4.2). Ein Pilger erklärte mir in diesem Zusammenhang, dass Sèh Bela Belu eigentlich nie ganz den Islam angenommen habe. Daher habe er auch keine Schule gebildet, weil er nämlich befürchtet habe, dass seine Schüler seine überaus machtvollen Lehren für Schwarze Magie einsetzen würden.

Eine andere Geschichte erzählt von der Zeit, als Sèh Bela Belu noch nicht den Islam angenommen hatte. Damals sollen drei Asketen an der Südküste gelebt haben. Sie hießen Prabu Kudoasmoro, Ki Ageng Seloning und Jaka Bandhem.

Von Zeit zu Zeit trafen sich die drei Asketen zu einem Erfahrungsaustausch. Eines Tages beteiligte sich Sèh Maulana Maghribi daran. Bei dem Treffen wurden köstliche Speisen und Getränke gereicht. Dabei entfaltete sich dann ein folgendes Gespräch:

Sèh Maulana Maghribi: "Bruder Kudoasmoro, auf welche Weise machst Du uns hier den Fisch?"

Kudoasmoro: "Ich kaufe ihn von einem Fischer, dann nehme ich ihn aus, brate ihn und bereite die Gemüse dazu."

Sèh Maulana Maghribi: "Na ja, das dauert allerdings sehr lange. Besser ist es, meine Methode anzuwenden. Bitte leiht mir doch eine Angel und folgt mir ans Meer."

Bevor Sèh Maulana Maghribi dort die Angel auswarf, schickte er ein Gebet zu Gott, dass er ihm den kürzesten Weg zeigen möge, einen Fisch zu erhalten. Das Gebet wurde erhört.

Als er die Angel herausholte, hing daran ein Fisch, der schon fertig zubereitet war.

Die drei Asketen waren sehr erstaunt. Zwei von ihnen meinten, dass so ein Wunder nicht recht sei und Ausdruck einer fehlgeleiteten Lehre im Lichte der Allmacht Gottes. Nur einer von ihnen, nämlich Jaka Bandhem, ließ sich von der Lehre Sèh Maulana Maghribis

überzeugen und schloss sich ihm als Schüler an. Er erhielt von ihm den Namen Ki Bela Belu und wurde später als Sèh Bela Belu bekannt.

Prabu Kudoasmoro ging später in den Norden und ließ sich dort in Baratketigo nieder. Ki Ageng Selohenig ließ sich im Osten nieder.

Die Gräber der beiden Heiligen finden sich im Umkreis von wenigen hundert Metern vom Makam Sèh Maulana Maghribi (siehe Karte 2). Diese Legende wurde mir in vielen unterschiedlichen Versionen erzählt. Sehr häufig war auch jene Version, in der es einen Angelwettkampf zwischen Sèh Maulana Maghribi und Sèh Bela Belu gab. Aus diesem Wettstreit sollte hervorgehen, wer das höhere Maß an esoterischem Wissen (*ngelmu*) erreicht hatte. Aus dem Wettstreit ging Sèh Maulana Maghribi schließlich als Sieger hervor. Später, wie sich bei der Wettreise nach Mekka gezeigt habe, sei Sèh Bela Belu jedoch machtvoller gewesen.

Einige Pilger, je nachdem, an welchem *makam* ich sie traf, erzählten mir jene Geschichten jedoch auch komplett andersherum, wobei meist jener Heilige gewann, zu dessen Schrein sie gerade pilgerten.

Eine andere Geschichte erzählt davon, dass Sèh Bela Belu aus dem Reich von Majapahit stammte. Zusammen mit seinen Getreuen sei er vor den angreifenden Truppen der Holländer auf den Hügel geflohen, den er dann verteidigte, indem er *tapa* betrieb.<sup>572</sup> Die Holländer waren so nicht in der Lage, ihn zu erobern. Gleichzeitig benutzte er seine Kräfte dazu, seine verwundeten Getreuen zu heilen. Erst später habe er dann Sèh Maulana Maghribi getroffen und sei zum Islam übergetreten.

Einige Pilger berichteten mir zudem, dass sowohl Sèh Maulana Maghribi als auch Sèh Bela Belu die Kraft besessen hätte, sich von einer auf die andere Sekunde unsichtbar zu machen.

Während sich in all den bislang genannten Legenden fast keine Übereinstimmungen mit dem finden, was man in den *babad* über Sèh Maulana Maghribi erfährt, so gibt es doch einzelne Aussagen, die darauf schließen lassen, dass Sèh Maulana Maghribi doch mit dem *wali* Sèh Maulanam Malik Ibrahim in Verbindung gestanden haben müsse oder sogar mit ihm identisch sei.<sup>573</sup>

So schilderten mir die *jurukunci* in Pemancingan Sèh Maulana Maghribi entweder als einen Helfer oder einen Lehrer der *wali songo*. Allerdings ging keiner davon aus, dass er

---

<sup>572</sup> Eine andere Version berichtet davon, dass es Truppen aus Demak gewesen seien. Ebenso unklar blieb die zeitliche Einordnung dieses Ereignisses. Während die meisten der Erzähler es zu Beginn des 16. Jahrhunderts, im Krieg zwischen Majapahit und Demak, ansiedelten, gingen andere davon aus, dass es im 18. Jahrhundert stattfand. Ein Pilger nannte die Jahreszahl 1748.

<sup>573</sup> Nach der Aussage eines *jurukunci* vom Makam Sèh Maulana Maghribi war Sèh Maulana Maghribi der Bruder von Sèh Maulana Malik Ibrahim. Später sei Sèh Maulana Maghribi dann unter dem Namen Sunan



tatsächlich einer der *wali* war. Dennoch galt er allen als einer der ersten islamischen Missionare.

Von Parangkusumo ausgehend, soll er predigend durch die Lande gezogen sein und auf diese Weise zum Beispiel auch die Langse- und die Cermehöhle entdeckt haben.<sup>574</sup> Beide Plätze gelten als Punkte, die die *wali songo* für Beratungen nutzten. Bei diesen Beratungen soll nach den oralen Traditionen auch Sèh Maulana Maghribi immer zugegen gewesen sein. Wieder andere Erzähler betonten, dass er lange vor den *wali* gelebt habe bzw. älter als diese gewesen sei. Hier ergibt sich eine Parallele, denn Sèh Maulana Malik Ibrahim wird, zumindest in der neueren indonesischen Literatur über die *wali songo*, immer als der Erste der *wali songo* bezeichnet (vgl. Mustafa 1985/Salam 1960).

Ich habe den Abschnitt über die Legenden hier besonders ausführlich dargestellt, weil deutlich werden soll, dass es eine Vielzahl unterschiedlicher Ansichten darüber gibt, wer die beiden Heiligen waren und welche ihrer Taten am herausragendsten zu sehen sind. Unter den Erzählern wird jedoch immer akzeptiert, wenn jemand eine abweichende Ansicht hat. Die "wahre Legende" scheint es letztlich nicht zu geben, auch wenn den von den *jurukunci* erzählten Versionen von den Pilgern ein höherer Wahrheitsgehalt zugestanden wird als den von Mitpilgern erzählten.

### 5.2.3 Die Heiligenschreine in Pemancingan und ihr Umfeld

Über lange Zeit gehörte die Gegend von Parangkusumo und Parangtritis zu den wirtschaftlich benachteiligten Regionen Javas. Obwohl die Orte an der Küste liegen, ist es wegen der starken Brandung und den gefährlichen Unterströmungen nicht möglich, mit Fischerbooten auf das Meer hinauszufahren. Lediglich durch Angeln können kleine Fische in der Brandung gefangen werden. Das Sammeln von Meereswürmern und Seealgen an den Klippen ist die einzige, angesichts der Brandung äußerst gefährliche Möglichkeit, vom Reichtum des Meeres zu profitieren.

Die meisten der Bewohner waren daher bis vor wenigen Jahren Bauern. Der Boden lässt hier allerdings nur direkt unterhalb der Hänge einen Nassreisfeldbau zu. Auf den Trockenfeldern der Hänge (*ladang*) werden Trockenreis, Mais und Taro und Süßkartoffeln auf qualitativ schlechten Böden angebaut.

---

Bonang bekannt geworden (vgl. zur Genealogie der *wali songo* auch Fox 1991:32/Schlehe 1998:88). Nach der Beschreibung von Adam war er einer der *wali songo* (Adam 1930:158).

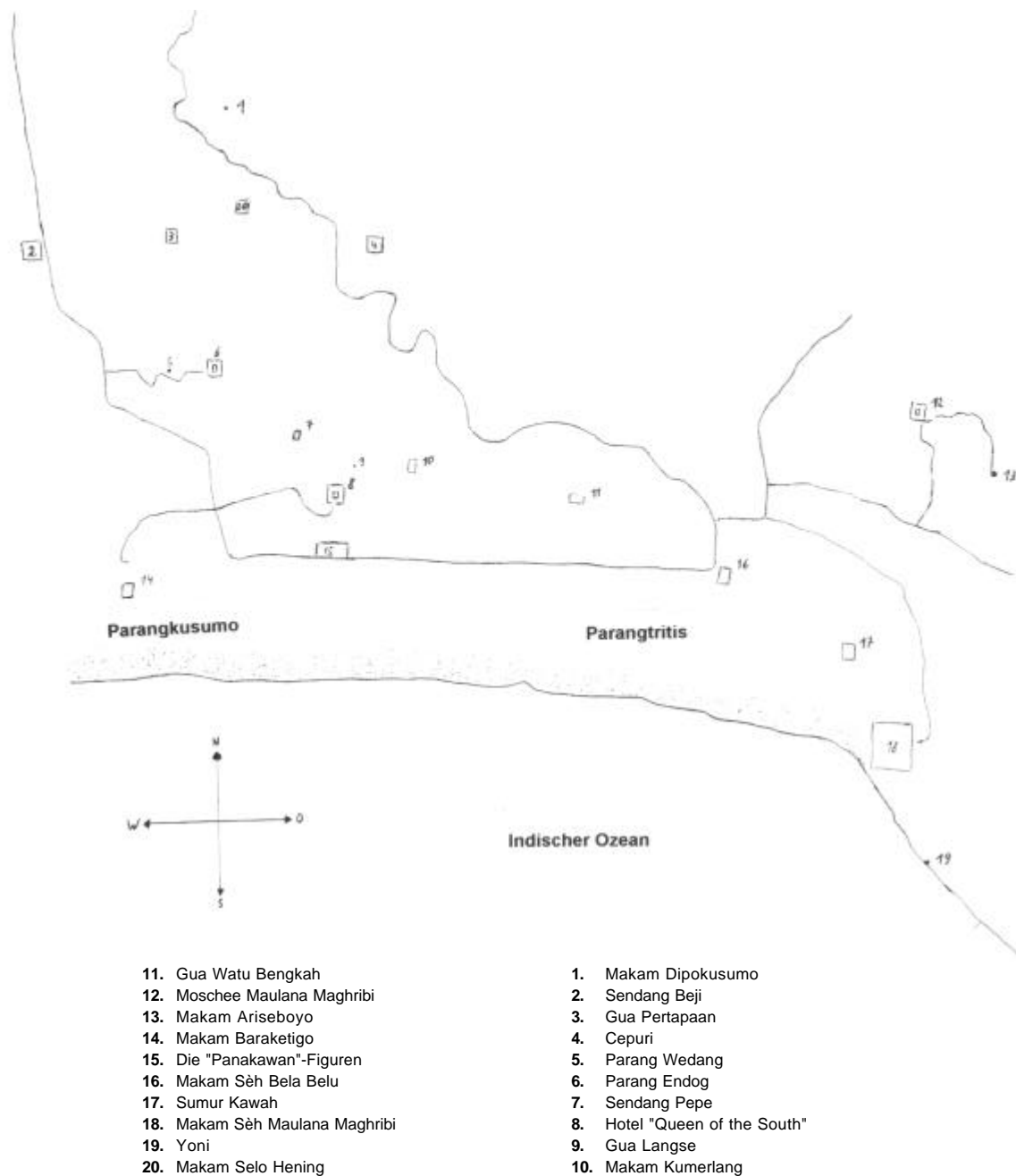
<sup>574</sup> Die nur durch eine schwere Kletterpartie zugängliche Gua Langse liegt ca. vier Kilometer östlich von Parangkusumo unterhalb hoher Felsklippen. Die Gua Cerme liegt etwa acht Kilometer westlich von Parangkusumo in den Felsen oberhalb des Opaq-Flusses.

Seit jedoch 1988 die Straße von Yogyakarta nach Parangtritis vollendet wurde, hat sich das ökonomische Bild entscheidend gewandelt. Heute sind die Orte ökonomisch fast völlig vom Ausflugs- und Pilgertourismus abhängig. Nahezu jedes Haus in Parangkusumo und Parangtritis verfügt heute über ein kleines Restaurant und Übernachtungsmöglichkeiten für Pilger oder Touristen. In den Klippen am östlichen Ende des Strandes befindet sich seit 1993 sogar ein Luxushotel.

Die Distriktsregierung plante Anfang der neunziger Jahre, mit Hilfe privater Investoren einige weitere Luxushotels mit Golfplätzen zu errichten. Damit löste sie einen Sturm auf der Entrüstung bei der Bevölkerung und mystischen Führern aus, die auf die sakrale Bedeutung des Gebietes verwiesen. Als 1997 schließlich der Sultan von Yogyakarta klarstellte, dass er das Projekt nicht billigen könne, wurde es endgültig eingestellt (vgl. Kap. 4.7).

Mit der Zahl der Ausflügler und Touristen, sowie der besseren Erreichbarkeit der Orte, hat sich in den letzten Jahren auch die Zahl der Pilger nach Einschätzung der *juru kunci* um ein Mehrfaches gesteigert. Genaue Zahlen liegen jedoch nicht vor.

Die Gegend um die Orte Parangkusumo und Parangtritis bildet heute wohl eine der Gegenden Javas, die die höchste Dichte von sakralen Orten aufweisen. Innerhalb von weniger als fünf Quadratkilometern befindet sich hier mehr als ein Dutzend weiterer Heiligenschreine und sakraler Stätten, zu denen Pilgerschaften unternommen werden. Alle mir bekannten heiligen Stätten habe ich in die nachfolgende Karte eingezeichnet.



**Karte 2:** Lageplan der Schreine in der Umgebung von Parangkusumo.

Da einige Pilger die Pilgerschaft zu ihnen mit dem Besuch der Schreine von Sèh Maulana Maghribi und Sèh Bela Belu verbinden, möchte ich zumindest kurz ansprechen, welche Wesen dort verehrt werden:

Das Makam Ariseboyo und das Makam Kumerlang werden zurückgeführt auf Asketen, die lange vor der Ankunft von Sèh Maulana Maghribi hier lebten und nie den Islam angenommen haben sollen. Kyai Baraketigo und Kyai Selo Hening hingegen sollen Schüler von Sèh Maulana Maghribi gewesen sein.

"Relativ neu dazugekommen (...) ist das *makam* Tegalrejo von Eyang Dipokusumo. Dessen Geist offenbarte erst im Jahr 1976 seine Geschichte einem *juru kunci*, den er als seinen Nachkommen ansah. Demnach war Dipokusumo ein Sohn des vierten Herrschers von Majapahit, der auf dem Hügel von Tegalrejo *wahyu* (Erleuchtung) und *jimat* (Amulette) erhielt, nachdem er am Meer einer göttlichen, schönen Frau begegnet war. Diese sagte, daß sie für den Südstrand Verantwortung trage, und wies ihm Parangtritis als Meditationsplatz an. Später erschien ihm eine Königin der Geister (*jim*) von Tegalrejo und unterwarf sich ihm. Sein Sohn Damarmoyo suchte die Eltern, nachdem sie das Reich Tegalarum endgültig verlassen hatten. Eine schöne Frau, die sich als Gusti Kanjeng Ratu Roro Kidul offenbarte, sagte ihm, daß er sie auf dem Hügel Tegalrejo finden könne. Dort war Dipokusumo zum *pendeta* (Religionsgelehrten) geworden, um allen bedürftigen Menschen zu helfen." (Schlehe 1998:179 nach Kromosari o.J.).

Ferner gibt es eine Reihe von Quellen und Brunnen, deren Wasser eine besondere Kraft zugesprochen wird, wie z.B. Sendang Pepe, Parang Wedang, Parang Endog, Sendang Beji und Sumur Kawak. Sendang Pepe ist ein Ort, der von vielen als ein Platz gesehen wird, an dem man einen *thuyul* erwerben kann. Der Ort soll durch ein Geisterehepaar (Bu Haji Islah und Mbah Haji Islah) beherrscht werden. Parang Wedang ist eine heiße Quelle am Fuß jenes Hügels, auf dem sich das Makam Sèh Maulana Maghribi befindet. Einer Legende zufolge soll sie der Grund für die Anwesenheit der Meereskönigin Ratu Kidul in Parangkusumo sein. Danach soll der Name von Ratu Kidul früher Dewi Rembulan gewesen sein. Durch einen Fluch habe sie eine schwere Hautkrankheit bekommen, von der sie an dieser Quelle Linderung erfahren habe. Bei Parang Endog handelt es sich ebenfalls um eine heilige Stätte, deren legendärer Ursprung eine enge Verbindung mit dem Kult um die Meeressäugin Ratu Kidul hat (vgl. Schlehe 1998:168ff/Alipranawa; Pajian; Suwandijo 1984:3f/Moertijpto 1990). Zu Sendang Beji und Sumur Kawah werde ich in einem der folgenden Kapitel noch mehr sagen.

Höhlen bilden ebenfalls Ziele der Pilger. Hier sind die Gua Langse, die Gua Pertapaan und die Gua Watu Bengkah zu nennen. Über all diese Höhlen wurde mir durch *juru kunci*, Einheimische oder Pilger berichtet, dass dort viele herausragende Persönlichkeiten der javanischen Geschichte *tapa* betrieben, übernatürliche Begegnungen gehabt oder *wahyu* erlangt hätten. Von mehreren (insbesondere Gua Langse) wird auch berichtet, dass sich dort die *wali songo* zu Beratungen getroffen hätten (vgl. Schlehe 1998:174).

Insbesondere in der Gua Pertapaan sollen sich während des indonesischen Befreiungskrieges viele Angehörige der nationalistischen Guerilla vor holländischen Truppen versteckt haben.<sup>575</sup>

Einige Pilger suchen auch Ruinen von vorislamischen Bauwerken auf, um dort Blumen darzubringen, wie zum Beispiel an den Überresten eines hinduistischen Tempels (Situs Gembirawati) oder einzelnen in der Nähe der Landschaft verstreuten *lingga* und *yoni*. Der größte Teil der Pilger steuert jedoch lediglich zwei Ziele an: den Ort, an dem sich Panembahan Senopati, der Gründer des Reiches von Mataram das erste Mal mit der Geisterkönigin getroffen haben soll (*cepuri*), und die Küste von Parangkusumo, vor der sich im Meer ihr Palast befinden soll.<sup>576</sup>

### 5.2.3.1 Makam Sèh Maulana Maghribi

Das Makam Sèh Maulana Maghribi liegt, ebenso wie das Makam Sèh Bela Belu, auf einem Hügel oberhalb der Straße nach Parangtritis.<sup>577</sup> Hier befindet sich gegenüber der Abzweigung zum Dorf Parangkusumo das Eingangstor (*pintu gerbang*), auf das seit 1994 ein von einer Zigarettenfirma gesponsortes Schild hinweist. In Nächten mit einem hohen Pilgeraufkommen befinden sich dort bis zu 15 Stände, an denen Blumen (*kembang telon*) und Weihrauch an die Pilger verkauft werden.<sup>578</sup>

Von dort führt eine zwei Meter breite und 290 Stufen lange Treppe den Sentono-Hügel hinauf, auf dessen Spitze das Makam Sèh Maulana Maghribi liegt. Links und rechts davon stehen zunächst Kokosnußpalmen; der obere Teil des Hügels ist von einem Mischwald umgeben. Ferner befinden sich neben der Treppe noch einige terrassieren Felder, auf denen Trockenreis und Mais angepflanzt werden.

---

<sup>575</sup> Dort lebt heute seit vielen Jahren eine Asketin, die immer wieder von Pilgern um Rat gebeten wird.

<sup>576</sup> Die Auflistung der heiligen Orte von Parangtritis und Parangkusumo ist wahrscheinlich längst nicht vollständig. Es sind jedoch alle Orte, von denen ich während meiner Feldforschung erfuhr. Bis auf die hinduistischen Ruinen von Situs Gembirawati, Gua Pertapaan, Gua Watu Bengkah und die Sendang Beji stehen alle unter der Verwaltungshoheit des Kraton Yogyakarta und werden durch vom Kraton legitimierte *jurukunci* verwaltet.

<sup>577</sup> Dieser Name leitet sich von "angeln" (*mancing*) ab. Der Weiler Pemancingan liegt allerdings heute mehrere hundert Meter von der Küste entfernt. Dort ist aufgrund der gefährlichen Unterströmungen das Angeln nur in sehr begrenztem Umfang möglich. Daher erscheint der Ortsname zunächst erstaunlich. Er erklärt sich jedoch nach Auskunft einiger Einheimischer dadurch, dass die heute zwei Kilometer entfernte Mündung des Flusses Opak sich früher in Pemancingan befand, so dass man im Fluß fischen konnte. Andere Gewährsleute erklärten mir hingegen, dass einst die Meeresbrandung bis an die beiden Hügel gelangt sein soll, auf denen sich heute die *makam* von Sèh Maulana Maghribi und Sèh Bela Belu befinden (vgl. Schlehe 1998:169 Anm. 261). Beide Versionen werden durch die oben erwähnten Legenden gestützt, in denen von einem Angelwettbewerb zwischen den beiden Heiligen die Rede ist.

<sup>578</sup> Diese große Zahl der Stände ist jedoch nicht allein auf die Zahl der Pilger zum Makam Sèh Maulana Maghribi zurückzuführen. Wenn an diesen Tagen die Parkplätze in Parangkusumo knapp werden, stellen Pilger, die zum Strand wollen, ihre Fahrzeuge oft bereits vorher ab und kaufen gleich an einem der ersten Stände ihre Blumenopfer ein.

Nach etwa drei Vierteln der Treppe liegt auf der rechten, meerzugewandten Seite ein Mausoleum, das die sterblichen Überreste jener Familie enthält, die seit Generationen das Amt des *penewu* von Parangkusumo innehat (Makam Kerabat R. Ng. Suraksolono). Dieses Mausoleum ist nach meiner Beobachtung kein eigenes Pilgerziel, wird jedoch von Pilgern auch als Aufenthaltsort genutzt.

Kurz oberhalb findet man nun einen kleinen Essensstand (*warung*), in dem für die Pilger Tee, Kaffee und einfache Speisen zubereitet werden.<sup>579</sup> Nach einigen weiteren Schritten gelangt man auf der Spitze des Hügels zu dem auf der Südseite gelegenen Eingangstor (*pintu gerbang*) des Schreinkomplexes.<sup>580</sup> In dem ca. 10x25 Meter großen, mit einer etwa ein Meter hohen Mauer umgebenen Hof befindet sich das *cungkup* im nördlichen hinteren Bereich. Zu ihm führt ein Weg aus Betonplatten, an dessen rechter und linker Seite jeweils zwei Bäume wachsen. Die beiden Bäume westlich des Weges scheinen zusammengewachsen zu sein. Sie sollen einst durch Sèh Maulana Maghribi dort gepflanzt worden sein.

Das *cungkup* befindet sich auf einer drei Stufen hohen Plattform. Links und rechts der Plattform finden sich an Eingangsfrontseite Wasserbehälter, die von den *juru kunci*

---

<sup>579</sup> Der Stand wird von der Frau eines *juru kunci* betrieben.

<sup>580</sup> Unter den Pilgern besteht keine Einigkeit über die Frage, ob es sich bei dem *makam* um ein Grab oder um ein *petilasan* handelt. Auf meine wiederholten Nachfragen an verschiedenen Tagen ging jeweils etwa die Hälfte davon aus, dass es sich um ein *petilasan*, bzw. um ein Grab handelt. Letztere Gruppe begründete diese Auffassung damit, dass die Stätte vom Kraton als anerkannt (*diakui*) und verwaltet wird. Dies deutet auf eine große Bedeutung der Stätte hin, was impliziert, dass es sich wohl eher um ein Grab handele. Darin drückt sich jedoch auch die Tatsache aus, dass *petilasan* zumindest tendenziell als spirituell weniger machtvoll gelten als Gräber. Der Kraton erkennt jedoch auch einige *petilasan* an. Ein *juru kunci* erzählte mir, dass es sich bei dem *makam* um die Stelle handele, an der Sèh Maulana Maghribi einst unterrichtet und Askese (*tapa*) betrieben habe. Später sei der Heilige jedoch weitergezogen. Sein Grab befinde sich deshalb an einem anderen Ort. Ein weiterer *juru kunci* war allerdings der Überzeugung, dass es sich bei dem Ort um das Grab des Heiligen handele. In der Literatur wiederum finden sich ebenfalls unterschiedliche Angaben zu der Frage, ob es sich um ein Grab oder ein *petilasan* handelt (vgl. Pemberton 1994:301/Rasyid 1992:79).

regelmäßig aufgefüllt werden. Das Wasser wird von den Pilgern zum Durstlöschen genutzt. Eine Verwendung des Wassers für rituelle Zwecke ist mir nicht bekannt. An der linken Seite des *cungkup* hängt eine Schlitztrommel (*kentongan*). Da das *makam* normalerweise tagsüber geschlossen bleibt und die *juru kunci* dann anderen Arbeiten nachgehen, können Pilger sie durch Schlagen der Schlitztrommel herbeirufen und darum bitten, die Türe aufzuschließen.



**Abb. 32:** Makam Sèh Maulana Maghribi in Parangkusumo. Foto: K. F.



**Abb. 33:** Yoni nahe des Makam Sèh Maulana Maghribi in Parangkusumo. Foto: K. F.

Das gesamte *cungkup* hat etwa eine Breite von fünf und eine Länge von zehn Metern. Es gliedert sich in zwei Bereiche:

Vor dem Schreinbereich liegt zunächst eine 2 x 4 Meter große Veranda. Nachts sitzt dort gewöhnlich auf der linken (westlichen) Seite der *juru kunci* vor einem Holzkohleofen und nimmt die Pilger in Empfang. Die Pilger beginnen schon dort, sich im Kniegang fortzubewegen. Nun trennen sie noch zwei Stufen von dem eigentlichen Schreinbereich. Viele machen noch ein *sembah*, bevor sie durch eine zweiflüglige Tür in den eigentlichen Schreinbereich eintreten.

Das Zentrum des Schreines bildet hier ein etwa 90 cm hoher und 3,50 Meter langer Grabstein, der in Nord-Südrichtung ausgerichtet ist. Der Grabstein ist umgeben von einem weißen Vorhang, den die Pilger hochheben müssen, wenn sie an den Grabstein gelangen wollen. Zwischen dem Vorhang und der Außenwand ist hier nur so wenig Platz, dass Pilger, die neu in den Schreinbereich hineingehen, nur mit Mühe an den anderen Pilgern vorbeikommen. Der Grabstein ist sechsstufig aufgebaut. Darüber befindet sich an beiden Enden noch ein von einer siebten Stufe jeweils ummauerter 40 cm hoher Kopfstein (*kijing*). In der Mitte zwischen den beiden Kopfsteinen befindet sich in dem Grabstein eine Vertiefung, in der Blumen dargebracht werden. Viele der Pilger suchen hier auch nach der *kanthil*-Blüte oder nehmen eine Handvoll dort bereits zuvor dargebrachter Blumen (*kembang layon*) mit.

Außerhalb des *cungkup* schlafen immer wieder einige Pilger an den Außenwänden auf den Stufen der Plattform, auf der das *cungkup* errichtet wurde. Bei Regen begeben sich diese Pilger jedoch unter eine 2 x 6 Meter große, zum Hof hin offene Überdachung (*bangsal*) zurück, in dem viele Langzeitpilger den größten Teil des Tages verbringen. Dieses Gebäude befindet sich im südöstlichen Teil der Anlage. Kurz hinter der nördlichen Außenmauer dieses Gebäudes finden sich ein *lingga* und ein *yoni*; Zeichen also, dass dieser Ort vermutlich schon in vorislamischen Zeiten von Bedeutung war.<sup>581</sup> Ein weiteres *yoni* findet sich etwa 80 Meter entfernt auf einer nordöstlich des *makam* gelegenen Bergkuppe. Keiner der *juru kunci* oder der Pilger konnte mir jedoch etwas über diese hinduistischen Hinterlassenschaften erzählen.<sup>582</sup>

---

<sup>581</sup> Es kann natürlich auch nicht ausgeschlossen werden, dass diese relativ kleinen Objekte erst später an den Schrein gelangten.

<sup>582</sup> Das *lingga* und das *yoni* am *makam* von Sèh Maulana Maghribi sind, wie ein Schild verkündet, als Kulturerbe seitens der Regierung geschützt. Die entsprechenden Unterlagen waren bei der zuständigen Behörde jedoch unauffindbar. Bis 1997 wurde geplant, diese Stätten durch einen zwei Meter breiten Betonweg besser zugänglich zu machen. Er sollte von Parangtritis über das Makam Selo Hening und das Makam Tegalrejo (Eyang Dipokusumo) über das Makam Sèh Maulana Maghribi zum Makam Sèh Bela Belu führen. Es ist jedoch zu vermuten, dass dieser Plan nach dem Scheitern des Megaprojektes (*megaproyek*) nun ebenfalls nicht mehr umgesetzt werden wird (Pemerintah Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta Dinas Pariwisata o.J./vgl. Kap. 4.7). Durch diesen Weg sollte, so wurde mir damals vom Leiter der zuständigen



## Bambu Sentono

Bambu Sentono ist ein kleiner heiliger (*keramat*) Hain, der nahe des Makam Sèh Maulana Maghribi auf der westlichen Seite des Bukit Sentono steht. Wo er sich genau befindet, ist allerdings ein Geheimnis der Einheimischen.<sup>583</sup>

Der Hain soll einst, so erzählten mir *juru kunci*, dadurch entstanden sein, dass Sèh Maulana Maghribi nach seinem Sieg im Angelwettstreit mit Sèh Bela Belu seine Bambusangel in den Boden rammte. Sie sei dort aufgrund Sèh Maulana Maghribis magischer Macht angewachsen.

Auf diesen Bambus gehen sowohl der Bambu Sentono-Hain als auch alle anderen Bambushaine der Gegend zurück. Doch besonders das Holz des Bambu Sentono-Haines gilt als glückbringend und voll von magischer Kraft.<sup>584</sup> Es darf jedoch nur von Bewohnern des Weilers Pemancingan mit vorheriger Genehmigung des Ortsvorstehers (*kepala dukuh*) genutzt werden. Eine Genehmigung kann nur dann gegeben werden, wenn das Holz für gemeinschaftliche Zwecke genutzt wird, da sonst bei den Benutzern unheilbare Krankheiten und psychische Unruhezustände auftreten können.<sup>585</sup> Die nur für Einheimische nicht gefährliche magische Kraft dieses Bambus wurde in den Zeiten des Befreiungskrieges von Dorfbewohnern aktiv genutzt. Als die Holländer in dem etwa fünf km entfernten Ort Kretek ein Lager errichteten, wurde Bambus aus dem Bambu Sentono-Hain geschlagen und den Besatzern in den Zaun gesteckt. Kurz darauf wurden viele der Holländer krank. Das holländische Lager wurde kurz danach aufgegeben.

## Sumur Kawah

Westlich des Makam Sèh Maulana Maghribi liegt unterhalb des Bukit Sentono ein Brunnen, der Sumur Kawah genannt wird. Er hat einen Durchmesser von ungefähr einem Meter und ist mit Natursteinen fast ebenerdig ummauert. Er soll dadurch entstanden sein, dass Sèh Maulana Maghribi, der Wasser für seine täglichen Gebetswaschungen (*wudlu*) brauchte, dort einen Stab in die Erde rammte und auf Wasser stieß.

---

Behörde erklärt, vor allem Ausflüglern die Möglichkeit für einen Spaziergang mit schöner Aussicht eröffnen. Man beabsichtige zudem, auf diese Weise den Pilgerschaftsfremdenverkehr (*wisata ziarah*) zu fördern.

<sup>583</sup> Um den Ort, an dem sich dieser Hain befindet, für Nichteingeweihte unkenntlich zu machen, haben die *juru kunci* noch an mehreren anderen Stellen Bambus gepflanzt. Daher ist der Hain heute nicht mehr von anderen Bambushainen zu unterscheiden.

<sup>584</sup> Aufgrund der besonderen Bedeutung dieses Haines gelten nach Rasyid auch die Bewohner der direkten Umgebung als im Besitz großer Kräfte (Rasyid 1992:7).

<sup>585</sup> Als einmal, so erklärte mir ein *juru kunci*, ein Mann aus Solo sich widerrechtlich einige Bambusstämme genommen habe, sei er auf dem Rückweg von Parangtritis tödlich verunglückt.

Ein *orang paranormal* erzählte mir, dass, obwohl man nur etwa drei Meter tief sehen könne, der unsichtbare Teil viel größer sei. Sumur Kawah sei ein Teil eines weitverzweigten Höhlensystemes, zu dem auch die Gua Langse und die Gua Cerme gehörten.

Insbesondere in den Nächten mit hohem Pilgeraufkommen finden sich hier immer wieder Pilger ein und waschen sich in mit *kembang telon* versetztem Wasser (*mandi kembang*). Die Pilger erhoffen sich dadurch vor allem eine gute Gesundheit.

Die Stätte untersteht nicht der Verwaltung des Kraton. Sie wird von dem Besitzer des dortigen Landes verwaltet.

### 5.2.3.2 Makam Sèh Bela Belu

Geht man von der Straßenabzweigung nach Parangkusumo etwa 400 Meter weiter nach Westen, sieht man dort ein von einer Zigarettenfirma gesponsort Hinweisschild zum Makam Sèh Bela Belu. Der Hügel, auf dem das Makam Sèh Bela Belu liegt, wird Bukit Seloning genannt.<sup>586</sup> An Tagen mit relativ hohem Pilgeraufkommen werden vor dem Eingangstor (*pintu gerbang*) bis zu fünf Stände eröffnet, an denen einheimische Frauen Weihrauch und Blumen (*kembang telon*) verkaufen.

Vom Eingangstor (*pintu gerbang*) führt eine Treppe mit etwa 300 Stufen den Hügel hinauf. Das *makam* liegt hier ein wenig höher als das *makam* von Sèh Maulana Maghribi.

Ursprünglich, so erzählte mir ein dort tätiger *juru kunci*, sollen die beiden Hügel gleich hoch gewesen sein. Doch als schließlich Sèh Bela Belu eine höhere Machtfülle (*kesaktian*) erlangte, wuchs auch der Bukit Seloning-Hügel, auf dem er lebte.

Auf der linken Seite findet sich nach etwa zwei Dritteln des heraufführenden Weges eine kleine stark verwitterte Statue mit einer stehenden und links und rechts jeweils einer knienden Figur.<sup>587</sup> Alle drei Figuren haben die Hände mit nach oben gerichteten Fingern aneinander gelegt. Die stehende Figur stellt wahrscheinlich Shiva dar (siehe Abb. 35). Sie können als Hinweis darauf betrachtet werden, dass dieser Ort auch schon in vorislamischer Zeit von Bedeutung war. Es ist jedoch unklar, ob sich die Figuren immer dort befunden haben oder nachträglich dort hingestellt wurden. Hinter den Figuren befinden sich drei Gräber, die Gefolgsleuten von Sèh Bela Belu zugeschrieben werden.<sup>588</sup>

---

<sup>586</sup> Seloning soll sich von jav. *selo kuning* = "gelber Stein" ableiten.

<sup>587</sup> Wie auch der *lingga* und der *yoni* am Makam Sèh Maulana Maghribi ist diese Statue von der Regierung als Kulturerbe unter Schutz gestellt. Die Unterlagen über dieses Kulturerbe waren bei der zuständigen Behörde unauffindbar.

<sup>588</sup> Von West nach Ost werden die Gräber den Zwillingen Raden Bagus und Raden Joko sowie Nyai Dolek und Kyai Dolek zugerechnet. An den Gräbern und an der wahrscheinlich Shiva darstellenden Statuette



**Abb. 34:** Makam Sèh Bela Belu in Parangkusumo. Foto: K. F.



**Abb. 35:** Kopflose Figurengruppe unterhalb des Makam Sèh Bela Belu. Foto: K. F.

---

fanden sich immer wieder frische Blumen. Ich konnte jedoch mit niemandem sprechen, der diese Blumen darbrachte, noch konnten oder wollten mir die *juru kunci* dazu Näheres berichten.

Der obere Teil des Bukit Seloning ist von einem lichten Mischwald umgeben. Ferner befinden sich neben der Treppe noch Kokosnußpalmen und einige terrassierte Felder, auf denen Trockenreis und Mais angepflanzt werden.

Durch ein Eingangstor an der Westseite gelangt man zu dem etwa 20 x 25 Meter großen Bereich, in dem das *cungkup* von Sèh Bela Belu liegt. Das *cungkup* ist quadratisch aufgebaut mit Seitenlängen von ca. 5 Metern. Der Eingang liegt in südlicher Richtung. Das *cungkup* verfügt über eine kleine mit Matten ausgelegte Veranda, auf deren westlicher Seite der *juru kunci* die Pilger empfängt. Dort verbrennt er auch den Weihrauch der Pilger und spricht in ihrem Namen die an den Heiligen gerichteten Gebete. Tagsüber nutzen die Pilger die Veranda auch als Aufenthaltsort. In den eine Stufe höher liegenden Schreinbereich gelangt man durch eine zweiflügelige Tür, die tagsüber gewöhnlich geschlossen bleibt. Will man dennoch hinein, muss der *juru kunci* zunächst durch Schlagen einer an der östlichen Seite der Veranda aufgehängten Schlitztrommel (*kentongan*) gerufen werden.

Im Gebäudeinnern befinden sich zwei Grabsteine. Der größere auf der östlichen Seite ist das Grab von Sèh Bela Belu. Auf der westlichen Seite befindet sich hingegen das Grab von Sèh Dami Aking, der nach Angaben der *juru kunci* sein Bruder war.<sup>589</sup> Einige Pilger waren jedoch der Überzeugung, dass er sein Vater gewesen sei.

Der fünfstufige Grabstein von Sèh Bela Belu ist etwa 2,20 Meter lang und rund 50 cm hoch. Darüber befinden sich jeweils Kopfsteine (*kijing*), die hier einen weißen Überzug tragen. Der Grabstein von Sèh Dami Aking gleicht weitgehend dem Grabstein von Sèh Bela Belu, ist jedoch mit 1,50 Meter Länge und 40 cm Höhe etwas kleiner. Beide Grabsteine sind von einem vierlagigen weißen Vorhang umgeben und haben in der Mitte eine Vertiefung, in die die Pilger Blumen darbringen.

Außerhalb des *cungkup* auf der westlichen Seite der Gesamtanlage ist ein *bangsal* erbaut, in dem sich Pilger über den Tag hinweg aufhalten können. Dort befindet sich direkt links neben dem Eingang der Gesamtanlage eine Tür, durch die man in einen Raum gelangt, in dem die Langzeitpilger kochen. Auf der östlichen Seite befindet sich zudem eine weitere überdachte kleine Halle (*bangsal*), in der die Pilger, die über einen längeren Zeitraum verweilen, ihr Lager aufschlagen.

---

<sup>589</sup> Dami Aking leitet sich nach Angaben eines *juru kunci* von den Worten *damai* (Frieden) und *kering* (trocken) ab. Der Legende zufolge soll Sèh Dami Aking eine besonders intensive Form der Askese (*tapa*) betrieben haben, bei der er weder aß noch trank. Auf diese Weise habe er zwar seinen Frieden gefunden, sei jedoch schlichtweg "vertrocknet". Nach einer anderen Darstellung war sein Name Gagangaking, was

An der südlichen Seite dieser kleinen Halle befindet sich eine 30 cm hohe und 60 cm lange, stark verwitterte und kopflose Figur einer liegenden Kuh oder eines liegenden Wasserbüffels (*banteng*). Diese Figur bildet offensichtlich keinen Ort der Verehrung.<sup>590</sup>

#### 5.2.4 Schreine außerhalb von Pemancingan

Außer dem *makam* von Sèh Maulana Maghribi in Pemancingan gibt es noch eine Vielzahl von weiteren heiligen Stätten (*tempat keramat*), an denen Sèh Maulana Maghribi verehrt wird. Dort sind jedoch auch teilweise abweichende Namen gebräuchlich, wie z.B. Sèh Maolana Ibrahim Maghribi, Mbah Sayid Sekh Maulana Magribi, Sèh Maolana Malik Ibrahim oder Sèh Maulana Makribi. Pilger und Einheimische waren sich an diesen Orten oftmals einig, dass der dort verehrte Heilige identisch mit Sèh Maulana Maghribi sei. Sèh Maulana Maghribi sei, so wurde mir oft erklärt, nur eine andere Bezeichnung für den gleichen Heiligen.

Eine Übereinstimmung der jeweils vor Ort erzählten Legenden gab es nur insoweit, als mir berichtet wurde, dass Sèh Maulana Maghribi älter als die (restlichen) *wali* gewesen sei bzw. vor ihnen gelebt habe.

Ein *kebatinan*-Lehrer, den ich zu der Namensgleichheit befragte, erklärte mir allerdings, dass es sich bei Sèh Maulana Maghribi ("Scheich Lehrer [aus dem] Westen") eigentlich nur um einen Titel handele. Die Heiligen seien gänzlich unterschiedliche Personen

soviel wie "spindeldürr" bzw. "krankhaft mager" bedeutet. Atmojo erwähnt jedoch nicht, dass Gagangaking die Flüssigkeitsaufnahme verweigert haben soll (Atmojo; Sukarto o.J.:74).

<sup>590</sup> Auch über dieses geschützte kulturelle Erbe konnte die zuständige Behörde die entsprechenden Unterlagen nicht auffinden./Über den Ursprung dieser Figur wurde mir von den *juru kunci* folgende Geschichte erzählt, die ich jedoch, so wurde betont, als Märchen (*dongeng*) und nicht als die Wahrheit begreifen sollte. Bei der Figur handele es sich um einen Ochsen Sèh Bela Belu, der bei einer Schlacht in Parangkusumo von einem Pfeil Arjunas getötet und dann geköpft wurde. Sèh Bela Belu nahm daraufhin den Kopf und warf ihn ins Wasser. Seitdem kommt vom Meer einmal in jedem Achtjahreszyklus (*windu*) eine Riesenwelle, die *ombak banteng* ("Wasserbüffelwelle") genannt wird. Das Wasser dieser Welle ist blutrot. Sèh Bela Belu verwandelte seinen nunmehr kopflosen Ochsen (*banteng*) zu Stein. Die Glocke dieses Ochsen warf er nun hinüber zum Makam Seh Maulana Maghribi, wo sie seitdem in der Form eines Steines (*batu kento*) liegt. Nur wenige Leute können den Klang dieser Glocke in Form des *batu kento* hören oder den Stein sehen.

Verschiedentlich wird der Hügel auch als Gunung Benteng ("Wasserbüffelberg") bezeichnet. Ich vermute, dass dies auf die Figur zurückzuführen ist.

Die drei Figuren, die sich unterhalb des *makam* befinden, stellen, so erzählte man mir, die drei *punakawan* (Clowns) Bagong, Petruk und Gareng dar, die bei dem Kampf des Ochsen applaudierten. Dabei wurden sie von einem Pfeil getroffen, ebenfalls enthauptet und versteinert (zur Rolle der *punakawan* im *wayang kulit* vgl. Sibeth 1983). Daraus erklärt sich auch, dass sie alle mit nach oben gerichteten gefalteten Händen zu sehen seien. Diese Haltung sei nicht zu verwechseln mit einem *sembah*./Diese vor Ort bekannte Geschichte wurde im Wahlkampf 1998/1999 von der örtlichen Gruppe der Demokratischen Partei (PDI Perjuangan) genutzt, die einen Ochsenkopf in ihrem Wappen verwendet. Ein unten an der Straße errichteter in (blut)roter Farbe gestrichener Sicherheitsposten (*poskamling*) trug neben dem Symbol des Ochsenkopfes die Aufschrift "Banteng Sèh Bela Belu". Ein *juru kunci* meinte dazu nur scherzhaft, dass jetzt wohl Megawati Sukarnoputri in den Besitz des Ochsenkopfes gekommen sei.

gewesen, die einst zusammen auf einem Schiff nach Java gekommen seien, um den Islam zu verbreiten. Insgesamt gebe es 290 Makam Sèh Maulana Maghribi, doch seien bisher noch nicht alle davon entdeckt. Die meisten der bisher bekannten Stätten *seien petilasan* und keine Gräber. Hätten sich die Heiligen an dem einen oder anderen Ort aufgehalten oder bestimmte Taten vollbracht, so habe man eben diese Orte in Erinnerung an die Heiligen später mit Steinen markiert.

Andere mutmaßten bezüglich der Vielfalt der Sèh Maulana Maghribi-Schreine, dass ein Heiliger, der über solch große Kräfte verfügt habe wie Sèh Maulana Maghribi, auch mehrere Leben gehabt haben könne.

Die große Anzahl der auf Sèh Maulana Maghribi zurückgeführten *makam* fiel auch Pemberton auf:

"The grave of Sèh Maulana Makribi (...) is claimed by at least a half-dozen villages in Java. (Within a fifty kilometer radius alone, Makribi is buried in at least four places: Parangtritis, Kuta Gede, Karang Lo, and Mt. Merapi.) Although this contradictory profusion of sites may have presented problems for old-school ascetics - *dhukun* and other professionals argue at great length about the true location of Makribi's grave - most modern pilgrims seem oblivious to all this as they routinely visit various Makribi sites on successive Thursday nights, the more the better. It is timing that is of the utmost importance if coincidence is to have a real chance." (Pemberton 1994:286f).

Diese letzte Aussage von Pemberton muss ich allerdings relativieren. Zwar traf ich einige Pilger an mehreren Makam Sèh Maulana Maghribi, der Mehrheit der Pilger an all diesen *makam* schien jedoch noch nicht einmal bekannt zu sein, dass noch andere *makam* von Sèh Maulana Maghribi existierten.

Mit dieser Tatsache konfrontiert, erklärten mir die Pilger entweder, dass es sich hierbei um eine Verwechslung handeln müsse oder dass es sich bei den *makam* lediglich um *petilasan* handele, während dasjenige *makam*, an dem ich sie traf, die wahre Grabstätte sei.

Im Unterschied zu einigen westlichen Autoren (z.B. Woodward 1989), die auf der Basis der Babad Tanah Jawi den Namen Sèh Maulana Maghribi mit dem *wali* Sèh Maulana Malik Ibrahim gleichsetzen, bestritten jedoch nahezu alle Pilger und *juru kunci* diese Übereinstimmung. Das Grab des *wali* Sèh Maulana Maghribi, darüber herrschte fast einhellige Übereinstimmung, befinde sich in Gresik. Dies ist auch die einhellige Ansicht javanischer Wissenschaftler.

Ich möchte nun Einzelaspekte von einigen der insgesamt neun *makam* von Sèh Maulana Maghribi darstellen, die ich im Rahmen meiner Feldforschung besuchte. Eine ausführliche Darstellung all dieser Orte würde jedoch den Rahmen sprengen.

#### a) **Makam Sèh Maulana Maghribi in Ujungnegara**

Das Dorf Ujungnegara ("Spitze" bzw. "Ende des Landes") liegt an der Nordküste Javas im Unterdistrikt Tulis (Kab. Batang). Das *makam* befindet sich hier, landschaftlich reizvoll gelegen, am Rande einer Felsklippe, die zum Meer hin abfällt.

Als in den 50er Jahren hier der Wald gerodet wurde, entdeckte man durch Zufall ein offenbar sehr altes und unbekanntes Grab. Man zog daher Kyai Abdul Fatah, einen bekannten *orang paranormal* aus Pekalongan zu Rate. Dieser meditierte sieben Tage und sieben Nächte neben dem Grab, bis ihm der Geist von Sèh Maulana Maghribi erschien. Seit dieser Zeit wird an dem Ort seiner Erscheinung Sèh Maulana Maghribi verehrt. Sèh Maulana Maghribi wird in Ujungnegara nicht als identisch mit Sèh Maulana Malik Ibrahim gesehen.

In den 60er Jahren wurde hier über dem Grab des Heiligen ein kleines *cungkup* errichtet. Die Betreuung der Stätte übernahm als *juru kunci* der Eigentümer des Landes. In den 80er Jahren wurde diese Region zur Fremdenverkehrszone erklärt. Seitdem fällt der Schrein unter die Verwaltungshoheit des Distriktsfremdenverkehrsamtes. Der *juru kunci* wurde daher zu einem Bediensteten des Amtes gemacht.

wurde eine Straße angelegt, die heute direkt bis zum *makam* führt. Zudem führt nun ein befestigter Weg von der Grabanlage hinunter zum Meer. Vor allem an Sonntagen und an Feiertagen kommt es hier zu einem regen Ausflugstourismus, was auch dazu führt, dass vor dem Eingang des *Makambereiches* sich an diesen Tagen immer mehr kleine Essensstände niederlassen.

Aufgrund der Steigerung der Besucherzahlen wurde auch die Grabanlage verändert. 1997 kam es zu einer Erweiterung des *cungkup* und dem Bau einer kleinen Moschee. Sie ist wenige Meter neben dem Grab errichtet. Seit dem Bau der Straße und dem sicherlich auch durch die Ausflügler immer größer werdenden Bekanntheitsgrad der Stätte sind am *makam*, so berichtete mir der *juru kunci*, etwa dreimal mehr Pilger anzutreffen.

Die meisten Pilger kämen in der Nacht auf Freitag-*Kliwon*. Unter ihnen seien recht häufig Gruppen von *pesantren*, der Nahdatul Ulama und *kebatinan*-Vereinigungen. Jedoch gebe es kaum Pilger, die hier mehr als eine Nacht blieben. Einige der Pilger verbrächten auch einen Teil der Nacht in einer unten am Meer gelegenen kleinen Höhle, die Sèh Maulana Maghribi zu asketischen Übungen (*tapa*) genutzt haben soll.

## b) Das *makam* in Pandatawang

Deutlich älteren Datums als die Verehrung des *makam* von Sèh Maulana Maghribi in Ujungnegara ist die Verehrung des *makam* Seh Maulana Maghribis in Pandatawang (Kec. Tawangmangu, Kab. Karanganyar). Es liegt auf einem Hügel an den westlichen Ausläufern des Gunung Lawu (Bukit Jaba Kanil).<sup>591</sup>

Der dortige *juru kunci* betrachtete Sèh Maulana Maghribi als identisch mit dem *wali* Sèh Maulana Malik Ibrahim. Sèh Maulana Maghribi habe, aus Arabien kommend, zunächst ein *pesantren* in Südsumatra aufgebaut. Raden Patah, der Sohn des letzten Herrschers von Majapahit (Brawijaya V.) und späterer Herrscher des ersten islamischen Königreiches von Java, sei dort von ihm in die Grundlagen der islamischen Lehre eingewiesen worden. Sèh Maulana Maghribi habe später in Java auf diesem Hügel ein weiteres *pesantren* errichtet und sei dort verstorben. Das *makam* in Gresik, welches an allen anderen von mir besuchten *makam* Sèh Maulana Maghribis als das wahre Grab dieses *wali* gesehen wurde, bezeichnete er als ein *petilasan*.

Wer zu dem *makam* will, muss hier zunächst an einer alten Moschee vorbeigehen. Der *juru kunci* gab an, dass die Moschee bereits zur Zeit des Königreiches von Demak errichtet worden sei. Das Geld für die Erbauung der Moschee sei damals von einem islamischen Chinesen namens Ko Ping Lu aufgebracht worden. Das hinter der Moschee liegende *cungkup* mit Sèh Maulana Maghribis Grab bestand bis 1990 nur aus einem kleinen Holzhäuschen (siehe Abb. 36).

"Two attempts at upgrading (*mengupgrade*) the Grave site of Sèh Maulana Makribi located at Jabal Kanil (a foothill of Mt. Lawu) have proven (...) fatal. In both cases, a successful pilgrim purchased a marble gravestone for Makribi as a sign of gratitude but died before the stone could be installed." (Pemberton 1994:295f).

Ein weiterer Versuch im Jahre 1991, finanziert durch eine Gruppe chinesischer Pilger, hatte schließlich mehr Erfolg.<sup>592</sup> Dabei wurde die alte Baustuktur unangetastet gelassen und ein Gebäude über das hölzerne *cungkup* herum gemauert (siehe Abb.

---

<sup>591</sup> Ich vermute, dass Pemberton dieses *makam* meinte, als er von einem *makam* von Sèh Maulana Maghribi in Karang Lo schrieb. Karang Lo heißt der benachbarte Ort zu Pandatawang und ist nur zwei Kilometer entfernt. Der Name des Hügels, auf dem sich das *makam* befindet, stimmt ebenfalls überein. In dem anderen Karang Lo, das innerhalb des von Pemberton angegebenen Bereiches in der Nähe von Kotagede liegt, gab es zwar auch ein bekanntes *makam*, jedoch wurde dies dem Heiligen Kyai Ageng Karang Lo zugerechnet. Als ich dort nach einem *makam* von Sèh Maulana Maghribi fragte, verwies man mich nach Parangkusumo.

<sup>592</sup> Die gemischte chinesische Pilgergruppe kam, wie eine Tafel am *cungkup* verkündet, aus Bandung, Batang, Cirebon, Comal, Jakarta, Pekalongan und Solo.



37). Eine davorliegende Halle schließt zudem einige Gräber von Gefolgsleuten Sèh Maulana Maghribis ein, an denen Pilger ebenfalls Blumen darbringen.<sup>593</sup>

Das *makam* von Sèh Bela Belu befindet sich außerhalb dieses *cungkup*. Es ist völlig von Moos überwuchert und wird offensichtlich nicht von Pilgern besucht. Einzelheiten über die Person von Sèh Bela Belu schienen weder dem *juru kunci* noch den anwesenden Pilgern bekannt zu sein. Dem *juru kunci* war lediglich bekannt, dass es sich um das Grab eines Gefolgsmannes von Sèh Maulana Maghribi handele.

---

<sup>593</sup> Während der Bauarbeiten musste durch Arbeiter vor dem alten *cungkup* ein Baum gefällt werden. Einer der Arbeiter starb kurz darauf. Daher wurde ein *orang paranormal* zur Hilfe gerufen, der erkannte, dass in dem Baum ein *demit* wohnte. Es wurde nun, um dem *demit* eine neue Heimstatt zu geben, eine Betonimitation des Baumstumpfes errichtet, auf dem heute vor allem chinesische Pilger Räucherstäbchen darbringen.



**Abb. 36:** Fotografie des Makam Sèh Maulana Maghribi (Pandatawang), die das *cungkup* vor der Renovierung zeigt (1989). Aufgenommen in der Moschee von Pandatawang. Foto: K. F.



**Abb. 37:** Das Makam Sèh Maulana Maghribi von Pandatawang im Zustand von 1995. Foto: K. F.

### c) Das *makam* in Wonobodro

Ein weiteres, relativ bekanntes *makam* von Sèh Maulana Maghribi befindet sich in Wonobodro (Kec. Blado, Kab. Batang). Auch dieses *makam* soll nach Auskunft des *juru kunci* sein Grab sein. Dabei geht der *juru kunci* davon aus, dass es sich um einen von mehreren Heiligen mit dem Namen Sèh Maulana Maghribi handelt. Sèh Maulana Maghribi sei einst von Marokko aus dem Dorf Maghribi nach Java gekommen, um den Islam zu verbreiten. Zusammen mit Ki Ageng Wonobodro, dem *cikal bakal* des Ortes, habe er an dieser Stelle eine islamische Schule errichtet. Zu Sèh Maulana Maghribis Schülern zählten unter anderem Sèh Sebu Karang, Sèh Veker Sigih, Sèh Baureksa, Sèh Subakir und der spätere *wali* Sunan Kudus. Wonobodro wäre so zu einem Zentrum zur Verbreitung des Islam geworden. Sèh Maulana Maghribi sei schließlich auch hier gestorben.

Von Sèh Bela Belu war dem *juru kunci* lediglich bekannt, dass er ein enger Freund von Sèh Maulana Maghribi gewesen sei.<sup>594</sup> Über ein etwaiges in der Nähe befindlichen Makam Sèh Bela Belu wusste der *juru kunci* jedoch nicht zu berichten.

Zu den Örtlichkeiten: Das Makam Sèh Maulana Maghribi befindet sich am Ortsrand von Wonobodro. Der Bereich wurde im Jahre 1991 mit Pilgerspenden erheblich ausgebaut. Das Makam Sèh Maulana Maghribi ist hier jedoch nur eines von mehreren *makam*, die als ungefähr gleichrangig gelten. In etwa gleichrangig sind die Gräber von Ki Ageng Wonobodro und Ki Ageng Pekalongan und das Makam Sunan Kudus. Bei letzterem handelt es sich allerdings, so der *juru kunci*, nur um ein *petilasan*.<sup>595</sup>

Wer zu dem *makam* von Sèh Maulana Maghribi gelangen will, muss zunächst vom Ortsrand von Wonobodro eine etwa 20 Meter breite und knapp hundert Stufen hohe Treppe hinaufgehen. Im oberen Teil davon befindet sich ein Haus der Schreinverwaltung. Links und rechts der Treppe liegen zudem Moscheen. Die südliche davon darf nur von männlichen Pilgern, die nördliche hingegen nur von weiblichen Pilgern besucht werden.<sup>596</sup>

Nach Durchschreiten einer Pforte zweigt dann vom Hauptweg nach rechts ein Pfad zum *makam* von Ki Ageng Wonobodro und Ki Ageng Pekalongan ab. Bleibt man auf dem Hauptweg, gelangt man ca. 70 Meter weiter nach Durchschreiten einer weiteren Pforte auf den Vorplatz des *cungkup*, in dem sich einige Gräber von Schülern Sèh Maulana

---

<sup>594</sup> Der *juru kunci* benutzte zunächst das Wort *kerabat* (Verwandter). Bei näherer Nachfrage erklärte er, dass er nicht blutsverwandt gewesen sei, sondern vielmehr eine Art Freund (*teman*) darstelle.

<sup>595</sup> Das Grab des *wali* Sunan Kudus befindet sich, darüber herrscht im allgemeinen Übereinstimmung, in der Stadt Kudus.

<sup>596</sup> Während meiner Feldforschung war dies der einzige Fall, in dem ich eine solche Geschlechtertrennung beobachten konnte.

Maghribis befinden. Das *cungkup* hat hier die Form einer Halle. In der Mitte der Halle befinden sich auf einer 50 cm hohen gefliesten Plattform die *makam* von Sèh Maulana Maghribi und Sunan Kudus. Sie sind mit einem grünen Vorhang umgeben, der diese Plattform würfelförmig umschließt.<sup>597</sup> Im Inneren der Halle befindet sich ein halbes Dutzend weiterer Gräber von Schülern Sèh Maulana Maghribis.

Am Ortsrand von Wonobodro gibt es ferner noch einen Baum (*kayu jomprang*) und eine Quelle, die auf das Wirken von Sèh Maulana Maghribi zurückgeführt werden.

Einmal im Jahr wird in Wonobodro der Todestag von Sèh Maulana Maghribi feierlich begangen. Die Feierlichkeiten finden an jenem Freitag statt, der dem 13. des Monats Suro (arab. Muharram) folgt. Dann zieht eine Prozession vom Dorf hinauf zu den *makam* Sèh Maulana Maghribis. Dort wird von der Dorfgemeinschaft ein *slametan* abgehalten. Blumendarbringungen (*nyekar*) finden dann auch an allen anderen Heiligengräbern des Pilgerschaftskomplexes statt. Anfang der 70er Jahre soll sich die Teilnahme an dieser Veranstaltung noch im Wesentlichen auf Mitglieder der Dorfgemeinschaft beschränkt haben. Heute kommen zu diesem Anlass nach Angaben des *juru kunci* alljährlich bis zu 10.000 Pilger.

Außerhalb des Monats Suro begeben sich hingegen, nach Schätzungen des *juru kunci*, jeweils nur ca. 2000 Pilger monatlich zu den Heiligenschreinen von Wonobodro. Die meisten von ihnen kommen in der Nacht auf Freitag-*Kliwon*. Die zweitwichtigste Nacht ist hier die Nacht auf Freitag-*Pon*.<sup>598</sup>

#### d) Das *makam* in Panataran

Dieses *makam* befindet sich an der Ostflanke des Gunung Merbabu, in einer Höhe von rund 900 m ü.d.M, im Bereich des Weilers Panataran (Desa Candisari, Kec. Ampel, Kab. Boyolali).<sup>599</sup> Der Heilige ist hier unter dem Namen Sèh Maolana Ibrahim Maghribi bekannt.

Dieses Grab ist offiziell durch den Kraton Surakarta anerkannt (*diaku*). Der dortige *juru kunci* ist daher in der Stellung eines Hofbediensteten (*abdidalem*) (vgl. Kap. 5.2.5).

Der *juru kunci* betonte, dass der Heilige nicht mit dem *wali* Sèh Maulana Malik Ibrahim gleichzusetzen sei. Der arabische Heilige, der hier bestattet sei, habe früher gelebt.

Anstatt mir dessen Legende selber zu erzählen, gab er mir eine Kopie der Erhebung, die von Seiten der Distriktsregierung zu dieser Frage gemacht worden war, die ich nun

---

<sup>597</sup> Hier sind Ähnlichkeiten mit der äußeren Form der Kaaba unverkennbar.

<sup>598</sup> Warum in Wonobodro der Freitag-*Pon* und nicht wie sonst üblich der Freitag-*Legi* den zweitwichtigsten Pilgerschaftstag darstellte, konnte oder wollte mir der *juru kunci* nicht erklären.

<sup>599</sup> Hier kennt man Sèh Maulana Maghribi unter der Bezeichnung Sèh Maulana Ibrahim Maghribi. Es war dem *juru kunci* jedoch bekannt, dass Sèh Maulana Maghribi eine andere Bezeichnung für Sèh Maulana Ibrahim Maghribi ist.

gekürzt wiedergeben möchte (Dinas Pariwisata Kabupaten Boyolali 1994).<sup>600</sup> Dort, wo heute das *makam* liegt, gab es früher einen Asketen (*petapa*). Der Name dieses Asketen und seine Religion sind heute vergessen.

Der Asket hatte viele Schüler. Eines Tages hörte nun auch Sèh Maolana Ibrahim Maghribi von ihm und machte sich auf den Weg, um ihn zu treffen. Es gelang ihm schließlich, den Asketen zum Islam zu bekehren. Sèh Maolana Ibrahim Maghribi gab ihm den Namen Ki Ageng Panataran. Die beiden arbeiteten von nun an zusammen. Zunächst wollten sie eine Moschee bauen. Daher schickten sie einen Boten mit der Bitte nach Demak, von dort Hilfskräfte und Holz zu schicken. Doch das Ersuchen wurde abgelehnt, da man in Demak zu dieser Zeit mit dem Bau einer eigenen Moschee<sup>601</sup> beschäftigt war. Daher machten sie sich selber ans Werk. Unter vielen Mühen entstand so die Moschee von Panataran.

Ki Ageng Panataran hatte eine schöne Tochter. Diese hieß Dewi Nawangwulan.<sup>602</sup> Jeden Tag ging Dewi Nawangwulan auf die sehr trockenen Felder bei Panataran und machte sich Gedanken, wie man für Tiere und Menschen genügend Wasser herbekommen könnte. Doch sie fand keine Lösung.

Pantaran erlangte bald, als blühender Ort an dem der islamische Glauben gelehrt und verbreitet wurde, einen großen Ruf. Davon hörte eines Tages auch Pangeran Tjitrokosumo, der Sohn des Raja von Karawu. Er ritt daher nach Pantaran, um sich den Ort mit eigenen Augen anzusehen. Kurz vor seinem Ziel sah er auf dem Feld eine hübsche junge Frau, die Gemüse erntete. Vom Pferd herunter rief er ihr zu: "Hey Mädchen, wie heißt Du, und wo wohnst Du?" Nawangwulan, ein Mädchen ohne Tadel und von edlem Charakter, erschrak und ergriff die Flucht. Während dieser kurzen Begegnung verliebte sich Tjitrokosumo in sie. Er fragte daher alle Leute, wer sie gewesen sei, und bekam schließlich ihren Namen genannt. Tjitrokosumo ging nun zu dem Haus von Sèh Maulana Maghribi und Kyai Ageng Panataran und bat die beiden darum, Dewi Nawangwulan heiraten zu dürfen. Nawangwulan, Sèh Maolana Ibrahim

---

<sup>600</sup> Wie ich schon in Kap. 2.2 und 3.3.1 dargelegt habe, stellen staatliche Kulturinventarisierungsprojekte eine ernsthafte Gefahr für die Stellung des *juru kunci* als autorisierter Erzähler von lokalen Legenden dar. Die Tatsache, dass ich in Panataran eine Kopie einer solchen Erhebung zu lesen bekam, statt sie mir selbst durch den *juru kunci* erzählen lassen zu können, sehe ich in diesem Zusammenhang.

<sup>601</sup> Es handelte sich dabei um die Staatsmoschee des Reiches von Demak (Masjid Demak). Das Wissen darüber, dass diese Moschee nach den Hofchroniken gemeinsam von den *wali songo* erbaut wurde, ist in Java weit verbreitet.

<sup>602</sup> Dewi Nawangwulan, eine bekannte Gestalt javanischer Legenden, soll, so wird an anderen Stellen berichtet, eine mit Joko Tarub (dem Sohn von Sèh Maulana Maghribi und Dewi Rasawulan) verheiratete himmlische Nymphe gewesen sein und gilt als eine Vorfahrin des Königshofes von Mataram. Dewi Nawangwulan wird teilweise auch gleichgesetzt mit Nyai Roro Kidul, der Innenministerin der Meereskönigin Ratu Kidul. Zu der vielgestaltigen legendären Figur Dewi Nawangwulan vgl. Schlehe 1998:46ff, 70ff, 103ff.

Maghribi und Kyai Ageng Panataran berieten sich nun über diese Frage. Schließlich wurde einer Heirat unter der Voraussetzung zugestimmt, dass Tjitrokosumo eine Quelle erschaffen solle. Auf den Rat seines Vaters, des Königs von Kurawa, meditierte Tjitrokosumo schließlich an einem zwei Kilometer oberhalb des heutigen *makam* gelegenen Platz, wo er eine starke Quelle fand.<sup>603</sup>

Einer weiteren, diesmal mündlichen Überlieferung zufolge, von der mir Pilger berichteten, soll Sèh Maolana Ibrahim Maghribi oft über jeweils 40 Tage und 40 Nächte in einer Höhle (Gua Lelo) oberhalb des Makam Pantaran meditiert haben. Von der Höhle soll dann immer ein Lichtstrahl ausgegangen sein. Diesen Lichtstrahl habe man bis nach Demak sehen können.<sup>604</sup> Den Überlieferungen zufolge soll später auch Pakubuwono IV. (Regierungszeit 1823-1830) in Panataran meditiert haben.<sup>605</sup>

Zu den Örtlichkeiten: Will man zu dem *makam* von Sèh Maolana Ibrahim Maghribi, so muss man rund 50 Meter vorher bereits ein Tor durchqueren. Hier beginnt der Dorffriedhof. Am südlichen Ende dieses Bereiches befindet sich wenige Meter neben dem Tor ein ehemaliger Meditationsort von Pakubuwono VI. Über dieser Stelle ist ein kleines *cungkup* errichtet. Es wurde jedoch kein Grabstein (*batu nisan*) errichtet. Vereinzelt bringen Pilger an diesem Ort Blumen dar. Ein Weg führt den Besucher nun vom Haupteingang am östlichen Rand des Friedhofes entlang zu dem Gebäude, in dem sich das *cungkup* von Sèh Maolana Ibrahim Maghribi befindet.

Das Gebäude ist dreigeteilt. Im ersten Raum sitzt der *jurukunci* und empfängt die Pilger. Hier übernachten regelmäßig auch einige Pilger. Von hier gelangen die Pilger zu dem zweiten Raum, in dem sich die *makam* von Ki Ageng Pantaran und Dewi Nawangwulan befinden. Dabei kommt dem *makam* von Dewi Nawangwulan eine besondere Bedeutung zu. Am Kopf dieses *makam* ist ein gelber (goldener) Schirm aufgestellt - in Java ein Zeichen königlicher Würde.<sup>606</sup>

Im dritten Raum befindet sich das *makam* von Sèh Maolana Ibrahim Maghribi. Ausgenommen die Kopfsteine (*kijing*), ist das *makam* von einem weißen Tuch bedeckt. An den Seiten des gesamten Raumes ist zudem ein Grabvorhang angebracht. Davor stehen Behältnisse, in denen Pilger Räucherstäbchen darbringen können.

---

<sup>603</sup> Die Quelle bildet heute ein eigenes Pilgerziel.

<sup>604</sup> Die Entfernung nach Demak beträgt etwa 65 Kilometer.

<sup>605</sup> Zu Pakubuwono VI. siehe Ricklefs 1993:117

<sup>606</sup> Nach Aussagen des *jurukunci* will der Kraton von Surakarta damit eine Person ehren, die moralisch ohne Fehl und Tadel war (siehe die oben geschilderte Legende). Die Ehrung dürfte jedoch eher mit der Position in Verbindung stehen, die Dewi Nawangwulan in der mystischen Genealogie des Fürstenhauses von Mataram hat. Auch ihre Stellung als spätere Innenministerin (*patih dalem*) im Reich der Meereskönigin Ratu Kidul dürfte mit entscheidend dafür sein.

Ein weiteres *makam* von Dewi Nawangwulan befindet sich in dem Weiler Bulu Pitu (Tunjung Seto, Kec. Kutowinangun, Kab. Kebumen) (vgl. Schlehe 1998:46ff, 70ff, 81, 103ff).

Sowohl das weiße Tuch als auch der Grabvorhang werden einmal im Jahr im Rahmen der *khol*-Zeremonie ausgetauscht. Diese Zeremonie findet jeweils an dem ersten Freitag nach dem 20. Suro statt.<sup>607</sup> An dieser Zeremonie nimmt die gesamte Bevölkerung des Weilers Pantaran teil. Sie gilt sowohl Ki Ageng Pantaran, dem *cikal bakal* des Dorfes, als auch Sèh Maolana Ibrahim Maghribi.

Im Rahmen der Zeremonie wird ein mit einem ausgedehnten Totengebet (*tahlilan*) verbundenes *slametan* abgehalten. Dieses *tahlilan* steht seit nunmehr drei Jahrzehnten unter der Führung einer *kebatinan*-Gruppe aus Semarang, deren charismatischer Führer aus dem Ort Panataran stammt.

Alle Haushalte von Panataran sind verpflichtet, Speisen für das *slametan* zuzubereiten. In den letzten Jahren kamen jeweils zwischen 1.000 und 2.000 Besucher von außerhalb, um der Zeremonie beizuwohnen.<sup>608</sup>

Außerhalb der Zeremonie kommen monatlich durchschnittlich ca. 500 Pilger zum Makam Pantaran. Nach Aussagen des *juru kunci* kommen die meisten dieser Pilger aus der Umgebung von Yogyakarta, Surakarta und Semarang. Bei meinen drei Besuchen an dieser Stätte fanden traf ich jeweils nur auf rund ein Dutzend Pilger, die sich zumeist über einen längeren Zeitraum an dem Makam Pantaran aufhielten.

---

<sup>607</sup> 1997 musste die Zeremonie eine Woche später stattfinden, da kurz vor den Wahlen alle öffentlichen Umzüge und Versammlungen verboten waren. Der auf den gewöhnlichen Zeitpunkt folgende Freitag war der Tag nach den Wahlen. Zu dieser Zeit durften allerdings immer noch keine Waffen getragen werden. Daher marschierten die Teilnehmer in moderner Kleidung in das Grabgebäude, da zu der traditionellen Männerkleidung ein *Krisdolch* gehört.

<sup>608</sup> Das Jahr 1997 bildete hier wiederum eine Ausnahme. In diesem Jahr kamen nur etwa 200 Pilger von außerhalb. Da der Termin einen Tag nach den Wahlen lag, dürften es wohl, aufgrund befürchteter Unruhen, vor allen Sicherheitsbedenken gewesen sein, die dazu führten, dass so wenige kamen.

An folgenden Orten befinden sich weitere *makam* von Sèh Maulana Maghribi

- in Gresik bei Surabaya,<sup>609</sup>
- am Gunung Turgo (Kec. Kaliurang, Kab. Sleman),<sup>610</sup>
- in der Nähe des Makam Sunan Giri nahe Cirebon,
- in Surabaya,<sup>611</sup>
- in Baturaden (Kec. Gunung Slamet, Kab. Banyumas).<sup>612</sup>

---

<sup>609</sup> Wie schon erwähnt, wird dieses *makam* besonders häufig als das "echte" Grab von Sèh Maulana Maghribi bezeichnet. Die Version der Legende über den *wali* Sèh Maulana Malik Ibrahim (= Sèh Maulana Maghribi), die hier vertreten wird, findet sich in verschiedenen schriftlichen Quellen. In diesen Quellen wird eine Art (regierungs-)offizielle Geschichtsschreibung der Islamisierung Javas gegeben (vgl. Panitia Pemeliharaan Makam Maulana Malik Ibrahim Gresik 1974/Bilal 1993/Kafanjani o.J.). Als weithin anerkanntes Grab eines *wali* wird es von hunderttausenden Besuchern jährlich aufgesucht.

<sup>610</sup> Dort soll sich auch ein *makam* von Jumadil Qubra befinden. Nach der Babad Sejarah Yudanegaran war Sèh Maolana Jumadil Qubra der Großvater von Sèh Maolana Maghribi. Seh Jumadil Qubra war eine wichtige Gestalt in der Verbreitungsgeschichte des Islam auf Java (Schlehe 1998:152f). Van Bruinessen beschreibt ihn als "an archetypical Javanese saint, ancestor figure and forest hermit, the *wali* of the *wali*." (Bruinessen 1994:327).

<sup>611</sup> Dieses Grab soll innerhalb eines chinesischen Tempels für König Sam Po liegen (Tempat Ibadat Sam Po Tai Djien Mbah Ratu). Der Heilige wird dort als Mbah Sayid Sekh Maulana Magribie bezeichnet (Lombard-Salmon 1993:284).

<sup>612</sup> Von den letzten beiden *makam* erfuhr ich erst am Ende meiner Feldforschung und konnte sie daher nicht mehr aufsuchen. In der Zeitschrift Liberty findet sich bezüglich dieser heiligen Stätte von Baturaden folgende Legende:

Sèh Maulana Maghribi war ein Prinz aus Byzanz, der den Islam angenommen hatte. Eines Tages sah er während des Morgengebets einen Lichtstrahl, der ihn zu rufen schien. Es war der Lichtstrahl Gottes, der ihm befahl, nach Osten in das von der ganzen Welt bewunderte Reich von Majapahit zu gehen. Zusammen mit seinem Kameraden Haji Datuk und 298 bewaffneten Männern machte er sich auf die gefährliche Reise, die 40 Tage und 40 Nächte dauerte. Als sie in Gresik ankamen, erlosch das Licht. Kurze Zeit später erschien es wieder im Westen und dann hinter den Bergen im Süden. An dem Ort, zu dem sie der Lichtstrahl gewiesen hatte, errichtete Seh Maulana Maghribi schließlich ein Dorf. Da alle froh waren, diesen Ort sicher (*slamet*) erreicht zu haben, wurde das Dorf Desa Slamet genannt.

In der Nähe des Dorfes gab einen Asketen, der vielen ein Ärgernis war, da er nie anderen half. Ihm schlug Sèh Maulana Maghribi ein Kräftemessen vor. Der Asket warf daraufhin seinen Hut so in die Luft, dass er nicht wieder auf dem Boden landete, sondern immer weiter schwebte. Sèh Maulana Maghribi zog daraufhin seine Jacke aus und warf sie in die Luft. Die Jacke fing den Hut ein und brachte ihn auf den Boden zurück. Nun nahm der Asket Eier und warf sie in die Luft. Auch sie kamen nicht wieder auf den Boden zurück. Sèh Maulana Maghribi forderte den Asketen nun auf, die Eier auf den Boden zurückzubringen. Doch der Asket musste zugeben, diese Aufgabe nicht erfüllen zu können. Sèh Maulana Maghribi erhob sich schließlich in die Lüfte und holte sie wieder herunter. Der Asket gab sich geschlagen. Schließlich stapelte Sèh Maulana Maghribi mit Wasser gefüllte tönernen Töpfe so hoch aufeinander, dass sie bis zum Himmel reichten. Dann zerschlug er den untersten Topf. Das Wasser zerstob nach allen Seiten. Daraus entwickelten sich viele Quellen (Liberty 1729,1990:24ff).





**Abb. 38:** Das Grab von Sèh Maulana Maghribi (links) in Gresik. Foto: K. F.

Ich vermute jedoch, dass es noch deutlich mehr *makam* von Sèh Maulana Maghribi gibt, die mir aufgrund eines unter Umständen nur engen lokalen Bekanntheitsgrades unbekannt geblieben sind.

Eine weitere Stätte, die eng mit dem Heiligen Sèh Maulana Maghribi verbunden ist, liegt nur etwa zwei Kilometer östlich von seinem *makam* in Pemancinagan im Bereich von Parangtritis.

Trotz dieser geographischen Nähe ist die Pilgerschaft zu dieser Stätte unabhängig von der Pilgerschaft zu dem *makam* von Sèh Maulana Maghribi. Es handelt sich um die Quelle Sendang Mbeji, die dort in einen kleinen Teich mündet.

Dieser Teich soll der Ort sein, an dem sich jene javanische Form der jungfräulichen Zeugung ereignet haben soll, die zur Schwangerschaft von Dewi Rasawulan führte.<sup>613</sup> Die Version der Legende, die mir der dortige *jurukunci* erzählte, entspricht detailgetreu

---

<sup>613</sup> Eine Asketin, die seit fast einem Jahrzehnt in einer Höhle (Gua Pertapaan) oberhalb der Sendang Mbeji lebt, vertrat andererseits eine sehr viel direktere Zeugungsversion. Nach ihrer Überzeugung ist Dewi Rasawulan von Sèh Maulana Maghribi vergewaltigt worden. Daher habe Dewi Rasawulan schließlich auch ihr Kind abgegeben.

der Version, die in der Babad Tanah Jawi beschrieben wird (vgl. Kap. 5.2.2.1).<sup>614</sup>

Bis Anfang der 80er Jahre befand sich hier nur ein kleiner Fischteich an dessen nördlichem Ende sich jener Baum befand, auf dem Sèh Maulana Maghribi meditiert haben soll. Mitte der 80er Jahre begann der *juru kunci* damit, den Teich in Beton einzufassen. In der Mitte des kleinen Teiches befindet sich heute eine wenige Quadratmeter große Insel, auf die ein Steg führt. Dort verbrennt der *juru kunci* für die Pilger auf einem Kohlebecken (*anglo*) Weihrauch und übermittelt ihre Wünsche an Sèh Maulana Maghribi und Dewi Rasawulan. Auf der kleinen Insel bringen die Pilger auch ihre Blumen dar.

Pro Monat kommen nur etwa 100 Pilger zu dieser Stätte. Nach Aussagen des *juru kunci* sind unter ihnen auch viele Hindus.

Sendang Mbeji ist keine der Stätten, die vom Kraton offiziell anerkannt werden.

### 5.2.5 Die *juru kunci*

Wie oben schon erwähnt, gehören sowohl das *makam* von Sèh Maulana Maghribi als auch das von Sèh Bela Belu zu den offiziell durch den Kraton Yogyakarta anerkannten Stätten.

Anerkannt (*diaku*) werden durch den Kraton Schreine von Persönlichkeiten, die gemäß den Hofchroniken eine enge Verbindung zur Geschichte des Hofes haben oder zu den Vorfahren der heutigen Fürsten gezählt werden.<sup>615</sup> Nach der mystischen Genealogie des Königshauses von Mataram kann das *makam* von Sèh Maulana Maghribi zu der letzten Gruppe gezählt werden.

Im Gegensatz zu Sèh Maulana Maghribi war Sèh Bela Belu zwar der mystischen Genealogie zufolge nicht in direkter Linie ein Vorfahr des Königshauses von Mataram. Er war jedoch ein Prinz des Reiches von Majapahit, aus dem auch das Königshaus von Mataram hervorging.

Beide *makam* werden daher von *juru kunci* verwaltet, die unter der Oberaufsicht des Kraton Yogyakarta stehen.

Wer dort *juru kunci* werden will, muss daher zunächst ein Bittschreiben an den Kraton Yogyakarta schicken. Fast immer entstammen die Antragsteller Familien, deren Nachkommen bereits seit einigen Generationen *juru kunci* sind.

---

<sup>614</sup> Nach der Überzeugung anderer Informanten soll Sendang Beji der Ort gewesen sein, an dem einst himmlische Nymphen badeten. Joko Tarub stahl einer dieser Nymphen die Kleider. Der Name dieser Nymphe war Dewi Nawangwulan. Daraufhin konnte sie nicht in den Himmel zurückkehren und heiratete Joko Tarub (vgl. Babad Tanah Jawi, Ausg. Santoso 1979:83f/Sugiyo 1984:39ff).

<sup>615</sup> Das gleiche gilt auch für Schreine, bei denen der zentrale Ort nicht die Form eines Grabes annimmt, wie beispielsweise die Verehrungsstätte für Ratu Kidul in Parangkusumo (*cepuri*), die einem Geistwesen gewidmet ist.

Es gibt jedoch auch andere Beispiele. So erzählte mir zum Beispiel der *juru kunci* Pak Pus am *makam* von Sèh Maulana Maghribi folgende Geschichte:

"Über *ilham* (göttliche Inspiration) bin ich Sèh Maulana Maghribi schon begegnet, und zwar lebendig. Ich konnte aber leider nicht mit ihm sprechen, denn schließlich ist es ja auch er, der entscheidet, ob er sprechen will oder nicht. Ich habe dabei nicht geschlafen! Es war kein Traum! Allerdings habe ich mich konzentriert. Drei Tage vorher habe ich bereits weniger gegessen und geschlafen. Etwa um 2 Uhr nachts saß ich dann mit ausgestreckten Beinen und Sandalen an den Füßen am *makam* und war kurz davor, einzunicken. Da kam er von der Eingangspforte herein und stand dort, ganz in weiß. Ich konnte sehen, dass er ein Araber ist, da er eine weiße Dschellabah anhatte. Dann kam er auf mich zu und gab mir einen Stab. Er sah noch jung aus, wahrscheinlich auch deshalb, weil er nicht verheiratet war. Er sagte kein Wort. Dann plötzlich verschwanden sowohl Sèh Maulana Maghribi als auch der Stock. Das ist schon 23 Jahre her. Danach habe ich mich entschieden, *juru kunci* zu werden." (Interview vom Dezember 1990).

Dem muss jedoch hinzugefügt werden, dass Pak Pus bereits mit einer Frau verheiratet war, die aus einer Familie stammte, deren männliche Nachkommen seit Generationen das Amt des dortigen *juru kunci* bekleideten. Die Familie hatte jedoch in dieser Generation keinen männlichen Nachkommen. Pak Pus erklärte mir zudem, dass er das Amt später an seinen Schwiegersohn weitergeben würde. Der Vater von Pak Pus diente überdies bereits zu diesem Zeitpunkt als Hofbediensteter (*abdidaem*) am Kraton von Yogyakarta.

Im Normalfall dauert es einige Jahre, bis eine Person, die sich beim Kraton um das Amt eines *juru kunci* bewirbt, von dort ein positives Antwortschreiben (*serat kekancingan*) erhält. In diesem Zeitraum nimmt der Bewerber bereits den Rang eines *magang* (Kandidat, Anwärter) ein, der schon Hilfsarbeiten an dem heiligen Ort zu verrichten hat. Insgesamt gibt es an den *makam* von Sèh Maulana Maghribi und Sèh Bela Belu jeweils elf *juru kunci*. Sie unterstehen dem *penewu*, einem *juru kunci*, der die Oberaufsicht für alle heiligen Stätten in dem Bereich von Parangtritis führt.

"Nicht jeden, der die *magang*-Zeit absolviert hat, läßt der jeweilige örtliche *Penewu* auch *juru kunci* werden. Dies ist, wie ich mir im *Pengulon* [die für Religionsfragen zuständige Abteilung im Kraton - KF] erklären ließ, vom Charakter und vom öffentlichen Ansehen des Aspiranten abhängig. Es hat aber nichts zu tun mit seinem Wissen oder seiner Erfahrung auf mystischem Gebiet oder mit seiner Verbindung zur Geisterwelt." (Schlehe 1998:209f).

Es wird jedoch als notwendig angesehen, dass sich der Bewerber zum Islam bekennt. Der *juru kunci* erhält nun den Ehrentitel eines niederen Hofbediensteten (*jajar enom* bzw. *beke*). Mit der Zeit steigert sich im Normalfall der Rang des *juru kunci* in regelmäßigen Abständen von einigen Jahren. Insgesamt gibt es elf verschiedene Ränge, von denen jedoch in Parangkusumo nur die unteren fünf vertreten sind.<sup>616</sup> Die Rangerhöhung wird jedoch auch von der Lebensführung und der persönlichen Hingabe an das Amt abhängig gemacht.<sup>617</sup>

Ab ihrer Ernennung erhalten *juru kunci* ein nominelles Gehalt durch den Kraton, das sich mit dem Rang steigert, den sie innerhalb der Hierarchie einnehmen. Es reicht jedoch keinesfalls als Lebensunterhalt. Immer wieder betonten *juru kunci* mir gegenüber, dass dieses Gehalt lediglich für ein paar Päckchen Zigaretten reiche. Doch gehe es ihnen, so betonten sie, bei ihrer Arbeit nicht um materiellen Gewinn. Vielmehr würden sie es als eine Ehre betrachten, diese Aufgabe im Dienst des Kraton ausüben zu dürfen und dadurch den Segen des Sultans zu erlangen.

Kaum einer erwähnte indes mit nur einem Wort, dass neben dem Gehalt auch ein Drittel der Einnahmen aus den Pilgerspenden direkt an die *juru kunci* geht. In einer Nacht auf Freitag-*Kliwon* kann auf diese Weise leicht ein Monatsgehalt zusammenkommen. Die restlichen zwei Drittel der Pilgerspenden werden, zumindest offiziell, jeweils zur Hälfte für alltägliche Unkosten und für bauliche Maßnahmen verwendet. Vergleicht man jedoch die Einnahmen mit den tatsächlichen für erfolgte bauliche Maßnahmen aufgewendeten Unkosten sowie den geringen alltäglichen Unkosten für die Dienstkleidung, Strom oder Holzkohle, entsteht der Eindruck, dass diese Aufteilung eher theoretischer Natur ist. Es ist daher ein offenes Geheimnis, dass sich die Mehrzahl der *juru kunci* deutlich mehr als die Hälfte der Einnahmen in die eigene Tasche steckt (vgl. Schlehe 1998:209).

Verglichen mit den *juru kunci*, die an den Verehrungsorten für Ratu Kidul ihren Dienst taten, waren die *juru kunci* von den beiden Heiligenschreinen aufgrund niedrigerer Besucherzahlen jedoch immer finanziell benachteiligt.

Nach dem Tod des letzten *penewu* wurde daher 1995 von seinem Nachfolger eine neue Regelung geschaffen. Seitdem arbeiten alle *juru kunci* von Parangtritis und Parangkusumo in vier Gruppen von jeweils elf Personen in einem rotierenden System. Jeweils zwei dieser

---

<sup>616</sup> Der Kraton Yogyakarta vergibt in Parangtritis folgende Ränge an *juru kunci* und Anwärter für dieses Amt: *magang* (Kandidat), *jajar enom* (unterster Rang: auch als "beke" bezeichnet) *jajar tua*, *mantri* und *penewu*. Die höheren Ränge eines *wedono*, *rio bupati*, *bupati anom*, *bupati sepuh*, *bupati kliwon* und *bupati najoko* finden sich nur an den Königsgräbern oder als Dienstrang innerhalb des Kraton.

Alle *juru kunci* unterstehen dem *penghulu*, dem obersten islamischen Geistlichen des Kraton.

<sup>617</sup> In besonderen Fällen kann der Titel sogar durch den Kraton wieder entzogen werden. Mir ist jedoch nur ein solcher Fall bekannt. Dabei handelte es sich um einen *juru kunci* aus Parangtritis, der unverheiratet mit einer Europäerin zusammenlebte (vgl. Kap. 3.3.1).

Gruppen versehen ihren Dienst an den Verehrungsstätten für Ratu Kidul und jeweils eine an den Heiligenschreinen (u.a. Makam Sèh Bela Belu und Makam Sèh Maulana Maghribi).

### 5.2.6 Geistermedien

Vor allem am *makam* von Sèh Maulana Maghribi finden sich immer wieder Geistermedien ein, die Kontakt zu dem Heiligen aufnehmen können. Dabei handelt es sich meist um kürzere Besuche. In den Fällen, die ich beobachten konnte, waren Medien am Makam Sèh Maulana Maghribi immer in der Begleitung von Pilgergruppen. Aufgrund der Geschlossenheit dieser Gruppen und der Kürze ihrer Besuche war es mir allerdings leider fast nie möglich, mehr als ein Paar Sätze mit Gruppenmitgliedern zu wechseln. In einer solchen Gruppe besuchte Pemberton im Jahre 1982 das *makam* von Sèh Maulana Maghribi. Diese Gruppe von wohlstuierten Personen aus Solo stand unter der Leitung eines pensionierten Armeeeoffiziers (Pemberton 1994:300ff).

"Those who followed this medium (...) hoped to receive various incidental blessings - success for their children's businesses, passing grades for their grandchildren's final exams, and so on (...). The spirit warned that although they all would most certainly experience something, their experience would differ." (Pemberton 1994:300f).

Die miterlebte Séance schildert er nun wie folgt:

"After flower petals, incense and prayers were offered, a quarter-hour of Islamic chanting in heavy rhythms ended in a series of enthusiastic 'amin's and the sudden emergence of an ancient voice, garbled although audible and partially intelligible. The medium's head rolled back, knees quivered, and hands trembled out in front. Within minutes he was drenched with sweat. Two highschool girls who happened to be searching for Makribi's blessings that night began to giggle at first sight of this but then looked terrified, prayed for a moment, and left in haste. The *dhawuh* message that emerged between coughs was simple enough at first: "Know your place, and you and all your children will meet with *slamet* and success!" But the message soon swerved into highly cryptic sermonizing that pivoted on figures of eight: eight levels of being, eight kinds of heavenly light, eight disciples, and so on. A long quarter of an hour later, the *dhawuh* was over. Although befuddled by most of what they had heard, the medium's followers were pleased with the initial pronouncements of '*slamet*'. On the way back to the beach the medium explained that "eight" referred, above all, to the 'eight angles' and he reminded the group that they, too, numbered eight. He added that Makribi had been dead for so long, that the saint was now entirely toothless,

leaving his mouth sore and dry.<sup>618</sup> The vigils at the first two sites served as preparation for the night's final scene on the Parangtritis beach proper just after midnight, prime time for contact with the spirit queen." (Pemberton 1994:301f).

Eine ganz andere Art von Geistermedium stellt Ibu Ritno dar, die fast zehn Jahre lang nahezu ununterbrochen am Schrein von Sèh Bela Belu anzutreffen war. Es ist nicht übertrieben, wenn man behauptet, dass der Schrein von Sèh Bela Belu zumindest bis 1998 nur einen Teil der Anziehungskraft ausmachte, die für Pilger von dem *makam* ausging. Ibu Ritno war der andere Grund. Über ihre Vermittlung war es den Pilgern möglich, direkten Kontakt mit dem Heiligen aufzunehmen. Fast jeder Pilger bat sie um ihre Unterstützung.

Ibu Ritno war eine eher ungewöhnliche Erscheinung. Die etwa 60 Jahre alte kleinwüchsige Frau trug fast immer ein gefaltetes Kopftuch (*blangkon*), das sonst ausschließlich von Männern getragen wird, und zeigte ein ungewöhnlich rüdes Auftreten.

Da die Lebensgeschichte von Ibu Ritno zwar außergewöhnlich ist, jedoch viele (liminale) Aspekte enthält, die auch in der Lebensgeschichte von anderen Geistermedien und Paranormalen auftauchen, möchte ich hier kurz ihre Autobiographie nacherzählen:<sup>619</sup>

Sie sei, so erzählte sie, die älteste Tochter einer Familie mit elf Kindern und eine Enkelin von Sultan Hamengku Buwono VIII. Ihr vollständiger Name sei Raden Ayu Ritnosuradi Pujirnahayuningsih.<sup>620</sup> Ihr Vater, ein Inspektor der Polizei, fiel im Befreiungskampf (1945-1949). Ihre Mutter heiratete schließlich noch einmal und brachte weitere vier Kinder auf die Welt.

Zunächst besuchte sie eine katholische Schule. Erst später wurde sie dann auf eine islamische Schule geschickt.<sup>621</sup> Daher kenne sie sich heute sowohl mit Fragen des Islam als auch der christlichen Religion aus.

Schon als Kind ging sie immer wieder zu Schreinen, um dort zu beten und zu meditieren. Es waren damals vor allem die Gräber von Angehörigen ihrer Abstammungsgruppe (*trah*). Durch das dort erworbene Wissen (*ngelmu*) sei sie schon im zarten Alter von neun Jahren imstande gewesen, anderen Leuten spirituelle Hinweise (*petunjuk*) zu geben.

---

<sup>618</sup> Fußnote von Pemberton: "The same medium noted similar after-effects from previous experiences. "After Sahid [Mangkunegara I], I'm always sad. It's from his sixteen years of suffering. After Béla Belu I eat all the time." With other spirits, it is "like a camera flash going off in your eyes" and the mediums eyelids flutter later for hours." (Pemberton 1994:301, Anm. 39).

<sup>619</sup> Ich stütze mich hier auf eine Schilderung, die sie mir im Januar 1997 gab. Dabei wurde die Reihenfolge der Ereignisse nicht verändert./ Etwa zwei Kilometer weiter östlich, in der Gua Pertapaan, gibt es ebenfalls einen weiblichen *orang paranormal*, der von Pilgern um Rat und Beistand gefragt wird (vgl. Kap. 5.2.4).

<sup>620</sup> Raden Ayu ist ein Adelstitel der weiblichen Nachkommen, der Fürsten in der zweiten und dritten Generation zukommt.

In ihrer Jugend erfuhr sie aber auch eine Menge Leiden. So war sie als Kind in einen Fluß gestiegen und hatte dort den Boden unter den Füßen verloren. Schließlich wurde sie unter einen Damm gespült. Der Dammaufseher hatte sie bereits für tot gemeldet. Sie machte währenddessen eine besondere Erfahrung. Alles, woran sie sich erinnerte, war, dass sie mit mehreren anderen Teilnehmern im Schneidersitz an einem *slametan* teilgenommen hatte. Die anderen Teilnehmer waren offensichtlich Geistwesen (*roh alus*). Schließlich sei dann ihr Stiefvater gekommen und habe nach ihr gerufen. In diesem Moment sah sie ihn erst und hob den Kopf. Wie durch Geisterhand wurde sie plötzlich aus den Fluten emporgehoben und landete in den Armen ihres übergelücklichen Stiefvaters.

Einmal, im Alter von 16 Jahren, wollte ihre Menstruation nicht mehr enden. Der Arzt sagte schon, dass er ihr nicht mehr helfen könne. Da bekam sie eine Eingebung (*ilham*) von Gott. Sie schickte nun ihre Angehörigen aus, um bestimmte Kräuter zu sammeln. Diese Kräuter sollten sie in Wasser einlegen und ihr davon zu trinken geben. Die Blutung stoppte sofort.

Zudem sei sie in ihrer Jugend einmal gestürzt. Aufgrund einer schweren Entzündung habe sie daraufhin für 17 Tage nicht mehr gehen können. Dann kam an fünf Tagen hintereinander bei Sonnenuntergang eine schwarze Katze und leckte ihr Bein ab. Daraufhin wurde sie schnell wieder gesund.

Ein Jahr später bekam sie Pocken. Plötzlich hörte sie eine Stimme, die ihr sagte, dass sie eine bestimmte Bananensorte essen solle.<sup>622</sup> Diese wurden ihr gebracht und sie aß davon. Schließlich wurde sie müde und schlief ein. Am Morgen danach waren dann schon wieder alle Ekzeme trocken.

Im Alter von 19 Jahren heiratete sie schließlich und zog mit ihrem Mann nach Surabaya. Dort arbeitete sie einige Jahre als Batikverkäuferin und bekam drei Kinder. Doch ihre Ehe war nicht glücklich. Ihr Mann verprasste im Spiel das ganze Geld. Nach einigen Jahren war ihre Ehe unwiderruflich zerrüttet.

Ibu Ritno begann nun damit, in den Straßen Kräutermedizin (*jamu*) zu verkaufen. In der gleichen Zeit begann sie auch wieder, sich vermehrt der Askese und Meditation zu widmen. Schließlich zog sie für ein volles Jahr ohne Unterbrechung, ohne Ziel, und ohne öffentliche Verkehrsmittel zu benutzen, von einer heiligen Stätte zur anderen. Eines Tages kam sie dann an die Südküste, wo sie den Opak-Fluß überqueren musste, um nach Parangtritis zu kommen. Obwohl sie geduldig an der Fährstelle wartete, habe sich damals kein Fährmann bereit erklärt, sie über den Fluß mitzunehmen. Alle hielten sie für eine Verrückte (*orang gila*).

---

<sup>621</sup> Ein Aspekt, der besonders im Hinblick auf ihre weitere Lebensgeschichte in gewisser Weise Bedeutung erhält, da sie so zu den Machtquellen verschiedener Religionen Zugang hatte (vgl. Kap. 3.4.2 und 3.4.3).

Da sah sie im Wasser einige Bambusstäbe. Über diese Bambusstäbe balancierend erreichte sie das andere Ufer. Für die anderen Leute waren diese Stäbe jedoch nicht sichtbar, so dass der Eindruck entstand, dass sie über das Wasser gehen konnte. Die Fährleute liefen ihr schließlich nach und baten sie um Verzeihung.

In Parangtritis meditierte sie dann einige Wochen an verschiedenen Stellen und gelangte schließlich zu dem *makam* von Sèh Bela Belu. Bereits in der ersten Nacht sei sie hier Sèh Bela Belu begegnet. Sèh Bela Belu trug bei dieser Begegnung die traditionelle javanische Hofkleidung. Von ihm bekam sie die Anweisung, sich an seinem Schrein niederzulassen. Das sei nun mehr als zehn Jahre her. Seit dieser Zeit lebe sie in der unmittelbaren Umgebung des *makam*. Dafür, so Ibu Ritno, habe es einer besonderen Genehmigung des Kraton in Yogyakarta bedurft.

Heute, so Ibu Ritno, kann sie jederzeit von sich aus mit dem Heiligen in Kontakt treten und ihn für andere um Rat fragen. Das gelte jedoch nicht ausschließlich für den Bereich des *makam*. Wiederholt sei sie schon von Pilgern gebeten worden, an deren Wohnorten mit der Hilfe von Sèh Bela Belu zu der Lösung anstehender Probleme beizutragen. In vielen dieser Fälle gehe es dann um Angehörige der Pilger, die unter einer Krankheit litten, die von Ärzten als unheilbar gesehen werde. In anderen Fällen versuchten Leute, die ein bestimmtes Amt anstrebten, sich im Vorfeld die Unterstützung des Heiligen zu sichern. Wird sie zu einem anderen Ort gebeten, kommen die Hilfesuchenden immer für ihre Unkosten auf. Zweimal wurde ihr sogar ein Flug bezahlt.

Die meiste Zeit des Jahres befand sich Ibu Ritno jedoch auf dem Hügel, auf dessen Gipfel sich das *makam* von Sèh Bela Belu befindet. Pilger, die das erste Mal den Weg hinauf zum *makam* von Sèh Bela Belu machten, erkundigten sich normalerweise sofort nach Ibu Ritno. Viele von ihnen kamen auch tagsüber, zu einer Zeit also, in der die Tür zum *makam* von Sèh Bela Belu geschlossen ist. Immer hörte sich dann Ibu Ritno mit äußerster Geduld die Sorgen und Probleme der Pilger an. Anschließend setzte sie sich vor die Eingangstür des *cungkup* und meditierte einige Minuten.

War die Tür offen, so begab sie sich direkt an das Grab von Sèh Bela Belu und nahm dort, äußerlich unbewegt, Verbindung mit dem Heiligen auf. Diese Verbindung, so Ibu Ritno, könne sie zwar jederzeit und an jedem Ort der Welt aufnehmen, am *makam* von Sèh Bela Belu sei dies jedoch bedeutend einfacher.

Anschließend teilte sie den Pilgern die Botschaften, Hinweise und Anweisungen des Heiligen mit und interpretierte sie. In einigen Fällen gab der Heilige Befehle, die durch die Pilger direkt am *makam* durchzuführen waren. In vielen Fällen sollten dann die Pilger das *makam* mehrere Male bei gleichzeitiger Rezitation bestimmter Gebete umrunden.

---

<sup>622</sup> Es handelte sich dabei um *pisang emas* ("Goldbananen").



In anderen Fällen, besonders wenn es sich um Heilungen handelte, nahm sie den Patienten mit zu der nordwestlichen Ecke des *makam*, aus der, wie Ibu Ritno sagte, die meiste Energie (*energi*) komme (vgl. Kap. 4.2).

Die Pilger ließ sie dann den Rücken zu ihr drehen und schickte ihnen diese Energie mit dem Auflegen der flachen Hand durch den Rücken in den Körper. Dabei stellte sie sich in eine Linie zwischen den Pilger und das *makam*. In wieder anderen Fällen ergriff sie dort die rechte Hand der Pilger und richtete ihre linke Hand zum Himmel. Ein Pilger berichtete mir, dass er dabei so etwas wie einen starken Stromschlag gespürt habe.

War die Eingangstür zum *makam* verschlossen, reisten viele Pilger, die Ibu Ritno aufsuchen wollten, wieder ab, ohne vorher Blumen dargebracht zu haben. War die Tür jedoch offen, so wurde von den Pilgern immer auch eine Blumendarbringung (*nyekar*) vollzogen.

Nicht immer, so sagte Ibu Ritno, könne sie helfen. Manchmal verweigere Sèh Bela Belu auch seine Hilfe, da jenem Menschen durch Gott (*tuhan*) bereits ein anderes Schicksal vorherbestimmt sei. Daran könne sie dann auch nichts ändern. Schließlich habe sie keine eigenen Kräfte. Alle ihre Kräfte stammten ausschließlich von Gott. Sie wisse jedoch immer ganz genau, welche Wünsche die Personen hätten, die das *makam* aufsuchten. Einige Leute, vor allem Amtsträger oder Leute mit einem großen Reichtum, seien dann oft peinlich berührt.

Während meiner Feldforschung konnte ich an keiner anderen Stätte beobachten, dass die persönliche Situation eines Geistermediums derart mit einem sakralen Ort verknüpft war. So übernahm Ibu Ritno am *makam* auch viele der Aufgaben, die sonst den *jurukunci* zukamen. Das galt besonders bezüglich der Säuberung und Instandhaltung der Anlage. So wurden zum Beispiel alle Renovierungsarbeiten der letzten Jahre von ihr persönlich bezahlt. Das Verhältnis zwischen den *jurukunci* und Ibu Ritno schien mir immer von außerordentlicher Herzlichkeit geprägt zu sein.

Nicht alle schienen jedoch ein positives Bild von ihr zu haben. So riet mir ein Pilger, dass ich mich vor ihr in Acht nehmen solle. Sie sei eine Schlangenfrau (*snake woman*) und sehr gefährlich. Eine einheimische Frau bezeichnete sie zudem als *dukun*, ein Begriff, der wie schon dargelegt, in den letzten Jahren außer Mode gekommen ist, da mit ihm auch die generelle Möglichkeit der Ausübung Schwarzer Magie verbunden wird (vgl. Kap. 3.3.2).

Den bis hierher gemachten Ausführungen über Ibu Ritno liegen meine Feldforschungsdaten von 1997 zugrunde. Im Dezember 1998 suchte ich schließlich vergeblich nach Ibu Ritno. Als ich einen *jurukunci* nach ihr fragte, bekam ich zu meiner Überraschung zu hören, dass es Ibu Ritno ein halbes Jahr zuvor durch den *penewu* von Parangkusumo verboten worden war, sich weiterhin am Schrein von Sèh Bela Belu

aufzuhalten. Der *juru kunci* erzählte weiter, dass es sich bei Ibu Ritno um eine ehemalige Hure gehandelt habe, die, nachdem sie aufgrund ihres gehobenen Alters keine Kunden mehr fand, versucht habe, sich andere Einkommensquellen zu erschließen. Daher habe sie sich einfach am Makam Sèh Bela Belu niedergelassen und so getan, als ob sie große spirituelle Kräfte besäße. Wenn jedoch wirkliche *orang tua* oder *orang paranormal* die Schreine aufsuchten, hätten sie immer gleich erkannt, dass diese Frau nur so tue, als ob sie derartige Kräfte habe. In Wirklichkeit sei jedoch nichts daran wahr gewesen. Ihr sei es lediglich darum gegangen, den Pilgern für ihre Dienste Geld aus der Tasche zu ziehen. Daher habe sie gehen müssen.

Darüberhinaus habe sie sich auch noch erdreistet, ohne Erlaubnis die Aufgaben eines *juru kunci* wahrzunehmen. Wenn etwa ein *juru kunci* das *cungkup* nicht ordentlich geschlossen hätte, hätte sie für die Pilger Weihrauch verbrannt und sie hineingelassen. Der Verweis von Ibu Ritno ereignete sich ein halbes Jahr nach Beginn einer großen Wirtschaftskrise und nach Unruhen, während denen das Pilgeraufkommen aufgrund von Sicherheitsbedenken teilweise drastisch zurückging. Die Tatsache, dass Ibu Ritno zu dieser Zeit nach jahrelanger Duldung des Schreines verwiesen wurde, lässt für mich die Vermutung zu, dass es den *juru kunci* dabei unter anderem auch darum ging, ihre knapper werdenden Pfründe zu verteidigen.

### **5.2.7 Pilger, ihre Motive und der Weg zum Erfolg der Pilgerschaft**

Unter Einheimischen und Pilgern herrscht im allgemeinen Übereinstimmung über die speziellen Qualitäten der Schreine von Sèh Maulana Maghribi und Sèh Bela Belu. Eine Pilgerschaft zum *makam* von Sèh Maulana Maghribi sei, so erklärte man mir, vor allem für solche Leute erfolgversprechend, die ihre Stellung (*kedudukan*) auf die eine oder andere Weise verbessern wollten. Besonders häufig kämen daher Beamte oder Angestellte, die beruflich aufsteigen wollten, zu Sèh Maulana Maghribi. Auch bei anderen Wünschen um Stellungsverbesserung, wie dem Bestehen einer (Aufnahme)prüfung oder der Kandidatur für ein öffentliches Amt, sei es besonders erfolgversprechend, sich an Sèh Maulana Maghribi zu wenden. Die Pilgerschaft zum *makam* von Sèh Maulana Maghribi sei auch für solche Leute zu empfehlen, die arbeitslos seien oder von einer Entlassung bedroht würden. Diese Einschätzung der Einheimischen und *juru kunci* deckt sich im wesentlichen mit meinen empirischen Befunden bezüglich der Pilgerschaftsmotive, die ich zwischen

1994 und 1999 erhob. Davor stand jedoch vor allem ein Motiv im Vordergrund: Die Suche nach den richtigen Zahlen für die kommende Lotteriewahl.<sup>623</sup>

Als die staatliche Lotterie 1993 verboten wurde, kam es daher zunächst zu einem starken Rückgang der Pilgerzahlen.

Am *makam* von Sèh Bela Belu gilt die Erfüllung anderer Wünsche als besonders wahrscheinlich. An Sèh Bela Belu, so sagte man mir, könnten sich vor allem Menschen wenden, die in geschäftlicher Hinsicht Erfolg haben wollten.<sup>624</sup> Die Wünsche, die Pilger mir gegenüber angaben, waren dementsprechend. Am häufigsten traf ich allerdings Händler an, die meist existenzbedrohende wirtschaftliche Probleme hatten und diese dann mit der Hilfe eines Hinweises (*wisik*) des Heiligen zu lösen hofften.

Auch für Bauern, die durch eine Missernte bedroht sind, soll ein Besuch des *makam* von Sèh Bela Belu besonders erfolgversprechend sein.

Letztlich ist jedoch die Frage, mit welchen Wünschen Pilger eines der beiden *makam* ansteuern, von der individuell unterschiedlichen Einschätzung der Erfolgsaussichten seitens des Pilgers abhängig. So vertrauen sich z.B. ebenso oft auch auf eine Beförderung hoffende Beamte der Hilfe Sèh Bela Belus an, wie Händler auf die Hilfe von Sèh Maulana Maghribi vertrauen.

Pilger mit anderen weltlichen Motiven als den oben beschriebenen finden sich an den beiden *makam* nur relativ selten ein. Zwar geht die Mehrheit der Pilger davon aus, dass zum Beispiel auch Wünsche um Gesundung durch die beiden Heiligen erfüllt werden könnten - für solche Wünsche seien jedoch andere Pilgerstätten wesentlich erfolgversprechender. Zunehmen dürfte in Zukunft jedoch die Gruppe derer, die u.a. auch aus touristischen Motiven die Schreine besuchen. So bietet etwa seit Januar 1997 ein Reisebüro in Yogyakarta Gruppenreisen an, bei denen die Verehrungsstätten für die Geisterkönigin und von Sèh Maulana Maghribi in das Besuchsprogramm einbezogen werden. Am Ende meiner Feldforschung (1997) hatte nach Auskunft der örtlichen *juru kunci* allerdings noch keine solche Gruppe das *makam* von Sèh Maulana Maghribi aufgesucht. Bei keinem meiner Besuche traf ich Personen an, die aus *rein* touristischen Motiven die Schreine besuchten.

Unter allen von mir befragten Personen herrschte Übereinstimmung darüber, dass weder das *makam* von Sèh Maulana Maghribi noch das *makam* Sèh Bela Belu ein Ort sei, an dem man um Kräfte zur Ausübung Schwarzer Magie nachsuchen könne. Dafür solle man

---

<sup>623</sup> Auf welche Weise man versuchte, in den Besitz der zutreffenden Zahlen zu kommen, habe ich bereits in Kap. 4.5 und 4.6 beschrieben.

<sup>624</sup> Keiner meiner Informanten konnte mir einen klaren Grund für die verschiedenen Eigenschaften der beiden Heiligenschreine nennen. Wiederholt wurde mir daher erklärt, dass es sich einfach um Erfahrungswerte handele.

zu einem *makam* einer Persönlichkeit gehen, die in ihrem Leben viel Verwerfliches getan habe. Trotz dieser übereinstimmend mir gegenüber vorgebrachten Überzeugung scheinen Pilger vereinzelt dennoch Chancen zu sehen. So fragte ich z.B. einmal einen *jurukunci* am *makam* von Sèh Maulana Maghribi, was er denn tue, wenn sich jemand mit Wünschen im Zusammenhang mit Schwarzer Magie an ihn wende. Darauf bekam ich folgende Antwort:

"Wenn das so ist und ich den Wunsch weiterleite, wird er nicht ankommen. Ich will dies nicht tun und tue deshalb nur so als ob. Zudem ermahne ich diese Menschen, dass ihr Tun nicht gut ist und sie dafür von Gott gerichtet werden. Diese Leute sind voller Emotionen, liegen mit anderen im Streit oder wollen Leute bedrohen oder gar töten."  
(Interview vom Januar 1997).

Im Unterschied zu anderen Pilgerstätten, die ich in dieser Arbeit beschreibe, findet sich an den *makam* von Sèh Maulana Maghribi und Sèh Bela Belu in Pemancingan eine relativ große Anzahl von Pilgern mit vorwiegend spirituell-meditativen Pilgerschaftsmotiven ein. Viele dieser Pilger bleiben über einige Tage am Schrein oder reisen schon seit Wochen, Monaten oder gar Jahren von einem heiligen Ort zum anderen. Regelmäßig traf ich an den *makam* auch Personen, die über diesen Weg ein derartig hohes spirituelles Niveau erreicht hatten, dass sie sich als traditionelle Heiler (*dukun* bzw. *orang paranormal*) oder als spirituelle Lehrer (*guru kebatinan*) betätigten.<sup>625</sup>

Ein Teil der Pilger, die sich über einen längeren Zeitraum an den *makam* von Sèh Maulana Maghribi und Sèh Bela Belu aufhalten, ist davon überzeugt, dass die Möglichkeit, den Segen des Heiligen zu erlangen, durch die Imitation jener asketischen Techniken, derer sich die Heiligen bedienten, erhöht werden kann.

So ist beispielsweise von Sèh Bela Belu bekannt, dass er pausenlos Reis gekocht und gegessen haben soll (siehe Kap. 5.2.2.2). Daher findet sich im Bereich der heiligen Stätte auch nahezu immer ein kleines Feuer, auf dem Reis gekocht wird. Hier verzehren die Pilger auch den Reis. Es wird jedoch nicht als passend (*kurang cocog*) empfunden, an der heiligen Stätte zu schlafen.

Am *makam* von Sèh Maulana Maghribi sollen andere Verhaltensweisen den Segen des Heiligen bringen. Wer hier herkommt, darf zwar auch schlafen, sollte es jedoch vermeiden, zu essen. Auch dies stellt eine Imitation der Askesetechnik des Heiligen dar (vgl. Pemberton 1994:285).

Generell ist der Anteil der Pilger, die die *makam* von Sèh Bela Belu und Sèh Maulana Maghribi das erste Mal besuchen, außerordentlich niedrig. Bei meinen nächtlichen Aufenthalten traf ich daher dort immer wieder auf alte Bekannte. Viele schienen eine besonders innige Verbindung zu dem jeweiligen Heiligen zu haben. Die Pflege von Freundschaften mit anderen Pilgern sehe ich allerdings ebenfalls als einen wichtigen Aspekt, der die Pilger zu einem Besuch der Stätte motiviert.

Einige jener immer wiederkehrenden Pilger hatten in Träumen oder Visionen bereits Begegnungen mit den jeweiligen Heiligen. Ein 40 Jahre alter Händler beschrieb mir die Begegnung mit Sèh Maulana Maghribi wie folgt:

"Eines Nachts saß ich so gegen zwei Uhr am Eingang zum *makam* von Sèh Maulana Maghribi und schaute in die Sterne. Plötzlich sah ich auf dem Dach des *cungkup* einen etwa 50 Jahre alten Araber sitzen, der einen Koran in der Hand hielt. Nach einem kurzen Augenblick (*sekejap mata*) war er jedoch wieder verschwunden." (Interview vom Dezember 1995).

Nach dieser Begegnung habe er sein Koranstudium vertieft. Das Geschäft laufe seitdem deutlich besser.

Sèh Bela Belu wurde mir mehrfach als ein alter Mann geschildert, der in traditioneller javanischer Kleidung innerhalb des sakralen Komplexes am Eingang oder auf dem Dach des *cungkup* auftauchte. Gewöhnlich berichteten mir diese Pilger davon, dass ihre Wünsche im Anschluss an die Begegnungen erfüllt worden seien.<sup>626</sup>

Besonders das *makam* von Sèh Maulana Maghribi wird in Nächten mit besonders hohem Pilgeraufkommen häufig von *kebatinan*-Gruppen und Gruppen aus *pesantren* besucht. Die Gruppen stehen dann unter der Leitung eines spirituellen Lehrers, der die Gebete leitet.<sup>627</sup> Die Gruppen kommen, wie die Einzelpilger auch, selten aus sehr weit entfernten Orten. Etwa die Hälfte der Pilger stammt aus der Sonderregion Yogyakarta, ein großer Teil davon aus dem Distrikt Bantul, zu dem auch Parangkusumo gehört. Schätzungsweise ein weiteres Drittel der Pilger stammt aus den *kejawan*-Regionen der Provinz Mitteljava. Pilger

---

<sup>625</sup> Wie ich bereits in Kap. 3.4.2 angesprochen habe, können derartige Pilgerschaften als Strategien zur Akkumulation von Macht verstanden werden (vgl. Magnis-Suseno 1981:27). Im letzten Kapitel habe ich ja bereits mit Ibu Ritno eine derartige Persönlichkeit dargestellt.

<sup>626</sup> In einem Zeitungsartikel findet sich der Hinweis, dass jeder, der am *makam* von Sèh Maulana Maghribi einen weißen Tiger sehe, seine Wünsche erfüllt bekomme. Diese Behauptung wurde jedoch von Pilgern wie *jurukunci* vehement bestritten. Der Grund für dieses heftige Abstreiten liegt wohl darin, dass Geister in Tiergestalt für gewöhnlich nur an solchen Stätten erscheinen, an denen Bereicherung mit Hilfe von unlauteren magischen Mitteln (*pasugihan*) bzw. Motive im Zusammenhang mit Schwarzer Magie als erfüllbar gelten (vgl. Pemberton 1994:272f/vgl. Kedaulatan Rakyat vom 5.3.1997/vgl. Kap. 4.6).

<sup>627</sup> Auf Besuche des Makam Sèh Maulana Maghribi von Gruppen, die unter der Leitung eines Geistermediums standen, werde ich noch in Kap. 5.2.6 näher eingehen.

aus Ost- und Westjava treten nur selten die Pilgerschaft zu den beiden *makam* an. Dies deutet auf einen im wesentlichen lokalen Bekanntheitsgrad der Pilgerstätten hin.

In einer Nacht auf Freitag-*Kliwon*, dem Tag mit dem höchsten Pilgeraufkommen innerhalb eines *lapan*, zieht das *makam* von Sèh Maulana Maghribi gewöhnlich zwischen 150 bis 300 Pilger an. In einer Nacht auf Dienstag-*Kliwon* sind es zwischen 80 und 130 Pilger. An anderen Nächten auf Freitag kommen selten mehr als 30. Das *makam* von Sèh Bela Belu wird in den gleichen Nächten jeweils nur etwa von der Hälfte der Pilger besucht. Im Monat Suro (Muharram) liegt die Zahl der Pilger jeweils um ein Vier- bis Fünffaches höher. Ein deutlich erhöhtes Pilgeraufkommen ist auch im Monat Ruwah (Syah'ban) zu verzeichnen. Die Pilgerzahlen scheinen somit in den letzten Jahrzehnten nicht bedeutend gestiegen zu sein, wenn man dem Artikel von Adam (1930) Glauben schenken darf, der berichtet, dass die *makam* von Sèh Maulana Maghribi und Sèh Bela Belu in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts von "tausenden jährlich" besucht wurden (Adam 1930:157).<sup>628</sup>

Pilger aus der Mittelschicht bilden, wie nahezu überall, an beiden Pilgerstätten die Mehrheit. Während an dem Makam Sèh Maulana Maghribi die Personengruppe der Beamten oder der Personen mit lohnabhängigen Berufen überwiegt, ist es am *makam* von Sèh Bela Belu vor allem die Gruppe der Händler.

Auffallend hoch sind an beiden Pilgerstätten auch die Zahlen der adeligen Pilger und der Hofbediensteten der Höfe von Yogyakarta und Surakarta. Selbst zwei der javanischen Fürsten (Hamengkubuwono IX. und Pakualam VIII.) sollen bis vor wenigen Jahren regelmäßig das *makam* von Sèh Maulana Maghribi besucht haben.<sup>629</sup>

Insgesamt suchen etwa dreimal so viele männliche Pilger die Stätten auf wie weibliche.

### 5.2.8 Riten der Pilgerschaft

Die Riten, die an den *makam* von Sèh Maulana Maghribi und Sèh Belu stattfinden, gleichen, das sei vorab gesagt, in ihrer Durchführung fast exakt dem, was schon in den Kapiteln 3.2.1 und 3.2.3 idealtypisch beschrieben wurde.

---

<sup>628</sup> Der Artikel scheint mir recht oberflächlich recherchiert zu sein, da Adam, zu jenem Zeitpunkt Assistent-Resident von Yogyakarta, behauptet, dass der *jurukunci* über Sèh Bela Belu nichts weiter gewusst habe, als dass Sèh Bela Belu und der neben ihm bestattete Sèh Gaganaking Söhne von Brawijaya V. waren und nach Pemancingan flüchteten, damit sie sich nicht Demak unterwerfen mussten. Dort hätten sie als einfache Menschen gelebt (Adam 1930:159). Es könnte jedoch auch sein, dass der *jurukunci* sein machtvolles Wissen nicht einem Holländer preisgeben wollte. Ferner könnte die Befragung eines *jurukunci* durch einen Assistent-Residenten für den *jurukunci* aufgrund mangelhafter Beherrschung des *kromo inggil* auch sehr schwierig gewesen sein.

<sup>629</sup> Aufgrund seines hohen Alters ließ sich der 1997 gestorbene Pakualam VIII. in seinen letzten Lebensjahren von einem seiner Söhne vertreten.

Nur weniger als 5 Prozent der Pilger suchen vor Beginn der Pilgerschaft den Sumur Kawah- Brunnen auf, um sich dort mit einem Rosenwasserbad (*mandi kembang*) zu reinigen. Die Mehrzahl der Pilger nimmt nach dem Kauf der Blumenopfer (*kembang telon*) den direkten Weg hoch zu den Heiligenschreinen.

Gewöhnlich werden die Pilger jedoch schon von einem *jurukunci* auf der Veranda vor dem Eingang zum *cungkup* erwartet.<sup>630</sup> Der *jurukunci* sitzt hier auf der westlichen Seite neben einem kleinen Ofen, auf dem ein Holzkohlefeuer brennt.

Die Pilger übergeben dem *jurukunci* nun das Blumenpaket. Dieser entnimmt das hineingesteckte Geld und legt es offen sichtbar in eine Kiste neben seinem Sitzplatz.<sup>631</sup> Anschließend fragt er die Pilger nach ihren Namen und Anliegen.

Nun entnimmt er dem Blumenpaket den Weihrauchbrocken und legt ihn auf das Holzkohlefeuer. In der *sembah*-Haltung beginnt der *jurukunci* nun mit seinem Gebet und der Anrufung des Heiligen, in der der Name und das Anliegen des Pilgers erwähnt werden. Ist der Pilgerandrang jedoch außergewöhnlich hoch, was nur in wenigen Nächten des Jahres der Fall ist, verzichtet der *jurukunci* auch darauf, nach Namen und Wünschen der Pilger zu fragen, und rezitiert ein standardisiertes Gebet, in dem er den Heiligen lediglich im Namen der Pilger darum bittet, ihnen einen Zustand des *slamet* (Ruhe, Frieden, Sicherheit, Glück) zu ermöglichen.

Sind das Gebet und die Anrufung des Heiligen beendet, so fahren die Pilger oft mehrfach mit beiden Händen durch den Rauch und streifen ihre Handflächen anschließend auf ihrem Gesicht ab. Bevor sie nun an den Grabstein treten, erweisen sie gewöhnlich noch einmal dem Heiligen vor dem Eintreten in das *cungkup* mit einem *sembah* Respekt. Sie beginnen dann an der östlichen oder westlichen Seite des Grabsteines mit Blick auf den Grabstein mit ihren Gebeten oder einer Koranrezitation. Wenn es sich um Pilgergruppen handelt, wird oft auch unter der Führung des jeweiligen Leiters der Gruppe ein *tahlilan*-Totengebet rezitiert.

Von Zeit zu Zeit findet man im Inneren des *cungkup* jedoch auch Schüler aus *pesantren*. Nicht selten rezitieren diese jungen Männer über Stunden Verse aus dem Koran. Diese Schüler findet man deutlich häufiger an dem *makam* von Sèh Maulana Maghribi als am Makam Sèh Bela Belu.

---

<sup>630</sup> Kommen die Pilger tagsüber oder an Tagen ohne besondere kalendarische Bedeutung, so ist an der Pilgerstätte meist die Tür verschlossen. Durch das Schlagen einer Schlitztrommel (*kentongan*) kann der *jurukunci* jedoch herbeigerufen werden.

<sup>631</sup> Noch bis 1991 steckte der *jurukunci* das überreichte Geld direkt in seine Tasche. Später wurde durch den Kraton jedoch eine Anordnung herausgegeben, daß das Geld offen sichtbar sein muß. Offensichtlich wollte man dadurch vermeiden, dass ein übermäßiger Anteil der Spenden von den *jurukunci* zum persönlichen Gebrauch abgezweigt wurde.

Gewöhnliche Pilger beten selten länger als ein bis zwei Minuten. Ist das Gebet beendet, so heben die Pilger das Grabtuch hoch und streuen die Blumen in die Vertiefung des Grabsteines, in dem bereits die Blumen anderer Pilger liegen. Viele Pilger suchen dann auch eine *kanthil*-Blüte aus zuvor dargebrachten Blumen heraus und nehmen sie schließlich zusammen mit einigen Rosenblättern mit nach Hause, wo sie in einem Amulett (*jimat*) oder in Form von Medizin Verwendung finden (vgl. Kap. 3.2.3.1).

Einmal im Jahr findet rund um den 25. des Monats Ruwah an den Schreinen von Sèh Maulana Maghribi und Sèh Bela Belu eine besondere, *nyadran* genannte Form der Pilgerschaft statt (vgl. Kap. 3.2.4). In diesen Tagen kommen viele hundert Pilger. Fast alle stammen aus der unmittelbaren Umgebung und bringen in Familiengruppen den beiden Heiligen Speiseopfer (*sajen*) dar. Dabei handelt es sich um die Lieblingsspeisen der jeweiligen Heiligen.<sup>632</sup>

Die Abhaltung eines *slametan* zählt an den Schreinen von Sèh Maulana Maghribi und Sèh Bela Belu zu den sonst eher seltenen Ereignissen, was sich zumindest zum Teil aus den, im Vergleich mit den anderen Fallbeispielen, niedrigen Pilgerzahlen ergibt.

In all jenen Fällen, die ich an den Schreinen beobachten konnte, waren es Familiengruppen, die sich durch die Abhaltung des *slametan* für die Hilfe des jeweiligen Heiligen bedanken wollten. Immer war auch von Seiten der Pilger das Gelübde vorangegangen, im Fall der Erfüllung eines Wunsches ein solches *slametan* abzuhalten. Meist handelte es sich um Händler, die einem drohenden Bankrott noch einmal entronnen waren.

Nach Auskunft von Pak Suraksokerso, einem *jurukunci*, soll die Pilgerschaft zum *makam* von Sèh Bela Belu besonders guten Erfolg bringen, wenn sie fünf Mal hintereinander durchgeführt wird. Bei der fünften Pilgerschaft müsse dann ein *slametan* abgehalten werden. Ein derart motiviertes *slametan* konnte ich jedoch nie beobachten.

Bei allen *slametan*, die ich beobachten konnte, hatten die Pilger die für das *slametan* benötigten Speisen bereits von zu Hause mitgebracht.<sup>633</sup>

Kamen die Pilger hinauf zum Schrein, stellten sie die mitgebrachten Speisen auf die Veranda vor dem *cungkup*. Die Pilger brachten nun zunächst Blumen am *makam* des Heiligen dar. Die Blumendarbringung war jeweils von einem ausgiebigen *tahlilan* begleitet. Anschließend versammelten sie sich jeweils auf der Veranda vor dem *cungkup* und hielten dort unter der Leitung des diensthabenden *jurukunci* das *slametan* ab. Die gesegneten

---

<sup>632</sup> Am Schrein von Sèh Maulana Maghribi werden kleine Reiskuchen (*apem*), *nasi gurih* und *kolak* (süße gekochte Bananen) dargebracht. Am Schrein von Sèh Bela Belu wird hingegen gekochter Reis und ein ganzes gekochtes Hühnchen (*nasi ayam*) dargebracht (vgl. Kap. 3.2.4).

<sup>633</sup> Nach Auskunft von Pak Pus, einem am *makam* von Sèh Maulana Maghribi tätigen *jurukunci*, werden die Speisen jedoch meist durch die Frauen des Ortes hergestellt.



Speisen (*berkat*) wurden schließlich mit allen anwesenden Pilgern geteilt. Alle diese *slametan* fanden in den Nächten auf Dienstag-*Kliwon* und Freitag-*Kliwon* statt.

Die Abhaltung eines *slametan* ist jedoch nicht die einzige Art, in der die Pilger ihre Dankbarkeit auszudrücken suchen. Vor allem am *makam* von Sèh Maulana Maghribi spenden Pilger auch immer wieder einen neuen Grabvorhang. Vom *makam* Sèh Bela Belu ist mir diese Handlungsweise nur von dem Geistermedium Ibu Ritno bekannt.

## 5.3 Gunung Kemukus

### 5.3.1 Versionen der Legende

Für die folgende Darstellung der Pilgerschaftstradition am Gunung Kemukus kommt der Kenntnis der der Pilgerschaft zugrundeliegenden Legende eine besondere Rolle zu. Während bei den meisten anderen Pilgerstätten lediglich verschiedene Ebenen der Kenntnis der Legende vorliegen, deren Inhalte sich jedoch nicht grundlegend unterscheiden, unterscheiden sich am Gunung Kemukus die Inhalte der von verschiedenen sozialen Gruppen erzählten Versionen in wesentlichen Punkten. Im Rahmen dieser Fallstudie werde ich zu zeigen versuchen, dass das unterschiedliche Verständnis der gleichen Legende auch mit Interessen der jeweiligen Erzählergruppe in Verbindung steht.

Zu Beginn werde ich die Version schildern, die den meisten Pilgern bekannt ist. Diese Version werde ich dann jenen Versionen gegenüberstellen, die jeweils mehrheitlich von den vor Ort lebenden Menschen und - zumindest offiziell - von den Vertretern des mit der Verwaltung der Stätte betrauten staatlichen Fremdenverkehrsamt als authentisch angesehen werden. Hinzu kommt eine Darstellung der Auslegungen dieser drei Versionen durch ihre jeweiligen Erzähler.

#### 5.3.1.1 Pilgerversion

Die nun folgende Version der Legende wurde, von geringfügigen Variationen abgesehen, in übereinstimmender Weise von der Mehrzahl der Pilger erzählt.

Nach dieser Version hatte Pangeran Somodro,<sup>634</sup> der Sohn von Raden Patah,<sup>635</sup> einen wenig ehrwürdigen Charakter. Es wird berichtet, dass er sich, als er noch in Demak am

---

<sup>634</sup> Ich halte es für möglich, dass dieser Name in Verbindung mit dem Reich Samudra steht, das vielen Javanern als das erste islamische Reich Indonesiens gilt. Von Javanern würde Samudra als Somodro

Hofe seines Vaters wohnte, in seine eigene Mutter (Raden Ajeng Ontrowulan) verliebte, die diese Liebe unglücklicherweise erwiderte. Raden Patah erfuhr davon und jagte Pangeran Somodro aus dem Palast. Letzterer ließ sich daraufhin am Gunung Kemukus nieder und führte dort ein unglückliches Dasein.

Inzwischen war Raden Ajeng<sup>636</sup> Ontrowulan allerdings schon zu liebestoll nach ihrem Kind geworden. Daher verließ sie heimlich den Hof von Demak, um Pangeran Somodro zu finden. Es kam zu einem leidenschaftlichen Wiedersehen, bei dem sie eine inzestuöse Verbindung eingingen. In flagranti wurden sie dabei von einem Suchtrupp Raden Patahs überrascht, der Pangeran Somodro, angesichts seiner schändlichen Tat, sogleich tötete. Bevor nun Pangeran Somodro, tödlich verwundet, seinen letzten Atem ausstieß, sprach er noch aus, dass jedem, der die nunmehr unterbrochene intime Verbindung zu Ende führe, jeder Wunsch erfüllt werde. Einen Moment später nahm Raden Ajeng Ontrowulan den *kris* Pangeran Somodros und stieß ihn sich ins Herz.

Angesichts ihrer großen Liebe wurden beide von den Dorfbewohnern zusammen in einem Grab bestattet (vgl. Anonymus "Ritual di Gunung Kemukus" o.J.:2)

Diese Version der Legende ist nicht nur Pilgern bekannt, sondern wird auch, häufig über die Presse, in der Öffentlichkeit verbreitet.<sup>637</sup>

Die meisten der Pilger, die mir die Legende erzählten, gingen davon aus, dass es sich sowohl bei Pangeran Somodro als auch bei Raden Ajeng Ontrowulan um Personen mit außerordentlich großen Kräften gehandelt habe. Beide hätten sich immer wieder schweren Askeseübungen (*tapa*) unterzogen. Auf der Basis der ihnen bekannten Legende geht die Mehrheit der Pilger davon aus, dass es notwendig sei, sieben Mal im Verlauf von sieben verschiedenen Pilgerschaften zum Gunung Kemukus zu kommen und dort (verbotenen) Geschlechtsverkehr mit jemand anderem als dem eigenen Ehepartner zu vollziehen.

---

ausgesprochen. In einigen Schriften über Gunung Kemukus ist auch von Pangeran Samudra die Rede (vgl. Misteri 112, 1990/Intisari Februar 1989).

Für die Hypothese, dass es sich bei Pangeran Somodro um einen Prinzen dieses Königreiches handelte, konnte ich allerdings außer dem Namen keine klaren Indizien finden.

Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass ein gewisser Pangeran Samudera auch der Gründer der Stadt Banjarmasin gewesen sein soll: "Banjarmasin was founded (...) on September 24, 1526. This happened just after Pangeran (prince) Samudera overthrew his uncle with the help of an army from Demak in Java. As a condition of Demak's help, the prince accepted Islam and took the name of Sultan Suriansyah." (Muller 1990:134).

<sup>635</sup> Wie schon unter Kap. 5.2.2 erwähnt, handelte es sich bei Raden Patah um den ersten Sultan von Demak, dem ersten islamischen Königreich auf Java.

<sup>636</sup> Raden Ajeng ist ein hoher javanischer Adelstitel.

<sup>637</sup> Außerhalb der Pilgerstätte kamen mir auch Geschichten über Gunung Kemukus zu Ohren, bei denen über einen gewissen "Sunan [Fürst] Kemukus" berichtet wurde, der am Gunung Kemukus ein eigenes Königreich errichtet habe. Er habe dort ausschweifende Sexorgien gefeiert. Die Erzähler dieser Legendenversion hatten jedoch allesamt, nach eigenem Bekunden, noch nie Gunung Kemukus besucht.

Dadurch könne man, so beteuerte man mir gegenüber, den Segen von Pangeran Somodro erlangen, mit dessen Hilfe Wünsche aller Art erfüllbar seien.

Warum sich der Erfolg erst nach sieben derartigen Pilgerschaften einstellen soll, war den befragten Pilgern jedoch nicht eindeutig klar. Wahrscheinlich, so sagte man mir, sei diese Zahl ermittelt worden, als man feststellte, dass diese Anzahl von Pilgerschaften besonders guten Erfolg erzielte.

### 5.3.1.2 Autochthone Version

Als autochthone Version der Legende möchte ich die Version bezeichnen, die mir, nahezu übereinstimmend, von Bewohnern des Dorfes sowie von Wächtern und Verwaltern der im Pilgerschaftsritus eine Rolle spielenden Stätten erzählt wurde.

Nach der Überzeugung dieser Personengruppe war Pangeran Somodro der älteste Sohn der Hauptfrau von Prabu Brawijoyo, dem letzten Herrscher von Majapahit. Als Pangeran Somodro in das Erwachsenenalter eintrat, wurde er von seinem Vater, wie damals üblich, in die Welt hinausgeschickt. Dort sollte er herumstreifend Erfahrungen sammeln, die er für sein späteres Herrscheramt würde gebrauchen können.

Als er nach einigen Jahren wieder in den Palast seines Vaters zurückkehrte, verliebte er sich sofort in Raden Ajeng Ontrowulan, eine der Konkubinen seines Vaters. Diese Liebe wurde von Raden Ajeng Ontrowulan in vollem Umfang erwidert.

Als Prabu Brawijoyo davon erfuhr, erzürnte er und stellte seinen Sohn wegen der ihm angetanen Schmach zur Rede. Bei dieser Aussprache gestand Pangeran Somodro seinem Vater dann seine Liebe zu Raden Ajeng Ontrowulan. Daraufhin wurden beide des Palastes verwiesen. Lange streiften sie in der Region des heutigen Kecamatan Sumberlawang umher, bevor sie sich am Gunung Kemukus niederließen.<sup>638</sup> Dort lebten sie lange Zeit glücklich wie ein Ehepaar.

Der liebste Aufenthaltsort von Raden Ajeng Ontrowulan war eine Quelle am Fuß des Hügels, die heute nach ihr als Sendang Ontrowulan ("Ontrowulanquelle") benannt wird. Dort saß sie oft tagelang meditierend neben einem Teakholzbaum (*tectona grandis*), wodurch sie, ebenso wie der gewöhnlich auf dem Gipfel des Gunung Kemukus meditierende Pangeran Somodro, große Macht (*kesaktian*) erlangte. Wenn Raden Ajeng Ontrowulan nach dem Bad in dieser Quelle ihr mit Blumen gespicktes Haar schüttelte,

---

<sup>638</sup> Viele Ortsnamen in der Umgebung des heutigen Schreines verdanken ihren Ursprung Ereignissen während dieser Wanderschaft. So liegt z.B. die Pilgerstätte im Bereich des Weilers Kedong Uter (jav.: "drehendes Wasserloch"). Der amtlichen Legende nach leitet sich dieser Ortsname von der Leidensgeschichte Pangeran Somodros ab, denn hier drehte sich aufgrund seiner Krankheit plötzlich alles vor seinen Augen. Einige Kilometer weiter östlich liegt das Dorf Sandoyong, dessen Name sich davon ableitet, dass Pangeran Somodro an diesem Ort nicht mehr aufrecht stehen konnte.

wuchsen dort, wo diese Blumen niederfielen, Bäume empor. Dadurch entstanden rund um den Teakholzbaum und am Gipfel des Gunung Kemukus dichte schattenspendende Wälder.<sup>639</sup>

Eines Tages, während Raden Ajeng Ontrowulan über einen längeren Zeitraum hinweg an einem weit entfernten Ort meditierte, wurde Pangeran Somodro plötzlich krank und verstarb. Von Bewohnern des Dorfes Pendem wurde der Leichnam bereits an der Quelle gewaschen, als Raden Ajeng Ontrowulan eintraf. Ohne vom Tod ihres Geliebten zu wissen, wusch sie sich zunächst in der Quelle und begab sich zum Gipfel des Gunung Kemukus, um ihn dort zu treffen. Doch sie fand dort nur einige Männer des Dorfes vor, die dabei waren, Pangeran Somodro in sein Grab zu legen. Da brach ihr das Herz. Sie starb auf der Stelle. Da es nun schon spätnachmittags war und man nicht noch ein zweites Grab ausheben wollte, hob man lediglich eine zweite Grabkammer aus und bestattete dort die Leiche von Raden Ajeng Ontrowulan.

Eines Tages nun, viele Jahre nachdem Pangeran Somodro und Raden Ajeng Ontrowulan gestorben waren, hatte Mbah Ilman, der Dorfälteste,<sup>640</sup> eine Vision. Pangeran Somodro teilte ihm darin mit, dass er jeder Person, die zu seinem Grab komme und dort Blumen darbringe (*nyekar*), jeden Wunsch erfüllen würde, den er oder sie damit verbinde. Bedingung sei jedoch, dass diese Person den Eindruck erwecken müsse, eine Geliebte oder einen Geliebten (*pacar*) zu haben.

Nach der Auslegung der Erzähler dieser Legendenversion wird vor allem der letzte Teil der Geschichte von einem Großteil der Pilger gründlich missverstanden. Pangeran Somodro habe zwar den Anschein einer Geliebten oder eines Geliebten zur Bedingung gemacht, keinesfalls sei jedoch Geschlechtsverkehr gefordert worden. Dies sei absolut nicht notwendig und überdies auch viel leichter und angenehmer zu Hause vollziehbar. Es könne daher durchaus der eigene Ehegatte mitgebracht werden, denn es solle ja schließlich nur so aussehen, als ob es sich um eine Geliebte oder einen Geliebten handele. Auch alle Einheimischen würden schließlich zur Sendang Ontrowulan und zu dem Grab von Raden Ajeng Ontrowulan gehen, allerdings ohne die von den Pilgern angenommenen Bedingungen zu erfüllen. Eines sei jedoch wichtig: Die Richtung, in die die Wünsche eines Pilgerpaares gingen, müssten übereinstimmen. Pangeran Somodro erfülle nämlich immer nur einen Wunsch.

---

<sup>639</sup> Dabei handelt es sich um *nagasari*-Bäume (*mesua ferrea*). Die Tatsache, dass dieser Baum, nach Aussagen der Einheimischen, nirgendwo sonst in der Umgebung wächst, wird von vielen als Beweis der außergewöhnlichen Machtfülle Raden Ajeng Ontrowulans gesehen.

Den wesentlichen Unterschied zwischen dieser Version und der im allgemeinen von Pilgern vertretenen Version sehen die meisten Einheimischen darin, dass Raden Ajeng Ontrowulan nicht die leibliche Mutter, sondern nur eine Konkubine seines Vaters war. Es habe sich somit nicht um ein inzestuöses Verhältnis gehandelt. Von besonderer Bedeutung schien ihnen auch die Tatsache zu sein, dass die beiden Toten in getrennten Grabkammern bestattet wurden.

### 5.3.1.3 Amtliche Versionen

In diesem Abschnitt möchte ich jene Versionen zusammenfassen, denen Veröffentlichungen der mit der Oberaufsicht der Pilgerstätte betrauten Distriktsregierung zugrundeliegen. Dabei möchte ich auch die Erzählungen eines von der Distriktsregierung autorisierten Erzählers mit einbeziehen, der an jedem Freitag-*Pon*, wenn die Pilgerschaft ihren Höhepunkt erreicht, eigens dafür abgestellt wird, interessierten Pilgern die "wahre Natur" der Stätte zu erläutern.

Gemeinsam ist diesen Versionen vor allem, dass sie nichts von einer Liebesbeziehung zwischen Pangeran Somodro und Raden Ajeng Ontrowulan berichten. Die zunächst folgende verkürzte Version entstammt einer Broschüre, die 1997 von der Distriktskulturbehörde herausgegeben wurde (Kantor Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Sragen 1997).

Als im Jahr 1478 das Reich von Majapahit zusammenbrach, gab es einige Angehörige des Hofes, die nicht flohen, sondern sich in den Dienst des neuen Herrschers von Demak (Raden Patah) stellten. Darunter befanden sich auch Pangeran Kadilangu,<sup>641</sup> seine Frau Raden Ajeng Ontrowulan und sein Sohn Raden Jadhut. Pangeran Kadilangu wurde zu einem Helfer (*pembantu*) von Raden Patah. Eines Tages erhielt Pangeran Kadilangu von Raden Patah den Auftrag, all jene Persönlichkeiten zu finden, die dem Zugriff von Demak entkommen waren und sich in das Landesinnere zurückgezogen hatten. Er sollte sie dazu bringen, ihren Widerstand aufzugeben und sich mit dem neuen Herrscher zu vereinen.<sup>642</sup> Weil aber Pangeran Kadilangu für diese Aufgabe bereits zu alt war, betraute er damit seinen Sohn Raden Jadhut. Raden Jadhut war ein vornehmer, gutaussehender,

---

<sup>640</sup> Seine Nachkommen bekleiden heute am *makam* von Pangeran Somodro und an der Sendang Ontrowulan das Amt des *jurukunci*.

<sup>641</sup> Möglicherweise ist dies ein anderer Name für den wohl bedeutendsten der *wali*, nämlich Sunan Kalijaga, dessen Grab in Kadilangu bei Demak liegt und der den Überlieferungen zufolge Raden Patah als Helfer diente. Auch Soemanto bezieht diese Möglichkeit in seine Überlegungen mit ein (Soemanto 1993:2).

schlagfertiger und geschickter Junggeselle mit edlem Verhalten.<sup>643</sup> Für Raden Jadhut gab es daher keine andere Wahl, als dem Befehl des Sultans Folge zu leisten. Zunächst brach er nach Richtung Ponorogo auf. Dort hatte Bathara Kathong ein eigenes kleines Königreich errichtet.

Um sich für diese schwere Aufgabe zu wappnen und seine Kräfte zu steigern, stieg er zunächst auf den Gunung Lawu, da ihm bekannt war, dass dort Pandan Gugur, ein mächtiger Weiser als Einsiedler lebte. Von ihm wurde er in viele Grundfragen des Islam eingewiesen.<sup>644</sup>

Als er sich genügend Kraft und Wissen (*ilmu*) angeeignet hatte, zog er dann nach Ponorogo und konnte dort Bathara Kathong mit seinem Anliegen überzeugen. Mit der Zeit fand er noch viele weitere Familienmitglieder<sup>645</sup> und konnte sie ebenfalls dazu bringen, sich der legitimen Herrschaft Raden Patahs zu unterwerfen.

Schließlich ging er weiter Richtung Süden und gelangte an die Südküste, wo er die letzten Angehörigen fand und überzeugen konnte, die Herrschaft von Raden Patah anzuerkennen. Damit hatte er seine Aufgabe erfüllt.

Für den Fall, dass er die Südküste erreiche, hatte er sich vorgenommen, seinen Namen zu ändern. Fortan nannte er sich nur noch Pangeran Samudra ("Prinz Ozean"). Er rüstete sich nunmehr mit seinen Dienern für die Rückkehr, um in Demak den Erfolg seiner Mission zu verkünden. Doch vor seiner Rückkehr erkrankte er schwer und war gezwungen, die Reise zu unterbrechen. Wenig später wurde deutlich, dass er die Reise nicht überleben würde. Daher gab er seinen Dienern den Befehl, umgehend in Kadilangu und Demak über den Erfolg seiner Mission und seine schwere Erkrankung Bericht zu erstatten.

Den Dienern erteilte er die Anweisung, ihn bei seinem Tod auf dem Gipfel eines nahen Hügels zu bestatten. An einem Freitag-*Pon* verstarb er dann. Von seinen Dienern und den Dorfbewohnern wurde seine Leiche zunächst mit dem Wasser einer Quelle unterhalb des Hügels rituell gewaschen (*dimandikan*). Die Bestattung wurde sogleich vorbereitet, doch wartete man noch auf die Ankunft der Familie aus Kadilangu.

---

<sup>642</sup> In gewisser Weise handelte es sich hierbei auch um eine Art Familienzusammenführung, da Raden Patah nach javanischen Überlieferungen der Sohn einer Konkubine (*selir*) des letzten Herrschers von Majapahit (Prabu Brawijaya V.) war.

<sup>643</sup> In einer früheren Veröffentlichung des Fremdenverkehrsamtes wird er als friedliebend, intelligent, gutmütig und verantwortungsvoll beschrieben (Dinas Pariwisata Kabupaten DAT II Sragen o.J.:3ff). In beiden Fällen wird er somit als Verkörperung des javanischen charakterlichen Idealbildes (*budi luhur*) dargestellt.

<sup>644</sup> Pandan Gugur soll der Bruder von Pangeran Somodro gewesen sein, eine Tatsache, derer sich Pangeran Somodro allerdings nicht bewusst gewesen sein soll (Kantor Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Sragen 1997:8/vgl. Suwarno 1979).

<sup>645</sup> In der Legende werden zwei weitere Familienmitglieder erwähnt. Es handelt sich dabei um Raden Gugur (Kyai Ageng Gugur) und Adipati Madiun.

Als die Nachricht von der schweren Krankheit Pangeran Somodros Raden Ajeng Ontrowulan erreichte, brach sie sofort zu ihrem Sohn auf. Bevor sie auf dem Gipfel des Hügels ankam, auf dem sie ihren Sohn wähnte, reinigte sie sich noch an der Quelle, in der gerade zuvor der Leichnam ihres Sohnes gewaschen worden war. Die Quelle wird daher heute Sendang Ontrowulan genannt. Als Raden Ajeng Ontrowulan schließlich oben ankam, um ihren Sohn zu sehen, musste sie feststellen, dass er bereits tot war. Dewi Ontrowulan öffnete nun das Leichentuch. Dabei sprach sie aus, dass dieser Ort künftig Gunung Kemukus genannt werden sollte.<sup>646</sup>

Bei der Beisetzung wurde sie dann von der Trauer derart überwältigt, dass ihr Herz zu schlagen aufhörte. Dabei stürzte sie mit in das Grab hinein. Man schuf nun eine zweite Grabkammer und bestattete die Leiche von Raden Ajeng Ontrowulan neben ihrem Sohn. Die treuen Diener von Pangeran Somodro blieben bis zu ihrem Lebensende an der Grabstätte und wurden dort bestattet.

Auf wundersame Weise entstand an diesem Ort ein blattreicher, erfrischender und kühlender Wald.

Eine verkürzte, ähnliche Version der Legende findet sich auch in einer ca. 1989 herausgegebenen Broschüre des Fremdenverkehrsamtes (Dinas Pariwisata DAT II Sragen o.J.).<sup>647</sup>

Darin wird klargestellt, was aus der Legende zu lernen sei. Die [richtige] Auslegung dieser Version stünde, so heißt es, in engem Zusammenhang mit dem, was den konkreten Sinn der Herausgabe der kleinen Broschüre bildet. Die Broschüre solle nämlich eine wissenschaftliche Zusammenfassung der verschiedenen im Volk kursierenden Märchen (*dongeng*), volkstümlichen Geschichten und Erklärungen bezüglich Gunung Kemukus

---

<sup>646</sup> Den genauen Grund für die Anweisung nennt die Broschüre nicht. Nach Auskunft des Bediensteten der Verwaltung, der für das Erklären der (amtlichen) Legende zuständig ist, soll sich *kemukus* von jav. *kukus* (Rauch, Qualm) herleiten. Da Pangeran schon einige Tage tot war, soll von seiner verwesenden Leiche eine Art Rauch bzw. Qualm ausgegangen sein. Auch der *jurukunci* leitete Kemukus von dem Wort *kukus* ab. Er wusste zu berichten, dass bei der Beisetzung von Pangeran Samudra Rauch aus der Grabkammer aufgestiegen sei. Verschiedene Einheimische und Pilger leiteten den Namen wiederum von dem Rauch des Weihrauchs ab, der dort verbrannt wird.

Soemanto führt diesbezüglich aus, dass Personen, die nichts von dem Pilgerziel wüssten, aufgrund der hier brennenden Weihrauchfeuer von Ferne den Eindruck bekommen könnten, als ob der Berg rauche, obwohl es kein Vulkan sei (Soemanto 1993:2). Dies halte ich für unwahrscheinlich, denn wenn es zu einer übermäßigen Rauchentwicklung kommt, dann vor allem nachts. Tagsüber dürften hingegen die gewöhnlichen Herdfeuer der Dorfbewohner für eine höhere Rauchentwicklung sorgen, womit sich das Dorf jedoch auch nicht von anderen Orten unterscheidet. Zudem ist ein erhöhtes Pilgeraufkommen am Gunung Kemukus auch erst seit weniger als drei Jahrzehnten zu verzeichnen.

Soemanto hält aber auch eine andere Etymologie für möglich. Danach leitet sich der Name Gunung Kemukus vom *kemukus*-Baum (*piper cubeba*; Kubebenpfeffer) ab. Ein solcher Baum sei jedoch, so räumt er ein, am Gunung Kemukus nicht zu finden (Soemanto 1993:1).

sein; eine Zusammenfassung freilich, die den natürlichen Menschenverstand (sic!) zur Grundlage nehme. Damit solle sie zu einer Vereinigung der Meinungen und zum besseren Verständnis der historischen Hintergründe beitragen.

Der Grund dafür, dass Pangeran Somodro durch die Pilgerschaft zu seinem Grab geehrt werden sollte, wird im Schlusswort der Broschüre erklärt. Es gäbe, so die Broschüre, den Glauben daran, dass das Grab eines edlen Menschen, dessen Verdienste für Volk und Staat (*bangsa dan negara*) groß gewesen seien, einen guten Einfluss auf diejenigen haben könne, die dorthin pilgerten. Denn Pangeran Somodro war:

- "1. ein Mensch, der gottesfürchtig (*taqwa kepada Tuhan Yang Maha Esa*) war,
2. ein Mensch, der seine Eltern respektierte (...),
3. ein Mensch, der sich gewissenhaft und loyal gegenüber seinem König, bzw. seinem politischen Führer verhielt,
4. ein Mensch, der sich nicht scheute, Schwierigkeiten, Gefahren und Leid ins Auge zu sehen, um seine edle Aufgabe für Volk und Staat zu erfüllen,
5. eine verantwortungsvolle, vereinigende und befriedende Persönlichkeit." (Dinas Pariwisata Kabupaten DAT II Sragen o.J.:6).

Die Pilger, so die Broschüre weiter, würden auf diese Weise der Eigenschaften und Verdienste Pangeran Somodros gegenüber Volk und Staat gedenken.<sup>648</sup> Dabei würde gehofft, dass dies die Herzen der Pilger beeinflusse, so dass diese dann in Erfolg, Wohlstand und Glück, in Erfüllung ihrer guten und edlen Ideale, leben könnten.

Nach der Broschüre stellen die positiven Eigenschaften und das Verhalten Pangeran Somodros ein Beispiel für die Loyalität und Pflichterfüllung dar, die von guten Staatsbürgern gefordert wird. Im Rahmen der Pilgerschaft sollen den Pilgern die damit verbundenen Ideale näher gebracht werden (Dinas Pariwisata Kabupaten DAT II Sragen o.J.:6f).<sup>649</sup>

Indirekt wird im Anhang durch Beifügung einer Verhaltensordnung eindringlich davor gewarnt, die Legende falsch, sprich: nicht im Sinne dieser Broschüre, zu verstehen. So

<sup>647</sup> Weitere, fast identische "amtliche" Versionen finden sich bei Anonymus: Cerita Makam Pangeran Samodra (...): o.J./Dinas Pariwisata Kabupaten DAT II Sragen o.J.

<sup>648</sup> In einer anderen Broschüre wird das *makam* von Pangeran Somodro daher als "Erbe der Volkskultur" (*warisan budaya bangsa*) bezeichnet (Kantor Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1997:12).

<sup>649</sup> Eine weitere Interpretation der ähnlich geschilderten Legende, als Vorbild für die heutigen Menschen, findet sich in einer von Soemanto herausgegebenen Sammlung von Volksgeschichten. Soemanto geht davon aus, dass es sich bei Pangeran Somodro um ihren Stiefsohn handelte: "Ontrowulan kann als ein Beispiel der Liebe gegenüber einem Sohn gesehen werden, obgleich es sich nur um einen Stiefsohn handelte." (Soemanto 1993:6).



riskieren, nach der Broschüre, Pilger bei Verstößen gegen Normen und Sittlichkeit Gefängnisstrafen von bis zu drei Monaten.

Abschließend möchte ich noch einmal klarstellen, dass es sich bei den Kategorien "Pilgerversion", "Autochthone Version" und "Amtliche Versionen" und den jeweiligen Interpretationen seitens der Trägergruppen selbstverständlich nur um idealtypische Darstellungen handelt. Es bleibt jedoch festzuhalten, dass ich während meiner gesamten Feldforschung keinen einzigen Pilger traf, der seine Pilgerschaft zum Gunung Kemukus in den Kontext der im letzten Abschnitt beschriebenen nationalen Ideale stellte.

### 5.3.2 Die Pilgerziele

#### 5.3.2.1 Der Gesamtkomplex

Die Pilgerstätte Gunung Kemukus liegt im gleichnamigen Weiler innerhalb der Gemeinde (*desa*) Pendem (jav. *pendhem* = Grab) des Verwaltungsdistrikts Sragen.<sup>650</sup>

Die Mehrzahl der Pilger erreicht Gunung Kemukus mit dem Bus über die seit fast zehn Jahren in außerordentlich schlechtem Zustand befindliche Hauptstraße zwischen Solo und Purwodadi. In den Nächten auf Freitag-*Pon*, wenn die Pilgerschaft ihren kalendarischen Höhepunkt erreicht, fahren Extrabusse von beiden Städten zum Gunung Kemukus. Monumentale, von einer Brauerei gesponsorte Schilder weisen die Besucher an der Hauptstraße bereits einige Kilometer vorher auf die Pilgerstätte hin. Auf diesen Schildern wird Gunung Kemukus als "Objekt (des) Pilgerfremdenverkehrs" (*Objek Wisata Ziarah Gunung Kemukus*) bezeichnet.<sup>651</sup>

Ein weiteres ca. vier Meter breites und zwei Meter hohes Schild steht im Dorf Blorong. Hier steigen jene Pilger aus, die mit dem Bus anreisen.<sup>652</sup> Wer mit dem Motorrad oder dem eigenen Auto anreist, findet unterhalb des Dorfes Blorong, am Ostufer des 1988 erstmals gefüllten Stausees Kedungombo, Parkmöglichkeiten. Die mit Bussen ankommenden Pilger gehen entweder zu Fuß dorthin oder mieten sich ein Motorradtaxi (*ojek*).<sup>653</sup>

---

<sup>650</sup> Das Dorf Pendem umfasst heute 1.100 Einwohner. Die Verwaltungszuordnung ist auf eine 1994 erfolgte Gebietsreform zurückzuführen. Zuvor gehörte der Schrein von Pangeran Somodro zum Dorf Blorong.

<sup>651</sup> Mit der Formulierung "Objekt für Pilgerfremdenverkehr" (*objek wisata ziarah*) wird somit deutlich auf Zwischenformen zwischen Pilgerschaft und Tourismus hingewiesen.

<sup>652</sup> Der Bus hält hier an einer 1994 neu errichteten Busstation, in der abreisende Pilger warten können.

<sup>653</sup> Zwischen 1991 und 1994 wurden am Rand des Sees durch die Verwaltung der Pilgerstätte vermehrt Parkmöglichkeiten geschaffen. Ferner wurde eine Wartehalle für Pilger gebaut, die an den Westrand des Sees übersetzen wollen. Ein Betonweg zu der Anlegestelle und die Anlegestelle selber wurden in dem gleichen Zeitraum gebaut.

Von der Anlegestelle am Ostufer bringen kleine, bis zu 20 Personen fassende Boote die Pilger zum Westufer, an dem sich die Pilgerstätte befindet.<sup>654</sup> An einem Schalter oberhalb der Anlegestelle müssen die Pilger nun von der Verwaltung des Fremdenverkehrsamtes eine Eintrittskarte zum Preis von 750 Rp erwerben. Auf diesen Preis werden zum Teil noch Sonderbeträge von 100-200 Rp aufgeschlagen, wenn etwa durch die Regierung Sammlungen veranstaltet werden (z.B. für Feiern zum Nationalfeiertag oder das Rote Kreuz).

---

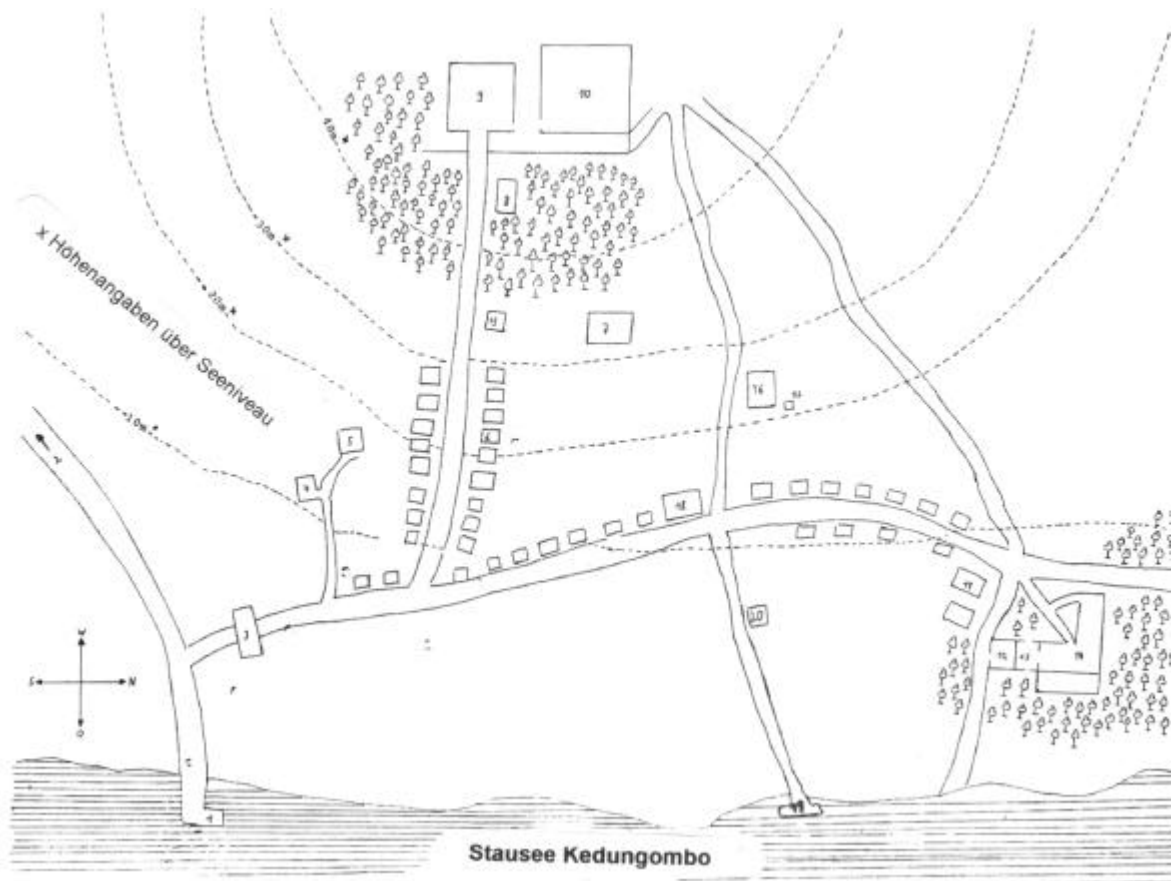
<sup>654</sup> Auch dort wurden zwischen 1991 und 1994 eine Anlegestelle, ein Betonweg und eine Wartehalle gebaut.



**Abb. 39:** Gunung Kemukus mit Kedungombo-Stausee im Vordergrund. Foto: K. F.



**Abb. 40:** Kartenhäuschen am Eingang zum Gesamtkomplex (1991). Foto: K. F.



1. Bootsanlegestelle
2. Straße nach Jatinom und Solo
3. Schalter zum Verkauf von Eintrittskarten
4. Schrein Sendang Taruno
5. Quelle Sendang Taruno
6. Essensverkaufsstände
7. *pendopo* für Aufführungen von Schattenspielen
8. Posten der Sicherheitskräfte
9. Makam Pangeran Somodro
10. Gebäude zur Übernachtung
11. Essensverkaufsstände
12. Quelle Sendang Ontrowulan
13. Schrein Sendang Ontrowulan
14. Baracke
15. Gekokan
16. Moschee
17. Brunnen an der Moschee (Sumur Masjid)
18. Wartehalle für die Pilger
19. Bootsanlegestelle
20. Schalter zum Verkauf von Eintrittskarten

x Höhenangaben über Seeniveau

**Karte 3:** Lageplan der Pilgerstätte Gunung Kemukus

Eine weiterer Schalter befindet sich an der Südseite des Pilgerschaftskomplexes.<sup>655</sup>

Wenn der See am Ende der Trockenzeit ausgetrocknet ist, ist dies der einzige offizielle Eingang. Wer die schlechten Nebenstraßen nicht scheut, kann allerdings jederzeit mit dem eigenen Fahrzeug um den See herum zu diesem Eingang gelangen. Öffentliche Verkehrsmittel nehmen diese Route nur äußerst selten.

Wer nun von dem Kartenhäuschen etwa 20 Meter weiter geht, gelangt an eine Abzweigung zur Quelle Sendang Taruno (vgl. Kap. 5.3.2.4).

Dreißig Meter weiter beginnt eine Treppe, die hinauf zum Makam Pangeran Somodro führt (vgl. Kap. 5.3.2.2). An ihrem unteren Abschnitt befinden sich ein Billardsalon und eine Reihe kleiner Restaurants, in denen u.a. Bier und - ungewöhnlich in Mitteljava - Spirituosen verkauft werden. Diese und andere Restaurants in der Nähe des Schreines sind die Basis für einen Teil der am Gunung Kemukus tätigen Prostituierten. Vor den Restaurants schlagen an Tagen mit hohem Pilgeraufkommen fliegende Händler ihre Stände auf. Je nach Pilgeraufkommen finden sich manchmal bis zu vierzig Bettler ein.

Etwa 50 Meter unterhalb des Makam Pangeran Somodro beginnt dann ein schattiger Wald von *nagasari*-Bäumen, der den Dorfbewohnern als heilig gilt.<sup>656</sup> An dessen unterem Ende befindet sich, an der rechten Seite des Weges, ein 5 x 10 Meter großer, von einem Geländer eingefasster Platz, der *gekoka*n genannt wird.<sup>657</sup> Dabei handelt es sich um die Stelle, an der die Leiche von Pangeran Somodro aufgebahrt wurde, während die Dorfbewohner das Grab gruben. Blumendarbringungen oder sonstiges besonders ehrerbietiges Verhalten konnte ich dort nicht beobachten. Im Gegenteil: In Nächten mit hohem Pilgeraufkommen vergnügen sich hier, in der direkten Umgebung, viele Besucher an aufspielenden Musikgruppen und den lautstarken Warenpräsentationen fahrender Händler.

In dem durch einen Zaun abgetrennten Waldteil, kurz unterhalb des Makam Pangeran Somodro, sind diese Aufführungen nicht mehr erlaubt. Am Wegesrand befindet sich hier auch ein kleines Häuschen mit von der Fremdenverkehrsbehörde bestellten Sicherheitskräften.

---

<sup>655</sup> Auch das Schalterhäuschen wurde zwischen 1991 und 1994 mit Geldern des Distriktsfremdenverkehrsamtes baulich erweitert. Seitdem verfügt es über Toiletten und Waschräume.

<sup>656</sup> Wie schon erwähnt, wird nach der Legende die Existenz dieser Bäume mit Raden Ajeng Ontrowulan in Verbindung gebracht (vgl. Kap. 5.3.1.2). Holz aus diesem Wald und aus dem Wald um die Sendang Ontrowulan darf daher nur von den Dorfbewohnern genutzt werden. Wenn andere dieses Holz verwenden, ist ihnen nach der Überzeugung vieler Einheimischer der Fluch von Pangeran Somodro und Raden Ajeng Ontrowulan sicher. Auch für Einheimische gilt es jedoch, gewisse Vorsichtsmaßnahmen zu ergreifen, da das Holz nur verwendet werden darf, wenn zuvor Pangeran Somodro und Raden Ajeng Ontrowulan um Zustimmung gefragt wurden.

<sup>657</sup> Warum dieser Ort so genannt wird, wusste mir niemand zu erklären. Das galt auch für die Bedeutung des Wortes *gekoka*n, das sich auch in keinem Wörterbuch fand.

Vom Makam Pangeran Somodro führt seit 1994 jeweils ein befestigter Weg direkt hinunter zu der Sendang Ontrowulan und ein anderer, an der im gleichen Jahr erbauten Moschee vorbei, zur Bootsanlegestelle (siehe Karte 3). Auch die Straße, auf die die Wege münden, wurde im Jahre 1994 durch die Fremdenverkehrsbehörde erheblich ausgebaut. Seitdem ist Gunung Kemukus mit Fahrzeugen direkt zu erreichen.

An dem Teil der Straße, der sich zwischen Sendang Ontrowulan und dem südlichen Eingang zum Pilgerschaftskomplex entlangzieht, gab es 1991 nur fünf Essensverkaufsstände (*warung*). Heute sind es etwa dreimal so viel.<sup>658</sup> Einige dieser *warung* und der dortigen Wohnhäuser zeigten 1997 deutliche Zeichen eines zunehmenden Wohlstandes ihrer Eigentümer. Wo sich noch 1991 einfache Häuser mit Wänden aus Bambusgeflecht befanden, wurden Häuser aus Stein erbaut. Die Gesamtzahl der Häuser hatte sich am Gunung Kemukus im gleichen Zeitraum vervierfacht.

Betrachtet man den heutigen Zustand der Pilgerstätte und das derzeitige Besucheraufkommen (ca. 70.000 jährlich/vgl. Kap. 5.3.3), so fällt es schwer, sich vorzustellen, dass, nach Aussagen von Einheimischen, bis zu Anfang der sechziger Jahre am Gunung Kemukus nur ein halbes Dutzend Häuser standen. An der Sendang Ontrowulan und dem Makam Pangeran Somodro standen zu dieser Zeit nur kleine *cungkup*, die monatlich von 40-50 Pilgern besucht wurden.

### 5.3.2.2 Makam Pangeran Somodro

Der Schrein am Gipfel des Gunung Kemukus besteht aus drei Teilen: einem offenen Eingangsterrassenbereich, einem Gebäude mit einem *joglo*-Dach und einem *cungkup*, mit dem gemeinsamen Grab von Pangeran Somodro und Raden Ajeng Ontrowulan, das sich in der Mitte des *joglo* befindet (siehe Abb. 42). Dort finden die Blumendarbringungen statt. Davor sitzt der *jurukunci* und empfängt die Pilger.

Das *joglo* wurde im Jahr 1971 über dem *cungkup* errichtet, nachdem vor allem wegen der häufigen Presseberichterstattung über Gunung Kemukus die Pilgerzahlen steil angestiegen waren.<sup>659</sup>

---

<sup>658</sup> Auch an diesen Ständen bieten Prostituierte ihre Dienste an.

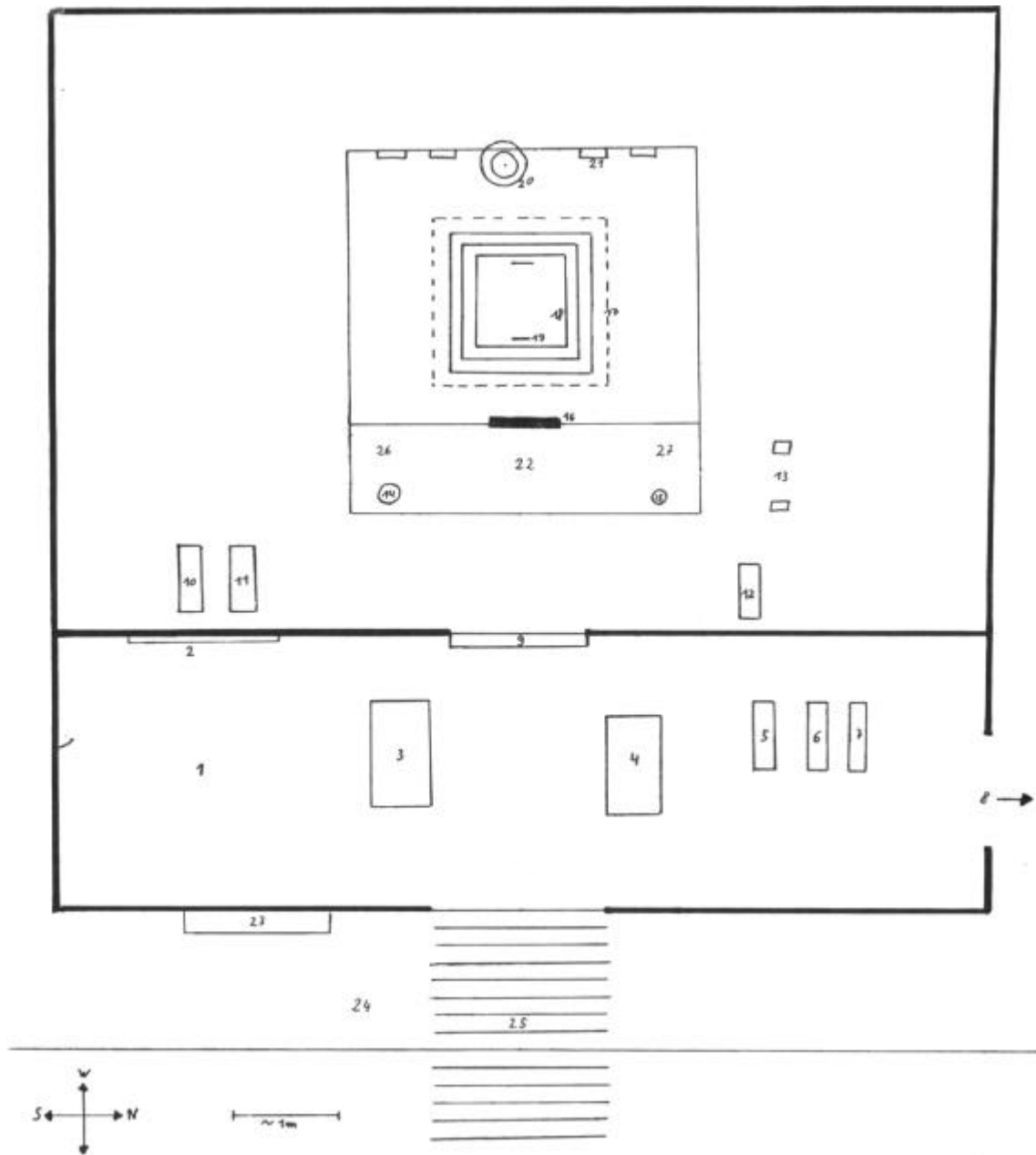
<sup>659</sup> Auf die Frage, warum man nicht das *cungkup* abgerissen habe und ein neues, größeres *cungkup* erbaut habe, antwortete mir der leitende *jurukunci*, dass man befürchtet habe, ein solches Vorgehen würde Pangeran Somodro erzürnen./ Nach Auskunft von Einheimischen sollen in dem Bereich um das *makam* während des Befreiungskrieges eine große Zahl von Bomben abgeworfen worden sein, die die (vor dem Bau des Stausees) über den Fluß führende Brücke zum Ziel hatten. Aufgrund der großen Kräfte, die von dem Schrein ausgingen, sei es jedoch weder dort noch am *cungkup* zu Zerstörungen gekommen.



**Abb. 41:** Pilger auf der Treppe unterhalb des Makam Pangeran Somodro



**Abb. 42:** Makam Pangeran Somodro. Pilger durchwühlen die dargebrachten Blumen auf der Suche nach einer *kanthil*-Blüte. Foto: K. F.



- |  |   |
|--|---|
| 14. Ausstellung des Fremdenverkehrsantes           | 5. Zweistufiger gelber Schirm                     |
| 15. Tisch  | 6. Von Pilgern gespendete Uhren                   |
| 16. Tisch  | 7. leicht erhöhte Terrasse                        |
| 17. "Verwandtengrab"                               | 8. bewachter Abstellplatz für Schuhe              |
| 18. "Verwandtengrab"                               | 9. Vorterrasse                                    |
| 19. "Verwandtengrab"                               | 10. Stufen  |
| 20. Ausgang in Richtung Übernachtungsstätte        | 11. Sitzplatz des <i>juru kunci</i>               |
| 21. Stufe  | 12. Sitzplatz eines Helfers des <i>juru kunci</i> |
| 22. Grab von Nyai Toyib                            | 13. Abhaltungsplatz für <i>slametan</i>           |
| 23. Grab von Kyai Hadji Toyib                      |   |
| 24. Grab von Kyai Mustahil                         |   |
| 25. unbekanntes Grab                               |   |
| 26. Ofen ( <i>anglo</i> ) zur Weihrauchverbrennung |   |
| 27. Ofen ( <i>anglo</i> ) zur Weihrauchverbrennung |   |
| 1. Stufe   |   |
| 2. Seidenvorhang                                   |   |
| 3. dreistufiges Grab                               |   |
| 4. Grabstein                                       |   |

**Karte 4:** Grundriss des Makam Pangeran Somodro.



Wer den mit einer 60 cm hohen Mauer abgegrenzten Eingangsterrassenbereich betreten will, muss zunächst seine Schuhe ausziehen. Mit dieser Vorschrift wird deutlich gemacht, dass hier eine Zone sakraler Bedeutung beginnt.

Hier sitzen gewöhnlich Helfer des *juru kunci*, die vor dem Betreten des *cungkup* die Eintrittskarten der Pilger kontrollieren. Bei niedrigem Pilgeraufkommen werden die Eintrittskarten dort auch verkauft. Ferner werden von ihnen auch Bestellungen und Anmeldungen für *slametan* und Schattenspielaufführungen entgegengenommen.<sup>660</sup>

In diesem Bereich befinden sich drei Gräber. Verwaltung und *juru kunci* bezeichneten diese Gräber als die Gräber von Verwandten. Dies, so erklärte man mir, sei jedoch nicht im biologischen Sinne zu verstehen, denn in der Legende seien keine weiteren Verwandten erwähnt. Es seien vielmehr Menschen gewesen, die während ihres irdischen Daseins ein so hohes Maß an Verehrung für Pangeran Somodro aufgebracht hatten, dass sie ehrenvoll als Verwandte tituliert würden.

Das Gebäudeinnere ist umgeben von einer 1,60 m hohen Mauer, die nach oben luftdurchlässig durch Maschendraht abgeschlossen wird. Ebenso wie der Eingangsterrassenbereich besitzt das Gebäudeinnere einen Betonfußboden, auf dem in Nächten mit hohem Pilgerschaftsaufkommen bis zu hundert Pilger fast die ganze Nacht verbringen.

Im Gebäudeinneren befinden sich zudem Gräber von Helfern und Dienern Pangeran Somodros (Kyai Mustahil und Kyai Hadji Toyib)<sup>661</sup>, sowie die Gräber von Vorgängern der heutigen *juru kunci*.

Ebenso wie bei den "Verwandtengräbern" im Eingangsterrassenbereich konnte ich an diesen Gräbern keinerlei Blumendarbringungen oder ehrerbietiges Verhalten beobachten, obwohl dies jedem Besucher in der Broschüre des Fremdenverkehrsamtes nahegelegt wird (Dinas Pariwisata Kabupaten DAT II Sragen o.J.:1).

Das *cungkup* ist durch eine Stufe nicht nur baulich, sondern auch optisch durch weiße Befliesung von seiner Umgebung abgegrenzt. Auf dem freien Bereich davor sitzt dort der *juru kunci* vor einem Kohlebecken (*anglo*), das zur Verbrennung des von den Pilgern mitgebrachten Weihrauchs dient. Nach dem Empfang durch den *juru kunci* gelangen die Besucher durch eine Pforte in den mit einer 2,30 m hohen Holzwand abgegrenzten

---

<sup>660</sup> Bis zur Abschaffung der staatlichen Lotterie im Jahre 1993 konnte man hier auch Lotterielose kaufen./ An der Mauer zum *cungkup* befindet sich eine Ausstellung, in der das Distriktsfremdenverkehrsamt seine Fremdenverkehrsziele anpreist. Vom Eingangsterrassenbereich rufen die Vertreter der Verwaltung bei hohem Pilgeraufkommen auch immer wieder per Lautsprecher die Pilger dazu auf, sich diszipliniert zu verhalten und den aus dem Schrein kommenden Pilgern Platz zu machen. Hier werden ferner Suchmeldungen nach vermissten Personen durchgegeben.

<sup>661</sup> *Haji* ist eine Ehrenbezeichnung für einen Muslim, der eine Pilgerfahrt nach Mekka unternommen hat. Bezüglich dieses Titels meldeten einige Javaner Zweifel an. Es könne, so sagten sie, durchaus sein, dass man Kyai Toyib nur respektvoll so genannt habe (vgl. Kap. 5.2.2.2).

Bereich, in dem sich das Grab von Pangeran Somodro und Raden Ajeng Ontrowulan befindet. Dort sind mehrere auf Pilgerspenden zurückgehende Wanduhren angebracht.<sup>662</sup> Im Inneren ist das *cungkup* mit einem grünen Vorhang ausgekleidet. Auch ein auf königliche Herkunft des Verstorbenen hindeutender zweistufiger goldgelber Schirm befindet sich über den Gräbern. Direkt um das optisch durch weiße Befliesung abgegrenzte Grab hängt noch ein weißer Stoffvorhang. Das Grab selbst hat vier verschiedene Stufen, denen durch den Grabstein noch eine fünfte Stufe hinzugefügt wird. Zusammengefasst durchmessen die Pilger somit fünf verschiedene Zonen, in denen die Sakralität des Raumes zunimmt: die äußere Terrasse, das Gebäudeinnere, die darin befindliche kleine Terrasse, auf der sie vom *juru kunci* in Empfang genommen werden, den innerhalb der Holzwände gelegenen Bereich und den eigentlichen durch einen Vorhang abgegrenzten Schreinbereich mit dem Grab von Pangeran Somodro und Raden Ajeng Ontrowulan. Zwischen all diesen Bereichen unterschiedlicher Sakralität gibt es, wie bei den meisten javanischen Schreinen, eine Höhenhierarchie. An der nördlichen Seite des Eingangsterrassenbereiches besteht eine direkte Verbindung zu einem ca. 400 qm großen, aus einem einzigen Raum bestehenden Gebäude, das 1986 durch das Distriktsfremdenverkehrsamt als Übernachtungsstätte für die Pilger errichtet wurde. Im Gebäudeinnern befinden sich weitere Gräber von Nachkommen Kyai Hadji Toyibs, denen jedoch keine besondere Form der Verehrung entgegengebracht wird.

### 5.3.2.3 Sendang Ontrowulan

Wie schon in der autochthonen Legendenversion erwähnt, bildete eine Quelle am Fuß von Gunung Kemukus (Sendang Ontrowulan) den Lieblingsaufenthaltort von Raden Ajeng Ontrowulan. Da aus diesem Grund die Seele von Raden Ajeng Ontrowulan weiterhin dort vermutet wird und weniger am Ort ihrer Bestattung am Gipfel, wurde an der Quelle ein ihr gewidmeter Schrein errichtet. Der Schrein ist somit ein *petilasan*.

Zwar ist die Pilgerschaft hauptsächlich auf Pangeran Somodro ausgerichtet, dennoch gilt auch Raden Ajeng Ontrowulan als eine machtvolle Heilige, an die man sich mit Problemen aller Art wenden kann.<sup>663</sup>

Raden Ajeng Ontrowulan eine Aufwartung zu machen, gilt vielen Besuchern von Gunung Kemukus zudem als notwendige Voraussetzung für die Gewährung von Segen durch Pangeran Somodro. In mehreren Fällen traf ich allerdings auch Pilger, die einzig zum

---

<sup>662</sup> Zur symbolischen Bedeutung von Uhren als Pilgerspenden vgl. Kap. 4.2

<sup>663</sup> Manche nennen die Sendang Ontrowulan auch Sendang Dukun (*Dukun*-Quelle), da Raden Ajeng Ontrowulan dort ausgesprochen haben soll, dass jeder, der krank sei und um Heilung nachsuche, an diesem Ort geheilt werden könne.

Makam Pangeran Somodro pilgerten, ohne überhaupt von der Existenz des Sendang Ontrowulan-Schreines zu wissen.<sup>664</sup>

Für die meisten Pilger erscheint es allerdings zwingend notwendig, dass vor dem Besuch des Makam Pangeran Somodro eine Aufwartung an Raden Ajeng Ontrowulan gemacht wird, da Raden Ajeng Ontrowulan die ältere der beiden Heiligen ist. Für diese Pilger spielt daher die Sendang Ontrowulan im Pilgerschaftsprozess eine wichtige Rolle.

Nun zu den Örtlichkeiten: Der an die Quelle angrenzende Schrein besteht aus einem etwa sechs Quadratmeter großen Raum mit einem schmalen Eingang und zwei seitlichen Ausgängen. In der Mitte dieses Raumes befindet sich ein etwa ein Quadratmeter großer quadratischer Stein, der vier nierenförmige Vertiefungen aufweist, in denen Blumen dargebracht werden.

Mit dem Rücken zur Wand, die den eigentlichen Schreinbereich von der Quelle trennt, sitzt hier der *juru kunci*, der die Pilger empfängt.<sup>665</sup>

Nicht selten müssen die Pilger in einer Baracke, die dem Schreinbereich direkt angeschlossen ist, bis zu zwei Stunden warten, um im Schreinbereich an die Reihe zu kommen. Die Baracke wurde zu Beginn der siebziger Jahre, aufgrund gestiegener Pilgerzahlen, durch den dortigen *juru kunci* privat finanziert und gebaut. Er baute auch die östlich an die Baracke angegliederte Betonterrasse, auf der von Zeit zu Zeit *slametan* stattfinden. Vor allem bei schlechtem Wetter wird die Baracke von Pilgern als Übernachtungsstätte genutzt.

Von Einheimischen wird die Quelle vor allem als Waschstelle genutzt. Sie ist von einer etwa 1,80 m hohen Mauer umgeben. Das Wasser muss an der Quelle aus einem etwa 1,20 m tiefen Loch geschöpft werden.

Raden Ajeng Ontrowulan soll sie selbst geschaffen haben, um frisches Wasser trinken zu können. Dies geschah, indem sie einen Stab in den Boden stieß. Die Quelle, so sagte man mir 1991, habe seitdem auch in Zeiten größter Dürre immer Wasser geführt. Dies wurde mir gegenüber von Einheimischen wie Besuchern als ein Zeichen der großen Kraft von Raden Ajeng Ontrowulan angeführt.

---

<sup>664</sup> Wie schon in Kap. 4.1 erwähnt, ist das Wissen vieler Pilger über die durch sie besuchte Pilgerstätte oft sehr gering und beschränkt sich häufig auf das Wissen darüber, dass sich dort ein mächtvoller Schrein befindet und der Heilige bestimmten speziellen Anliegen gegenüber besonders wohlgesonnen ist.

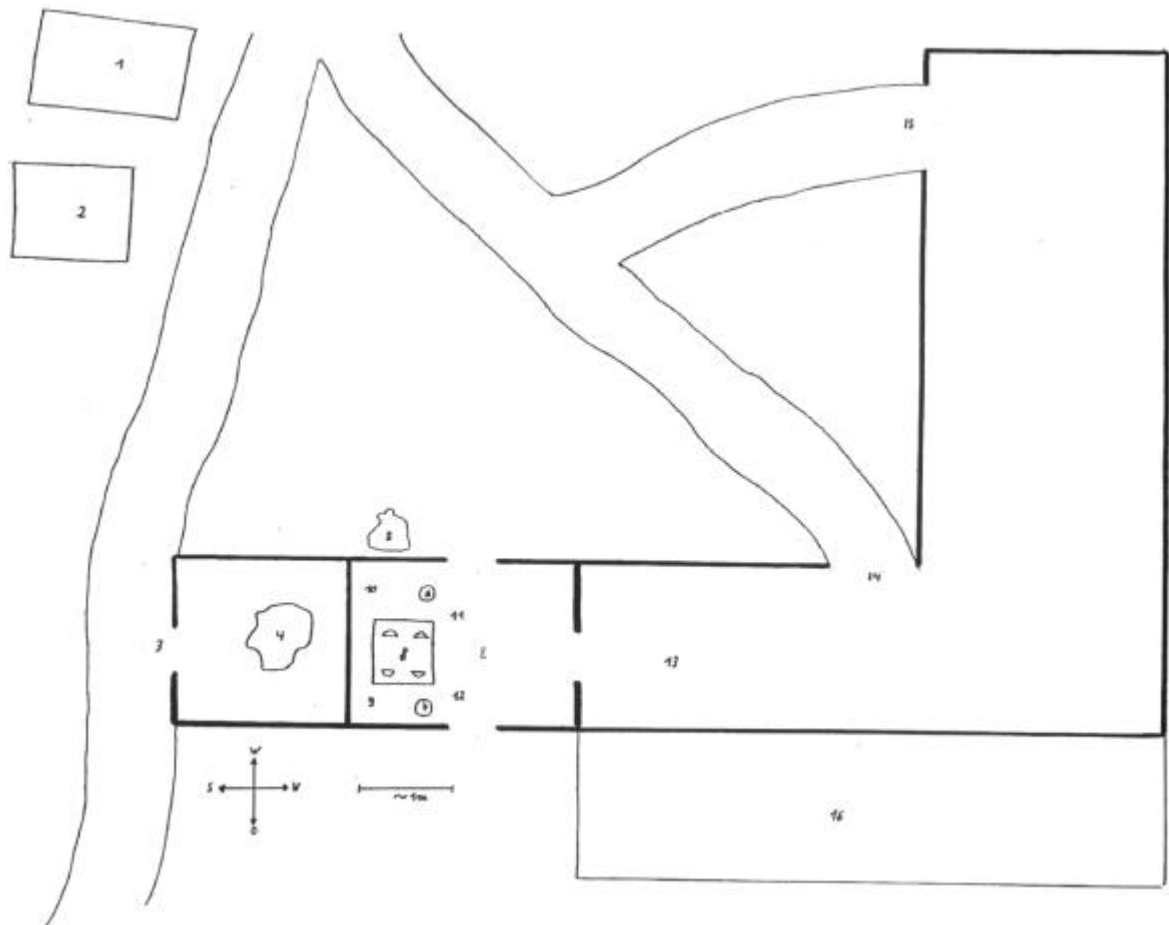
<sup>665</sup> In Zeiten mit hohem Pilgeraufkommen wird der *juru kunci* durch einen Helfer in seiner Arbeit unterstützt.



**Abb. 43:** Sendang Ontrowulan. Im Vordergrund Verkauf von Wasserkanistern und Blumenpaketen (*kembang telon*). Foto: K. F.



**Abb. 44:** Pilger schöpfen Wasser aus der fast ausgetrockneten Sendang Ontrowulan (1991). Foto: K. F.



1. Verkaufsstand
2. Verkaufsstand
3. Eingang zur Quelle
4. Quelle Sendang Ontrowulan
5. Baum
6. Ofen (*anglo*) zur Weihrauchverbrennung
7. Ofen (*anglo*) zur Weihrauchverbrennung
8. Quadratischer Stein mit vier Vertiefungen
9. Sitzplatz des *juru kunci*
10. Sitzplatz der Helfer des *juru kunci*
11. Sitzplatz der darbringenden Pilger
12. Sitzplatz der darbringenden Pilger
13. Innenraum der Baracke: anstehende Pilger
14. Eingang der Baracke
15. Eingang der Baracke
16. Terrasse auf der *slametan* abgehalten werden

**Karte 5:** Grundriss der Sendang Ontrowulan.

Das Unvorstellbare trat jedoch 1994 am Ende der Trockenzeit ein. Die Quelle war vollständig ausgetrocknet. Dorfbewohner erklärten dies damals damit, dass Raden Ajeng Ontrowulan auf diese Weise ein Zeichen gebe, dass sie die zunehmende Prostitution an der Pilgerstätte missbillige. Die Ortsverwaltung versuchte daher im darauffolgenden Jahr dafür zu sorgen, dass sich Prostituierte künftig möglichst weit von der Quelle fernhielten. 1997 war jedoch alles wieder beim Alten, und der *juru kunci* erzählte mir erneut davon, dass die Quelle aufgrund der großen Kraft von Raden Ajeng Ontrowulan noch nie ausgetrocknet gewesen sei. Der Glaube der Besucher an die besonderen Kräfte des Wassers aus dieser Quelle schien ungebrochen.

Von den meisten Besuchern wurde das Wasser nicht nur zur profanen Reinigung, sondern auch zu einer spirituell motivierten Reinigung verwendet. Eine solche spirituell motivierte Reinigung soll dazu dienen, dem Heiligen in einem Zustand größtmöglicher Reinheit (*bersih lahir batin*) gegenüberzutreten, und nimmt oft die Form einer *wudlu* an. Andere Pilger füllen das Wasser in Kanister ab, in denen es im Rahmen der Blumendarbringung (*nyekar*) vom *juru kunci* bzw. dem Heiligen gesegnet wird. Es wird dann mit nach Hause genommen und zur Steigerung der Feldfruchtbarkeit, zu Leichenwaschungen oder Heilungen verwendet.<sup>666</sup> Einzelne Pilger verwenden zudem die Blätter des die Quelle beschattenden Baumes für Amulette.

#### 5.3.2.4 Sendang Taruno

Die am nördlichen Hang des Gunung Kemukus gelegene Sendang Taruno-Quelle soll einst dadurch entstanden sein, dass der *cikal bakal* des Ortes (Mbah Taruno) nach der Rodung des Waldes einen Stab in den Boden rammte, um für das neugegründete Dorf frisches Wasser zu bekommen. Aus dem so entstandenen Loch soll schließlich Wasser gekommen sein.

Die seit 1998 mit einer Mauer eingefasste Sendang Taruno wird von den Dorfbewohnern vor allem als Bade- und Waschstelle genutzt. Noch 1991 war sie ein von Pilgern nahezu unbeachteter Ort. Damals führte nur ein kleiner Trampelpfad zur Quelle. 1995 wurde dann ein kleiner befahrbarer Weg angelegt. Seitdem kommen, obwohl die Geschichte von Mbah Taruno keine klare Verbindung zu der Legende um Pangeran Somodro und Raden Ajeng Ontrowulan aufweist, zunehmend mehr Pilger dorthin.

Die meisten Pilger reinigen sich allerdings nur kurz mit dem Wasser der Quelle und treten dann den Weg hinauf zum Makam Pangeran Somodro an.

---

<sup>666</sup> Wenn die Quelle in der Trockenzeit nur brackiges Wasser führt, verzichten die meisten Pilger auf eine Wasserentnahme.

Neben der Quelle steht noch ein 2x4 Meter langes *cungkup*, in dem sich die Verehrungsstätte für den Heiligen befindet. *Juru kunci* ist hier der älteste männliche Nachfahre von Mbah Taruno. Nach seiner Aussage sollte jeder Pilger, der zum *makam* von Pangeran Somodro hinaufgeht, sowohl an der Sendang Ontrowulan als auch an der Sendang Taruno Blumen dargebracht und Reinigungen vollzogen haben. Doch selbst die große Mehrheit der Einheimischen geht davon aus, dass dies für den Besuch des Schreines von Pangeran Somodro nicht notwendig sei. Vielmehr versuche der *juru kunci* mit dieser Behauptung seine Finanzen aufzubessern.

### 5.3.3 Die Pilger und ihre Motive<sup>667</sup>

Wenn man einmal davon absieht, dass nicht jeder Besucher auch zum Gunung Kemukus kommt, um dort eine Pilgerschaft anzutreten, war es relativ einfach, Aussagen über die Geschlechter- und Altersverteilung der Besucher zu machen. Bei der ersten Phase meiner Feldforschung (1990/1991) kam ich zu folgenden Ergebnissen:

Das Geschlechterverhältnis lag bei etwa einem Drittel Frauen und zwei Dritteln Männer. Am häufigsten traf ich damals Besucher im Alter von 35-45 Jahren. Nur jeweils ca. 15% der Pilger waren jünger als 30 oder älter als 50 Jahre.

Bei meinem letzten Besuch (1998) hatte sich das Bild erheblich gewandelt. Die Geschlechterverteilung lag nur noch bei etwa 15% weiblichen und 85% männlichen Besuchern. Der größte Teil der weiblichen Besucher waren Prostituierte, die am Gunung Kemukus arbeiteten.

Auch die Altersstruktur hatte sich entscheidend verändert. 1998 war rund die Hälfte der Besucher jünger als 30 Jahre. Von ihnen vollzog allerdings nur ein kleiner Teil *alle* mit der Pilgerschaft verbundenen Riten. Bei einem Großteil beschränkte sich die "Pilgerschaft" auf den Vollzug ihrer sexuellen Aspekte; natürlich nur, sofern sie über die notwendigen finanziellen Mittel verfügten. Andere ergingen sich in Voyeurismus, bestaunten die Verkaufsshows von wandernden *dukun* oder tanzten ausgelassen zu der Musik von bettelnden Musikgruppen, die vorzugsweise *dangdut*<sup>668</sup> zum besten gaben. Bei den jüngeren Besuchern schienen somit mittlerweile touristische Motive und das Ausleben der

---

<sup>667</sup> Die nachfolgenden Angaben basieren vor allem auf einer quantitativen Auswertung meiner Gedächtnisprotokolle sowie auf durch Beobachtung gewonnenen Schätzwerten.

<sup>668</sup> Kortschak charakterisiert die *dangdut*-Musik als die panindonesische Musik der Arbeiterklasse: "*Dangdut* is a sort of sweet, sexy blues style of singing, strongly influenced by Indian film music. Singers wear garish make-up and dress provocatively in ultra-mini skirts, writhing and jiggling before their largely male audiences." (Kortschak 1994:217). Die Texte dieser Lieder sind häufig voll von sexuellen Anspielungen.

eigenen Sexualität im Vordergrund zu stehen. Von diesen Besuchern stammten die meisten aus einem Umkreis von weniger als 40 Kilometern um die Pilgerstätte.

Bezüglich der regionalen Herkunft der "echten" Pilger, worunter ich hier diejenigen verstehe, die Blumen darbringen (*nyekar*), möchte ich meine Angaben nur als grobe Schätzwerte verstanden wissen. Danach stammte etwa ein Drittel aus einem Umkreis von 100 km um die Städte Yogyakarta und Surakarta. Ein weiteres Drittel der Pilger stammte aus der *pesisir*-Region an der Nordküste Javas, wobei ich besonders häufig Pilger aus der Region um Demak traf.<sup>669</sup> Die restlichen Pilger stammten aus weiter entfernten Gebieten, wobei vor allem das dem sundanesischen Kulturraum zugehörige Bandung und der Großraum Jakarta zu nennen sind. Nicht selten traf ich jedoch auch Pilger von anderen Inseln des indonesischen Archipels. Die nichtjavanischen Pilger stammten meist aus den islamischen Regionen Südwestsulawesis (Provinz Sulawesi Selatan) und Südsumatras (Provinz Lampung).

Generell lässt sich sagen, dass die Pilger eher aus einem städtischen als aus einem ländlichen Milieu stammten und über einen überdurchschnittlich hohen Bildungsgrad verfügten (vgl. Morinis 1984:218). Nicht selten traf ich während meiner Studienzeit an der Gadjah Mada Universität (1990/1991) auch Kommilitonen an der Pilgerstätte an.<sup>670</sup> Entsprechend ihrer Schulbildung bekleiden die meisten Pilger entweder gehobene Positionen im administrativen Bereich oder sind selbstständig. Die mit Abstand größte Pilgergruppe ist die der Händler. Nach einer Schätzung des *juru kunci* vom Makam Pangeran Somodro stellen sie etwa 90% der Pilger. Meine eigenen Schätzungen belaufen sich hingegen auf etwa zwei Drittel der Pilger. Stark überrepräsentiert, im Verhältnis zu ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung, war auch die Gruppe der Beamten und Angestellten. Die Berufsgruppe der in der Landwirtschaft tätigen Pilger ist dagegen völlig unterrepräsentiert. Obwohl diese Gruppe ca. 60% der Gesamtbevölkerung stellt, macht sie weniger als 10 % der Pilger aus.

Noch bei meiner Feldforschung im Jahr 1991 stand vor allem ein Pilgerschaftsmotiv im Vordergrund: der Versuch durch die Pilgerschaft Hinweise auf die in der nächsten Auslosung erscheinenden Lotteriezahlen zu bekommen. Die Ermittlung der richtigen Zahlen wurde zu dieser Zeit häufig durch wandernde, in Zahlenmagie kundige *dukun*, die

---

<sup>669</sup> Diesbezüglich wurde ich häufiger darauf hingewiesen, dass dies wahrscheinlich damit zu tun habe, dass die beiden Heiligen aus jener Region stammten.



den Pilgern gegen Bezahlung Hinweise gaben, unterstützt. Nach dem 1993 erfolgten Verbot der staatlichen Lotterie und einem darauffolgenden kurzzeitig starken Rückgang der Pilgerzahlen änderte sich die Motivationslage der Pilgermehrheit entscheidend (vgl. Kap. 4.5 und 4.6).

1997 hingen die Motive der Pilger im wesentlichen mit ihrem beruflichen Umfeld zusammen. Dementsprechend ging es den Händlern, die die Mehrheit der Pilger ausmachen, vor allem um eine Gewinn- und Umsatzsteigerung in ihren Unternehmen und in vielen Fällen auch um die Abwendung eines drohenden Bankrottes. Beruflicher Aufstieg innerhalb der staatlichen Verwaltung oder innerhalb eines Unternehmens war bei der Berufsgruppe der Beamten oder Angestellten der Hauptgrund für den Antritt der Pilgerschaft. Arbeitslose baten hingegen um Hilfe bei der Suche nach Arbeit. Bei anderen Pilgern stand wiederum die Sorge um das Wohl der eigenen Kinder im Vordergrund.<sup>671</sup>

Ein Mitarbeiter der Fremdenverkehrsbehörde teilte mir gegenüber die Pilger in drei Gruppen ein:

1. "Reine" bzw. "unverfälschte" Pilger (*peziarah murni*), denen es ausschließlich um das Ritual und die Verehrung des Heiligen geht. Diese Gruppe stelle etwa 20% der Pilger.
2. Pilger, die die Pilgerschaft nur nebenher vollzögen (*peziarah sampingan*). Ihr Anteil liege bei etwa 30%.
3. Pilger, die ausschließlich aus touristischen Motiven kämen (*parawisata*). Sie stellten etwa die Hälfte der Pilger. Diese Gruppe bringe noch nicht einmal Blumen am Schrein dar.

Aufgrund ähnlicher Erkenntnisse unterteilt ein Seminarpapier aus der Gadjah Mada Universität die Pilger in vier verschiedene Gruppen:

1. Personen, die pilgern wollen und zugleich auch das Sexritual vollziehen,
2. Besucher, die zum Zeitvertreib kommen und sich vergnügen wollen. (Sie) suchen nach Möglichkeiten, um freien Sex (*free seks*) zu vollziehen,

---

<sup>670</sup> Diese Begegnungen waren stellenweise skurril, da implizit immer eine Seite der anderen unterstellte, Gunung Kemukus lediglich zur Befriedigung sexueller Gelüste aufzusuchen. Ebenso erging es offensichtlich auch meinen indonesischen Kommilitonen untereinander.

<sup>671</sup> Das Problem der Kinderlosigkeit, das an anderen Pilgerstätten, vor allem an Quellen, ein häufiges Motiv darstellt, spielt am Gunung Kemukus fast keine Rolle. Dies halte ich für erstaunlich, da dieses Problem nach meiner persönlichen Einschätzung am Gunung Kemukus noch am ehesten zu lösen ist.

3. Besucher, die von der Einzigartigkeit des Ortes angezogen werden und das Sexritual mit eigenen Augen sehen wollen, und
4. Personen, die kriminelle Akte wie Taschendiebstahl verüben oder Sachen unerlaubt an sich reißen wollen (*menjambret*) (Anonymus: "Ritual di Gunung Kemukus" o.J.).

Da nach meiner Einschätzung die Kriminalitätsrate am Gunung Kemukus nicht höher als an anderen Pilgerstätten ist, scheint mir die Erwähnung der vierten Personengruppe primär Ausdruck einer intellektuellen Distanzierung gegenüber Pilgerstätten wie Gunung Kemukus zu sein (vgl. Kap. 4.8).

In den letzten Jahren ist vor allem die in dem Seminarpapier erwähnte dritte Gruppe angewachsen, was primär auf eine entsprechende Berichterstattung in den Medien zurückzuführen sein dürfte.<sup>672</sup>

Eine Besuchergruppe fehlt noch in dieser Aufzählung, nämlich jene der Besucher, die zwar vornehmlich zum Gunung Kemukus kommen, um Geschäfte zu machen, die aber dennoch die Pilgerschaft mit vollziehen. Zu dieser Gruppe zählt ein Teil der wandernden Händler und Prostituierten.<sup>673</sup>

Während 1991 noch viele Pilger durch spirituelle Motivationen zu einem Besuch der Pilgerstätte veranlasst wurden, traf ich im Jahr 1997 niemanden mehr, der mir von einer derartigen Motivation berichtete.

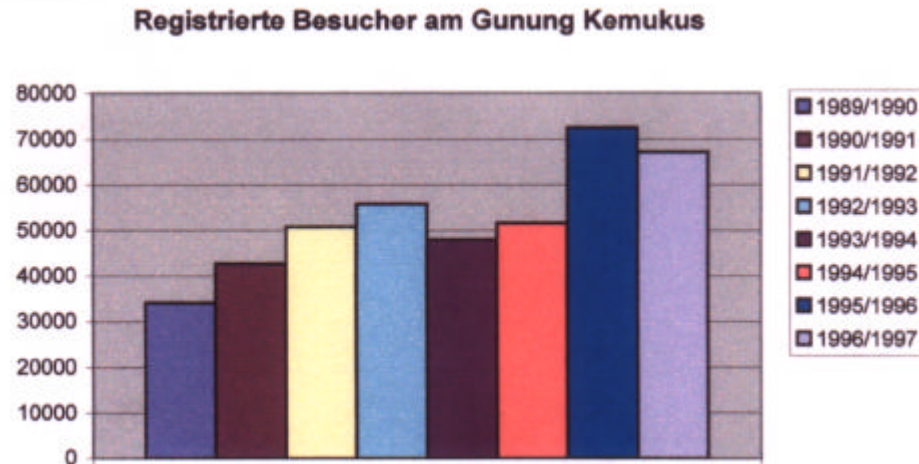
Nach der Statistik des Distriktsfremdenverkehrsamtes, das die Eintrittskarten zum Pilgerschaftskomplex verkauft, hat sich die anhand der verkauften Eintrittskarten ermittelte Besucherzahl zwischen 1988-1997 wie folgt entwickelt:<sup>674</sup>

---

<sup>672</sup> Die neu erlangte Pressefreiheit dürfte in den nächsten Jahren diese Tendenz noch verstärken.

<sup>673</sup> Ferner ist zu beachten, dass es Pilger gibt, die zwar Blumen darbringen, aber dennoch Sexualkontakte nicht als notwendigen Bestandteil der Pilgerschaft sehen.

<sup>674</sup> Die Angaben über das Pilgeraufkommen gelten jeweils vom 1. April bis zum 31. März des darauffolgenden Jahres



**Diagramm 5:** Entwicklung der Besucherzahlen am Gunung Kemukus.

Nach einer ersten Schätzung des Fremdenverkehrsamtes stieg die Besucherzahl 1997/1998 auf 75.000 an.<sup>675</sup>

Die Gründe für diese erhebliche Steigerung dürften vielfältig sein. Zum einen ist für diese Steigerung wohl die allgemeine Zunahme der Pilgerschaft in Java verantwortlich.<sup>676</sup> Zum anderen hängt die Zunahme wohl auch mit der im Vergleich zu anderen Pilgerstätten häufigen (Sensations-) Berichterstattung der Medien und der zunehmenden Prostitution zusammen.

Im Vergleich zu anderen Pilgerstätten der gleichen Größe sind am Gunung Kemukus nur wenige größere Gruppen von Pilgern anzutreffen. Bei den meisten Gruppen handelte es sich um Freunde oder Geschäftspartner. Vor allem Gruppen religiöser Vereinigungen (z.B. *kebatinan*-Gruppen, Gruppen aus *pesantren* oder Gruppen der Nahdatul Ulama) fehlten fast völlig.

### 5.3.4 Bedingungen zur Erlangung von Segen

Wenn ich in diesem Kapitel von Bedingungen schreibe, um am Gunung Kemukus Segen (*berkah*) zu erhalten, so bedeutet dies nicht, dass es darüber eine gemeinsame Ansicht

<sup>675</sup> Seit den Unruhen im Mai 1998 seien sie dann aber um etwa 20% zurückgegangen. Als grundlegend für den Rückgang sahen Mitarbeiter des Fremdenverkehrsamtes vor allem Sorgen der Pilger um ihre Sicherheit auf dem Weg zur Pilgerstätte. Pilger und Dorfbewohner sahen eher die hohen Kosten von Pilgerschaften und Finanzprobleme der Pilger als Ursache.

<sup>676</sup> Gründe dafür habe ich bereits in Kap. 2.2 und 4.5 dargelegt (vgl. auch Kap. 6.2)

aller Pilger gibt. Es handelt sich vielmehr um Regeln, welche von größeren oder kleineren Teilen der Pilger im Glauben daran eingehalten werden, dass sie sich positiv auf den Erfolg der Pilgerschaft zum Gunung Kemukus auswirken. Sie stellen somit in ihrer Überzeugung Bedingungen dar, um den erhofften Segen so sicher wie möglich zu erlangen.

#### 5.3.4.1 Der richtige Zeitpunkt

Generell ist es möglich, an jedem Tag und zu jeder Zeit die Pilgerschaft zum Gunung Kemukus zu vollziehen. Der Schrein steht Pilgern Tag und Nacht offen.

Es gibt jedoch auch am Gunung Kemukus Tage bzw. Nächte, die als besonders kraftvoll gelten und daher als für die Pilgerschaft besonders geeignet angesehen werden. Am Gunung Kemukus sind dies die Nächte auf Freitag, wenn sie mit den javanischen Tagen *Kliwon* oder *Pon* zusammenfallen. Auch die Nacht auf Dienstag-*Kliwon* gilt als, wenn auch nicht gleichermaßen, kraftvoll.

Während die Nacht auf Freitag-*Kliwon* in ganz Mitteljava als eine besonders kraftvolle, der generell als kraftvoll betrachteten Nächte auf Freitag gesehen wird, gilt dies am Gunung Kemukus vor allem für die Freitag-*Pon* Nacht. Sie wird als besonders kraftvoll eingestuft, weil es sich bei Freitag-*Pon* um den gemeinsamen Todestag von Pangeran Somodro und Raden Ajeng Ontrowulan handelt.

Während sich in gewöhnlichen Nächten höchstens einige Dutzend Pilger am Gunung Kemukus einfinden, kann die Pilgerzahl in Nächten auf Freitag-*Kliwon* und Freitag-*Pon* in die Tausende gehen, wobei in einer Freitag-*Pon* Nacht etwa dreimal so viele Pilger kommen wie in einer Nacht auf Freitag-*Kliwon*. Fallen diese Nächte zudem auf den ersten Monat des javanisch-islamischen Jahres (Suro), so verdoppelt sich wiederum das Pilgeraufkommen. So wurden z.B. 1997 allein in der Freitag-*Pon* Nacht des Monats Suro 12.000 Pilger registriert.<sup>677</sup>

Da an anderen Schreinen andere Nächte als günstig gelten, gibt es Pilger, die in einem festgelegten Wochenzyklus zu jeweils anderen Stätten ziehen.<sup>678</sup>

---

<sup>677</sup> Als ich Gunung Kemukus im Dezember 1998 während einer Freitag-*Kliwon* Nacht im Monat Ruwah besuchte, schätzten die Mitarbeiter der Fremdenverkehrsbehörde die Pilgerzahlen der letzten Wochen an "normalen" Freitagen auf etwa 2000 und in der Nacht auf Freitag-*Pon* auf ca. 3000 Pilger.

<sup>678</sup> Die meisten dieser Pilger scheinen aus der Gegend um Surakarta zu stammen.

Sie nahmen besonders oft folgende Route:

- Freitag-*Pahing*: Besuch des *petilasan pengging* in Gede (Kec. Pengging, Kab. Boyolali).
- Freitag-*Wage*: Besuch eines *petilasan* von Pangeran Senopati im Dorf Kredon (Kec. Delanggu, Kab. Klaten).
- Freitag-*Legi*: Besuch des Grabes von Sunan Tembayat in Bayat (Kab. Klaten).
- Freitag-*Pon*: Besuch von Gunung Kemukus.
- Freitag-*Kliwon*: Besuch des Makam Panataran von Sèh Maulana Maghribi (vgl. Kap. 5.2.4).

Als ich mich 1991 selbst einmal auf eine solche "Kreispilgerschaft" begab, war ich erstaunt, wie viele Pilger ich in der jeweils nächsten Nacht auf Freitag wiedertraf. Einige erzählten mir, dass sie dies nun schon seit mehreren Jahren durchhielten. Viele hatten sich auch wegen der hohen Kosten dieser Art von Pilgerschaft stark verschuldet.

### 5.3.4.2 Sexualkontakte

Das bisher in diesem Fallbeispiel dargestellte Pilgerverhalten dürfte wohl kaum ungewöhnlich erscheinen. Anders verhält es sich mit der aus der Legende abgeleiteten Regel, dass es für den Erfolg einer Pilgerschaft von Bedeutung ist, sieben Mal, im Verlauf von sieben verschiedenen Pilgerreisen, jeweils in einer Nacht auf Freitag-*Pon* oder Freitag-*Kliwon* Geschlechtsverkehr mit jemand anderem als dem eigenen Ehepartner zu vollziehen.<sup>679</sup>

---

<sup>679</sup> Zu dieser "Bedingung" gibt es allerdings ein Kontinuum von Ansichten. Während einige davon ausgehen, dass es sie gar nicht gibt, gehen andere davon aus, dass zwar Geschlechtsverkehr im Kontext der Pilgerschaft förderlich ist, aber keine Bedingung darstellt, um den Segen Pangeran Sodomros zu erhalten.

Ehebrecherischer Geschlechtsverkehr als Teil der Pilgerschaft ist im übrigen weitaus nicht so ungewöhnlich, wie es auf den ersten Blick scheint. Mir sind zumindest vier weitere Pilgerstätten bekannt, an welchen ehebrecherischer Beischlaf einem größeren oder kleineren Teil der Pilger als ein für den Erfolg der Pilgerschaft förderlicher Faktor gilt bzw. galt. Bei den anderen Stätten handelt es sich um Astana Utara Nayu (Kec. Banjarsari/Kodya Surakarta), das Pesanggerahan Langenharjo (Kab. Wonogiri) und um das Petilasan Pengging (Kab. Boyolali).

Noch bis Anfang der 80er Jahre war ehebrecherischer Geschlechtsverkehr auch noch am, wenige Kilometer östlich von Yogyakarta gelegenen, *makam* der bekannten Legendenfigur Roro Mendut üblich. Ein weiterer ähnlicher Aspekt war, dass sich für den "Vollzug" der Pilgerschaft Pilger mit ähnlichen Motiven zusammenfinden mussten, da immer nur ein Wunsch erfüllt wurde. Dann wurde diese Praxis jedoch durch die Verwaltung unterbunden (vgl. Atmojo; Sukarto o.J.:97/Soekiman 1978:139).

Einige Aspekte der dort oral tradierten Legende um Ni Roro Mendut ähneln der Kemukus-Legende. Danach weigerte sich die Zigarettenverkäuferin Ni Roro Mendut standhaft, den alten Herrscher Ki Tumenggung Wiroguno zum Gatten zu nehmen. Mit Tricks versuchte sie, die Heirat zu vermeiden, da sie nur den jungen Krieger Pronocitro liebte. Schließlich war sie gezwungen, mit ihm zu fliehen. Sie wurden

Diese "Bedingung" wird auch von einem großen Teil der Pilger vollzogen, wie folgendes Zitat zeigt:

"Man darf sich vorstellen, wie Hunderte von Pilgerpaaren, haufenweise unter freiem Himmel, in massenhafter und kolossaler Weise, Intimverkehr haben. Sicher ein außergewöhnlicher, aber wahrhaftiger Anblick. In der Tat hat es in dieser Nacht fast keinen Platz mehr, an den man frei hinschreiten könnte. Es ist so, als ob jede Spanne Erde (...) vollgestopft ist von hunderten Mann-Frau Paaren, die zusammen in einen Sarong eingerollt sind. Wenn man nicht aufpasst, kann sich der Fuß in einem Sarong verfangen, der ein sich liebendes Pärchen enthält." (Karim; Kustara 1989:125f).

Wenngleich auch diese Darstellung, die aus der indonesischen Ausgabe von "Das Beste aus Readers Digest" stammt, sensationsjournalistisch übertrieben ist, so zeigen sie doch die Grundzüge dessen, was sich in einer solchen Nacht am Gunung Kemukus abspielt. Einige Pilger sind zudem überzeugt, dass mit der Offenheit des sexuellen Vollzugs und der Nähe zum Schrein auch die Chancen auf Segensgewährung steigen.

Die Erfüllung der von Pilgern zusätzlich angenommenen Bedingung, dass es, um Segen gewährt zu bekommen, auch notwendig ist, die sieben Pilgerschaften mit dem gleichen Partner zu vollziehen, wirft für die Pilger eine Vielzahl von Problemen auf. Diese sind geschlechtsspezifisch unterschiedlich.

Doch zunächst zum Verhalten der Pilger untereinander.

In vielen Fällen lernen sich Pilgerpaare an Essensständen (*warung*) kennen. "*Pyambak mawon ?*" oder "*Sendirian saja ?*" ("Ganz alleine ?") lautet oft die Frage, die Männer dann zunächst stellen. Wird die Frage positiv beantwortet, begeben sich die Pilger häufig zunächst an einen ruhigeren Ort. Die Frage ob die Pilgerschaft und ihre damit in Verbindung stehenden sexuellen Aspekte dann zusammen vollzogen werden, hängt im Idealfall davon ab, ob das mit der Pilgerschaft angestrebte persönliche Ziel mit dem Ziel des jeweiligen Partners tendenziell übereinstimmt, da nach dem Glauben vieler Pilger, von Pangeran Somodro immer nur ein Wunsch erfüllt wird.<sup>680</sup> So werden idealerweise am Gunung Kemukus vor allem Händler oder Personen, die auf eine Beförderung hoffen, zusammen die Pilgerschaft vollziehen. Stellt sich bei einem der Partner schließlich der erwünschte Erfolg ein, so ist er verpflichtet, dem anderen zu helfen.

---

jedoch von Ki Tumenggung Wiroguno entdeckt, der Pronocitro mit seinem Kris erstach. Ni Roro Mendut nahm daraufhin den Kris und stach ihn sich ins Herz (vgl. Awidara 1993/Ineandra o.J./Sunarya 1992).

<sup>680</sup> Auch bezüglich dieser "Bedingung" gibt es verschiedene Ansichten. Ein Teil der Pilger geht davon aus, dass eine übereinstimmende Zielrichtung der Pilgerschaft nicht notwendig ist.

"An jenem Donnerstagnachmittag sitzt Partini (...) auf einer Bank eines Essensstandes (*warung*). Sie, die ordentlich gekleidet ist, sieht ruhig aus. Nur ihre Augen beobachten insgeheim die Leute, die vorbeigehen. Wer weiß, vielleicht ist dort der aus Palembang stammende Mann, auf den sie wartet. Dies ist das fünfte Mal, dass Partini sich mit diesem Mann, der nicht ihr Ehemann ist, verabredet hat, um am Gunung Kemukus Liebe zu machen. Doch bis zur Mitte des Tages hat er seine Nase noch nicht sehen lassen. Die einfache Frau mittleren Alters wird nervös. Möglicherweise bricht er sein Versprechen. Wenn dem so ist, war ihre Unternehmung von weit her aus Tegal zu kommen, dabei mehrere tausend Rupiah auszugeben und sowohl ihren eigenen Essensverkaufsstand (*warung nas*) als auch ihren Ehemann zurückzulassen, vergebens." (Karim; Kustara 1989:127).

Für Menschen wie Partini wäre ein solcher Fall tragisch, da es viele, wenn auch bei weitem nicht alle Pilger, für erforderlich halten, die Pilgerschaften in direkter Folge und immer mit dem gleichen Partner zu vollziehen. Gelingt dies nicht, so muss entweder mit dem gleichen Partner neu begonnen werden, oder es muss, mit den gleichen Konsequenzen, ein neuer Partner gesucht werden. Auf diese Weise kann es unter Umständen für die Pilger Jahre dauern, bis die Bedingungen erfüllt werden können. Außerdem vermindert sich das Ausmaß des zu erwartenden Segens, nach der Ansicht vieler Pilger, sowohl mit jedem Wechsel des Partners als auch mit jedem Mal, bei dem die Partner ihre Pilgerschaft zusammen neu beginnen.

Für Frauen wie Partini ergibt sich am Gunung Kemukus vor allem das Problem, aufrichtige Pilger von Besuchern zu unterscheiden, die am Gunung Kemukus nur ihre sexuellen Gelüste ausleben wollen. Aufrichtige Pilger sind aber unter den Besuchern der Pilgerstätte in der Minderheit.

Das oben angegebene Zitat stammt von 1989. Pilgernde Frauen wie Partini sind heute eine seltene Ausnahme. Wie schon an anderer Stelle erwähnt, reduzierte sich der Frauenanteil unter den Besuchern von Gunung Kemukus zwischen 1991 und 1997 von einem Drittel auf weniger als ein Sechstel, von denen heute die meisten Prostituierte sind. Zunehmend mehr Prostituierte lassen sich mittlerweile auch am Gunung Kemukus nieder. Lag ihre Zahl noch 1991 bei etwa einem Dutzend, hatte sie sich bis 1997 etwa verzehnfacht.<sup>681</sup> An den Tagen des Jahres, die das höchste Besucheraufkommen

---

<sup>681</sup> In der Zeitschrift *Misteri* begründet eine Prostituierte die Verlegung ihrer Arbeitsstätte zum Gunung Kemukus damit, dass sie an anderen Orten immer wieder fortgejagt worden sei. Am Gunung Kemukus sei

verzeichnen, suchen sogar bis zu 1000 Prostituierte nach Kunden. Fast alle der wenigen Frauen, die dennoch Gunung Kemukus vor allem zur Pilgerschaft aufsuchen, reisen heute meist gemeinsam mit ihrem Pilgerschaftspartner an.<sup>682</sup> Ein wesentlicher Grund für den Rückgang der Zahl der pilgernden Frauen dürfte wohl in dem zunehmenden "Sextourismus" von jüngeren Männern zu sehen sein, die Frauen häufig mit sexuellen Anzüglichkeiten überschütten.

Sprüche wie: "Na komm' schon, Mädels. Ich such schon seit dem Nachmittag nach jemandem und habe noch niemand gefunden. Los, komm' schon!", zählen da noch zu den zahmeren Versuchen der Kontaktaufnahme. Häufiger sind da schon direkte mit lauter Stimme nachgerufene Aufforderungen zum gemeinsamen Geschlechtsverkehr, mit denen sich vor allem junge Burschen vor ihren Freunden hervortun. Den Prostituierten werden zudem immer wieder rüde Fragen gestellt wie: "Wie viele hast du schon gehabt Mädels? Bist du müde? Wie vielen hast du es heute schon besorgt?"

Ab und zu sieht man heute auch jüngere Besucher, die in einem Sarong zusammenliegende Paare anfeuern. Die Paare reagieren dann oft beschämt oder wütend. Die wenigen pilgernden Frauen, die noch 1997 zum Gunung Kemukus pilgerten, fanden die derzeitige Situation äußerst entwürdigend. Einige klagten auch über Tätlichkeiten der jungen Männer. Für männliche Pilger bietet die neue Situation allerdings auch Vorteile. Noch 1991 berichtete mir eine Reihe von Pilgern von Prostituierten, die sich als Pilgerinnen tarnten und nach vollzogenem Geschlechtsverkehr Geld von ihnen verlangten. 1997 hingegen war die Lage von vorneherein schon eindeutig.

Generell spricht für Männer außer dem Fehlen einer übereinstimmenden Zielrichtung nur wenig dagegen, die Pilgerschaft mit einer Prostituierten durchzuführen. Allerdings wird ein männlicher Pilger nur für den Fall, dass sich keine willige Pilgerin findet, auf das Angebot einer Prostituierten eingehen. Nicht nur, dass eine derartige Form der Pilgerschaft ein finanzielles Problem darstellt - Prostituierte gelten im allgemeinen als ausgesprochen unzuverlässig, was die Einhaltung des Versprechens angeht, die Gesamtpilgerschaft gemeinsam zu vollziehen.

---

sie hingegen sicher. Allerdings würde die Distriktsregierung eine Steuer einfordern. Der Autor des Artikels schreibt daraufhin, dass er [aus Schamgefühl] nicht mehr weiter nachgefragt habe, was für eine Form von Steuer das sei (Misteri 156,1994:38).

<sup>682</sup> Die Tatsache, dass es sich bei einem Großteil der weiblichen Besucher um Prostituierte handelt, bedeutet jedoch nicht, dass nicht auch sie ihre Chance auf Segensgewährung zu nutzen versuchen.



### 5.3.5 Riten der Pilgerschaft

#### 5.3.5.1 *nyekar*

Die meisten Pilger beginnen ihre rituellen Aktivitäten an der Sendang Ontrowulan, mit deren Wasser sie sich einer Reinigung unterziehen, die, wie schon erwähnt, vielen als notwendig gilt, um dem Heiligen in angemessener Weise gegenüberzutreten. In den letzten Jahren nehmen auch zunehmend mehr Pilger ein nächtliches Bad im Stausee oder reinigen sich an der Sendang Taruno. Viele Pilger füllen zudem an der Sendang Ontrowulan Wasser ab, das sie später zu Hause zu verschiedenen Anlässen verwenden (z.B. zu Krankenheilungen, Heilungen und Leichenwaschungen).

Vor dem Besuch des Schreines von Raden Ajeng Ontrowulan müssen die Pilger ein Paket mit Blumen und Weihrauch (*kembang telon*) erwerben. In diese Pakete stecken die Pilger nach eigenem Ermessen kleine Geldbeträge (meist zwischen 500 und 2000 Rp.) für die *jurukunci*. Mit einem solchen Paket reihen sie sich dann in die Warteschlange ein, die zum Schrein führt.<sup>683</sup>

Am Schrein von Raden Ajeng Ontrowulan werden die Pilger schließlich von dem *jurukunci* und seinem Helfer in Empfang genommen.<sup>684</sup> Der *jurukunci* nimmt zunächst den Weihrauchbrocken aus dem Paket und überreicht ihn an einen seiner Helfer, der aus dem Paket die Geldbeträge herausholt. Meist fragt der *jurukunci* die Pilger dann kurz nach ihrem Namen und ihrer Herkunft und richtet daraufhin ein kurzes standardisiertes Gebet an Raden Ajeng Ontrowulan, in dem er im Namen der Pilger um Segen (*pangestu*), Frieden, Sicherheit und Glück (*slamet*) bittet.

Die Frage nach den persönlichen Motiven der Pilger unterbleibt meist.

Aufgrund der drangvollen Enge des Raumes und dem oft großen Pilgerschaftsbetrieb bleibt den Pilgern selten Zeit, um ein eigenes Gebet zu sprechen.<sup>685</sup> Der *jurukunci* gibt den Pilgern nun das Blumenpaket zurück, welches die Pilger schließlich mit hoch zum Schrein Pangeran Somodros nehmen. Viele Pilger lassen zudem durch den *jurukunci* aus der Sendang Ontrowulan stammendes Wasser segnen. Dies tut er, indem er die

---

<sup>683</sup> Das Warten kann unter Umständen bis zu zwei Stunden dauern.

<sup>684</sup> In Zeiten mit niedrigem Pilgeraufkommen arbeitet der *jurukunci* meist allein.

<sup>685</sup> Wird ein solches Gebet gesprochen, so ist es nach Auskunft des *jurukunci* der Sendang Ontrowulan völlig egal, ob es sich dabei um ein christliches, islamisches oder ein anderes Gebet handelt. Wichtig sei nur, dass dieses Gebet an Gott (*Tuhan Yang Maha Esa*) gerichtet sei.

entsprechende Flasche oder den Kanister kurz über dem Weihrauchfeuer kreisen lässt und dann an die Pilger zurückreicht.

Ein kleiner Teil der Pilger füllt anschließend noch an der Sendang Taruno Wasser ab und betet am dortigen Schrein.<sup>686</sup> Die meisten reihen sich allerdings direkt in die Warteschlange vor dem Schrein Pangeran Somodros ein.<sup>687</sup>

Auch hier fragt der *juru kunci* nur in Zeiten mit niedrigem Pilgeraufkommen überhaupt nach den Wünschen der Pilger, bevor er sich in ihrem Namen an die Heiligen richtet.<sup>688</sup>

Tiratnawati bemerkt zu diesem Verhalten des *juru kunci*:

"Die Arbeit des *juru kunci* ist derart abgekürzt und mechanisch, dass man den Eindruck bekommt, dass er ganz und gar keine Nähe zu den verehrten (Personen) hat." (Tiratnawati o.J.:2).

Die Pilger betreten nun den inneren Schreinbereich. Ihr Verhalten ist dabei verschieden. Die meisten beten kurz, äußern dann ihre Wünsche und streuen ihre Blumen über den Grabstein, bevor sie den Schreinbereich verlassen. Andere zitieren einige Passagen aus dem Koran, beginnen mit einem *dhikr* oder klagen Pangeran Somodro, den Grabstein umarmend, laut schluchzend ihre Nöte.

Wer länger als ein paar Minuten im inneren Schreinbereich verweilt, wird meist von einem Helfer des *juru kunci* höflich aufgefordert, den Innenraum zu verlassen, um Platz für andere Pilger zu schaffen. Im überdachten Raum, der den Schrein umgibt, sind die Pilger keiner solchen Begrenzung ausgesetzt.

Wenn, was nur selten geschieht, *kebatinan*-Gruppen oder Gruppen aus *pesantren* den Schrein Pangeran Somodros aufsuchen und dort ein *tahlilan* abhalten wollen, werden auch sie meist aus Platzgründen auf den äußeren Bereich des Gebäudes verwiesen.

### 5.3.5.2 *slametan*

#### Organisation und Ablauf

*Slametan* finden im Rahmen der Pilgerschaft zum Gunung Kemukus meist im Eingangsterrassenbereich zum Makam Pangeran Somodro statt.<sup>689</sup> Eine räumliche

---

<sup>686</sup> Die Pilger kommen auch hier mit *kembang telon* an den Schrein. Der *juru kunci*, der, auch in Zeiten mit sehr hohem Pilgerschaftsaufkommen, nicht häufiger als fünfzig Mal am Abend um seine Hilfe gebeten wird, arbeitet an der Sendang Ontrowulan allein. Im Gegensatz zum *juru kunci* der Sendang Ontrowulan kann er sich auch Zeit für ein kurzes Gespräch mit den Pilgern nehmen, bevor er deren Wünsche an den Heiligen übermittelt.

<sup>687</sup> Die Wartezeit beträgt hier bei hohem Pilgeraufkommen etwa eine halbe Stunde.

<sup>688</sup> Auf Wunsch segnet auch hier der *juru kunci* das aus der Sendang Ontrowulan oder Sendang Taruno entnommene Wasser, indem er den Wasserbehälter kurz über das Weihrauchfeuer führt.

Abgrenzung zu anderen Pilgern existiert dabei nicht. Es herrscht somit insgesamt eine Atmosphäre großer Betriebsamkeit, die zur Folge hat, dass Menschen, die eigentlich mit dem *slametan* sonst nichts zu tun haben, indirekt an ihm teilnehmen. So fallen Außenstehende zum Beispiel in das gemeinsame, mit dem *slametan* verbundene Gebet mit ein.

Wer am Gunung Kemukus ein *slametan* abhalten will, muss sich zunächst zu diesem Anlass beim *jurukunci* oder einem seiner Helfer melden. Den Pilgern wird dann der Zeitpunkt mitgeteilt, an dem das *slametan* stattfinden kann. Die meisten *slametan* finden kurz nach Sonnenuntergang statt, da zu einem späteren Zeitpunkt, aufgrund des hohen Pilgeraufkommens, oft der Platz fehlt. Gewöhnlich sind sich die teilnehmenden Pilger nur dann bekannt, wenn eine gemeinsame Anreise stattfand.

Die Zubereitung der Speisen wird, sofern die Pilger nicht ihre eigenen Speisen mitbringen, von den Frauen des Dorfes übernommen, denen allerdings die jeweiligen Motive der Pilger nicht mitgeteilt werden.<sup>690</sup>

Dies ist insofern interessant, weil es, je nach Anlass eines *slametan*, sonst immer in hohem Maße auf die richtige Zubereitung und Zusammenstellung der Speisen ankommt, von denen jede einzelne Zutat eine besondere Bedeutung hat. Wenn nun Pilger mit verschiedenen Intentionen zusammen an einem standardisierten *slametan* teilnehmen, geht dieser wichtige Aspekt eines gewöhnlichen *slametan* verloren.

Ein *slametan* kann am Gunung Kemukus unter Umständen bis zu vierzig Teilnehmer haben, die in einem Kreis um die Speisen sitzen. Der *jurukunci* und seine Helfer sitzen dabei ebenso wie der *modin* mit dem Rücken zum *cungkup*.

Bevor der *jurukunci* mit dem *slametan* beginnt, begrüßt er alle Teilnehmer einschließlich des *modin*.

Nachdem er nun seine Augen kurz niedergeschlagen hat, beginnt der *jurukunci* mit seinem Anfangsgebet (*doa ujub*), bei dem er die höchste Sprachstufe (*kromo inggil*) benutzt. Verglichen mit einer Vielzahl von anderen *Slametan*-Ansprachen, die ich zu anderen Anlässen gehört hatte, war dieses Anfangsgebet, ebenso wie am Gunung Kawi, sehr schnell, mechanisch und unpersönlich. Der *jurukunci* schien mir dabei die auf der Terrasse versammelten Personen kaum wahrzunehmen. Es dauerte nur etwa zwei

---

<sup>689</sup> Nur in seltenen Fällen, wenn zum Beispiel der Erfolg einer bereits durchgeführten Pilgerschaft maßgeblich auf die Hilfe von Raden Ajeng Ontrowulan zurückgeführt wird, finden *slametan* auch auf der Terrasse vor der Sendang Ontrowulan statt. Da der Ablauf dieser *slametan* den *slametan* am Schrein von Pangeran Somodro weitgehend gleicht, möchte ich auf sie nicht gesondert eingehen.

<sup>690</sup> Die *slametan* müssen, wenn sie an Tagen mit niedrigem Pilgeraufkommen abgehalten werden sollen, einige Tage vorher bestellt werden. Ein Teil der Pilger bestellt sie schon bei einer vorangehenden Pilgerschaft.

Minuten, während es sich bei anderen *slametan* oft über mehr als die doppelte Zeit erstreckt.<sup>691</sup>

Grob unterteilt umfaßt dieses Anfangsgebet drei Teile. Im ersten Teil begrüßt der *jurukunci* die Teilnehmer. Er äußert dabei die Hoffnung, dass sie alle mit dem Segen des Propheten versehen werden mögen. Hier erklärt er zudem seine Position als Vermittler, welcher die Gebete und die Wünsche der Teilnehmer an Pangeran Somodro weitergibt. Den zweiten Teil des Gebetes bildet die Übermittlung der Wünsche der Teilnehmer. Da der *jurukunci* sich nicht vor Beginn des *slametan* extra nach den Wünschen jedes einzelnen Pilgers erkundigt, sind die Wünsche hier bewusst allumfassend formuliert, so dass jede Art von Wünschen, ausgenommen die vom *jurukunci* nicht gutgeheißenen<sup>692</sup>, in die Anrufung mit einbezogen werden. Mit den Wünschen wird die Hoffnung verbunden, dass der als "Großvater" titulierte Pangeran Somodro Hilfe in der Form eines Fingerzeiges (*petunjuk*) geben möge.

Der dritte Teil beendet das Anfangsgebet. Sein Inhalt ist die Bitte um Verzeihung an Pangeran Somodro für Fehler bei der Ausführung des *slametan* und die Bitte um Frieden, Sicherheit, Glück (*slamet*) und Segen (*berkah*) für die Pilger.

Nach diesem Anfangsgebet rezitiert der *modin* Koransuren.<sup>693</sup> Während der Rezitation sitzen die am *slametan* beteiligten Männer und Frauen<sup>694</sup> auf dem Boden, wobei ihre Handinnenflächen nach oben zeigen. In jeder kurzen Pause zwischen zwei Abschnitten der Sure wird von den Teilnehmern, sofern es sich um Muslime handelt, ein "amin" eingeflochten. Teilnehmer anderer Religionsgemeinschaften folgen zwar der Sitzposition und Handstellung der Muslime, verzichten aber auf das "amin".

Das *slametan* wird beendet, indem der *modin* den Teilnehmern noch einmal Glück und den Segen von Gott und dem Heiligen wünscht.

Insgesamt lässt sich bei der Durchführung eines *slametan* am Gunung Kemukus zunächst feststellen, dass die Anfangsansprache nicht wie üblich an die Teilnehmer, sondern an den Heiligen gerichtet ist.

Nicht nur dadurch, dass die Ansprache vor allem dem Heiligen gilt, sondern auch, weil der *jurukunci* die Teilnehmer nicht einmal vor Beginn seines Gebetes nach ihren mit der Pilgerschaft verbundenen, Wünschen fragt, findet während des Rituals fast keine Kommunikation zwischen den Pilgern und dem *jurukunci* bzw. *modin* statt. Die *slametan*

---

<sup>691</sup> Das liegt vermutlich auch daran, dass der *jurukunci* am Gunung Kemukus in der Sprachstufe des *kromo inggil* relativ geübt ist, während andere Sprecher oft verzweifelt um die richtigen Worte ringen.

<sup>692</sup> Zum Beispiel Wünsche in Verbindung mit Schwarzer Magie.

<sup>693</sup> Meist handelt es sich dabei um die Sure Ya-Sin (vgl. Kap. 3.2.1).

<sup>694</sup> Frauen nehmen gewöhnlich nicht an *slametan* teil.

am Gunung Kemukus wirkten daher auf mich unpersönlich und emotionslos. Dieser Umstand wurde auch von vielen Pilgern bemängelt.

Nach dem *slametan* bringen Pilger immer Blumen dar (*nyekar*).

### **Motive für die Abhaltung von *slametan***

Wie bereits dargestellt, ist das *slametan* nicht der einzige Faktor, der nach Überzeugung einiger Pilger für die Segensgewährung förderlich ist und diesbezüglich vielfach sogar als eine Bedingung gesehen wird.

Gewöhnlich nehmen Pilger am Gunung Kemukus an, dass es völlig ausreiche, den Heiligen Blumen darzubringen. Allerdings geht man auch davon aus, dass *slametan* immer einen positiven Effekt haben. Pilger, die selbst kein *slametan* geben, werden daher mit Freuden dem Angebot folgen, an einem *slametan* teilzunehmen, denn gewöhnlich sind es die hohen Kosten, die die Pilger davon abhalten, es selbst zu veranstalten. Daher halten am Gunung Kemukus vornehmlich Angehörige der Mittel- und Oberschicht *slametan* ab.

Obwohl das *slametan* von der Mehrheit der Pilger als etwas betrachtet wird, das eigentlich nur wichtig ist, wenn der Pilger wirklich über die notwendigen finanziellen Mittel verfügt, gibt es einige, die diesbezüglich einen anderen Standpunkt vertreten. Einige von ihnen sind zum Beispiel davon überzeugt, dass es wesentlich sei, *slametan* immer nach der siebten Pilgerschaft abzuhalten.

Diese Pilger hoffen mit Hilfe der Abhaltung eines *slametan* ihre dringlichen Wünsche eher verwirklichen zu können, indem sie dadurch, dass sie weder Kosten noch Mühen scheuen, ein hohes Maß an persönlicher Aufrichtigkeit zeigen. Manche Pilger verschulden sich daher auch.

Pilger, wie die bisher beschriebenen, die die Abhaltung eines *slametan* als eine Bedingung für die Segensgewährung sehen, sind jedoch am Gunung Kemukus in der Minderheit.

Die meisten halten *slametan* ab, um dem Heiligen Dank für die Erfüllung ihrer Wünsche auszusprechen. Der größte Teil der Pilger, die *slametan* als Ausdruck des Dankes abhalten, tut dies wegen eines bei einer vorangegangenen Pilgerschaft abgelegten Gelübdes, bei Erfüllung eines bestimmten Wunsches ein *slametan* abzuhalten. Die Erfüllung des Gelübdes ist dann eine unaufschiebbare Pflicht, der von den meisten Pilgern unmittelbar nach Eintritt des Gewünschten nachgekommen wird.

Wer ein solches Gelübde auf sich nimmt, muss jedoch nicht in jedem Fall selbst zum Gunung Kemukus pilgern, um dort ein *slametan* abzuhalten, sondern kann sich auch von einem Familienangehörigen oder einer anderen Person vertreten lassen. Ebenso ist es bei

der Erfüllung eines solchen Gelübdes (*kaul*) relativ unwichtig, an welchem Tag das *slametan* vollzogen wird. Deshalb bevorzugen einige Pilger Tage oder Nächte mit relativ niedrigem Pilgeraufkommen, um das *slametan* in einer ungestörten Atmosphäre abhalten zu können.

Im Unterschied zu *slametan*, mit denen der Heilige um seine Hilfe gebeten wird, schien mir der ernste sakrale Aspekt der *slametan* als Ausdruck des Dankes nie besonders stark zu sein. Vielmehr herrschte eine eher fröhliche Atmosphäre, die sich unter anderem oft darin ausdrückte, dass man Außenstehende, wie andere Pilger oder auch den Autor, zum gemeinsamen Verzehr der gesegneten Speisen einlud.

Wie auch immer die Zielrichtung von Pilgern bei der Abhaltung eines *slametan* ist: Es soll dadurch Kontakt mit Pangeran Somodro aufgenommen werden. Ebenso wie mit der Darbringung von Blumen (*nyekar*) hofft man, ihn, vor allem im Hinblick auf die Erfüllung persönlicher Wünsche, beeinflussen zu können.

Wer ein *slametan* zur Erfüllung eines Gelübdes oder aus einem Gefühl des Dankes gegenüber Pangeran Somodro abhält, tut dies - leicht abstrahiert - als eine Form von Gegenleistung für die durch Pangeran Somodro geleisteten Dienste. Mit solchen *slametan* ist ferner immer der Wunsch um eine Aufrechterhaltung der guten Beziehungen zu Pangeran Somodro verbunden.

### **Die Rolle des *slametan* am Gunung Kemukus**

Die außerordentlich zentrale Rolle, die noch von Ethnologen wie Clifford Geertz (1960) dem *slametan*, als Kernritual der javanischen volksreligiösen Praxis, zuerkannt wurde, ist bei ausschließlicher Betrachtung der *slametan* am Gunung Kemukus nicht zu erkennen.<sup>695</sup>

Verglichen mit dem Ritus der Blumenniederlegung an den verschiedenen Schreinen nimmt das *slametan* am Gunung Kemukus nur eine sehr untergeordnete Rolle ein. Auch die Erfüllung der, nach Überzeugung vieler Pilger von Pangeran Somodro gestellten, Forderung des Geschlechtsverkehrs wird vielfach als deutlich wichtiger empfunden als die Abhaltung eines *slametan*.

Nur ein geringer Prozentsatz sieht die Abhaltung eines *slametan* im Verlauf einer Pilgerfahrt als zwingend notwendig an. Es hat vielmehr die Stellung eines zusätzlichen Rituals, das den Einzelnen seinem (meist weltlichen) Ziel näher bringen kann.

---

<sup>695</sup> Zur Kritik an Geertz Bild des *slametan* vgl. Woodward 1988.

Während ein *slametan* ohne die Darbringung von Blumen am Schrein von Pangeran Somodro unvorstellbar ist, bildet eine Darbringung von Blumen am Schrein ohne die Abhaltung eines *slametan* die Regel.

Man nimmt im Allgemeinen nicht an, dass die Bedeutung einer vollzogenen Pilgerschaft geschmälert wird, wenn sie nicht von einem *slametan* begleitet war.

Es besteht für Pilger nach verbreiteter Überzeugung auch keine Verpflichtung, ein *slametan* als Dank für erfüllte Wünsche abzuhalten, es sei denn, dass ein entsprechendes Gelübde abgelegt wurde.

Ein weiterer Unterschied zwischen dem Bild des *slametan*, wie es sich jeweils in der Literatur und der am Gunung Kemukus vorgefundenen Realität präsentiert, liegt im sozialen Aspekt des *slametan*.

Bei *slametan* am Gunung Kemukus ist nämlich weder die z.B. durch Geertz festgestellte soziale Einheit seiner Teilnehmer noch eine von ihm festgestellte definierte soziale, zu gegenseitiger Hilfe und Kooperation verpflichtete Gruppe zu erkennen (vgl. Geertz 1960:11ff.).

Nicht die Tatsache der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe ist für die Teilnahme an diesen *slametan* entscheidend, sondern die Bezahlung eines bestimmten Betrages an einen Funktionsträger der heiligen Stätte.

Am Gunung Kemukus ist die Atmosphäre zudem anonym. Weder werden zu dort abgehaltenen *slametan* Nachbarn oder Verwandte eingeladen, noch haben einzelne Teilnehmer vor und nach der Durchführung des Rituals sozialen Kontakt miteinander, sofern dieser nicht rein zufällig zustande kommt.

Die Atmosphäre bei diesen *slametan*, die nur halb so lange dauern wie gewöhnliche *slametan*, empfand ich, ebenso wie viele Pilger, als ein relativ emotionsloses Abspulen der für eine ordnungsgemäße Durchführung des Rituals unbedingt notwendigen Elemente.

Nach Aussagen eines Helfers des *juru kunci* am Schrein von Pangeran Somodro hat sich die Atmosphäre der *slametan* in den letzten Jahren mit dem Anstieg der Pilgerzahlen erheblich gewandelt. Während die Pilger beispielsweise früher fast immer die gesegneten Speisen (*berkat*) mit Außenstehenden teilten, werde dies heutzutage nur noch selten praktiziert.

*Slametan*, wie sie sich im Kontext der Pilgerschaft zum Gunung Kemukus präsentieren, sind sicherlich auch nicht von der sakralen Atmosphäre geprägt, wie sie Geertz (1960:11ff) beschreibt.

Es ist dennoch nicht möglich, *slametan*, wie sie am Gunung Kemukus stattfinden, als "säkulare *slametan*" zu definieren:

"This type of *slametan* is only to enhance the sense of group solidarity, and the creation of a quiet atmosphere, where aggressive feelings towards others are absent (...)." (Koentjaraningrat 1985:35).

Das *slametan* am Gunung Kemukus ist vielmehr zumeist ein individueller, magisch motivierter Akt, was unter anderem daraus hervorgeht, dass der Tatsache der Durchführung offensichtlich größere Bedeutung beigemessen wird als dem sozialen Ziel.

### 5.3.5.3 *wayang kulit*

Manchmal, vor allem im Monat Suro, veranstalten wohlhabende Pilger am Gunung Kemukus auch Schattenspiele (*wayang kulit*). Ort der Aufführung ist meist ein Pavillon (*pendopo*) unterhalb des Schreines von Pangeran Somodro.

Für die veranstaltenden Pilger sind diese Schattenspiele vor allem ein Ausdruck des Dankes oder die Konsequenz der Erfüllung eines Gelübdes. Wie beim *slametan* sehen Pilger die Pilgerschaft als vollständiger und als erfolgversprechender an, wenn sie mit einer Schattenspielaufführung verbunden wird.

In der Mehrzahl der Fälle handelt es sich bei den veranstaltenden Pilgern um Personen, die bei Antritt der ersten Pilgerschaft ein Gelübde ablegten, bei Erfüllung der mit der Pilgerschaft verbundenen Wünsche ein Schattenspiel zu veranstalten.

Manche Pilger empfinden auch ein mit einer Schattenspielaufführung verbundenes Dankes *slametan* (*syukuran*) als angemesseneren Ausdruck ihrer Dankbarkeit gegenüber dem Heiligen als ein *slametan* allein.

Grundsätzlich kommt dem Schattenspiel immer die Funktion zu, die Bedeutung eines *slametan* zu heben. Eine durch einen Pilger veranstaltete Schattenspielaufführung ohne eine Blumendarbringung und ein vorher am Schrein veranstaltetes *slametan* scheint nicht zu erfolgen.

Entgegen gewöhnlichen Aufführungen finden fast alle diese Vorstellungen tagsüber statt. Daher sind die Aufführungen, aufgrund fehlender Schatten, nur von der Seite des Puppenspielers zu verfolgen. Eine solche Aufführung dauert dabei nur etwa 3-4 Stunden, was notwendigerweise beinhaltet, dass die Stücke nur stark verkürzt gezeigt werden können.<sup>696</sup> Daher interessieren sich in der Regel auch nur wenige Zuschauer für diese Aufführungen.

Lediglich einmal konnte ich reges Zuschauerinteresse feststellen. Diese Aufführung fand in einer Nacht auf Freitag-*Pon* im Monat Suro statt. Anders als bei zuvor gesehenen



Aufführungen dauerte diese, von einem reichen Kaufmann aus Bandung bestellte Aufführung von neun Uhr abends bis fünf Uhr morgens. Immer wieder machte der Puppenspieler darin Anspielungen auf die zum gleichen Zeitpunkt stattfindende Pilgerschaft, vor allem jedoch auf die mit der Pilgerschaft verbundenen erotischen Aspekte. Mehrfach vollzogen die Schattenspielfiguren auch, unter dem Gejohle der Massen, die bekannteste Bedingung für den Erfolg der Pilgerschaft am Gunung Kemukus. Die rituellen Aspekte des Schattenspieles werden bei den Darbietungen am Gunung Kemukus grundsätzlich eher vernachlässigt. Vorherige Weihrauchopfer oder spezielle Gebete des *dalang* werden meist nicht berücksichtigt.<sup>697</sup> Dies weist darauf hin, dass es bei den Schattenspielaufführungen am Gunung Kemukus mehr um die formale Erfüllung einer Bedingung zur Segensgewährung geht als um die sozialen und religiösen Inhalte. Lediglich bei den Schattenspielaufführungen, die innerhalb der von der Dorfgemeinschaft veranstalteten *larungan*-Zeremonie veranstaltet werden, behält dieser Aspekt seine Bedeutung. Von dieser Zeremonie soll nun die Rede sein.

#### 5.3.5.4 *larungan*

Alljährlich am ersten Tag des Monats Suro machen auch die Bewohner der unmittelbaren Umgebung von Gunung Kemukus den Heiligen Pangeran Somodro, Raden Ajeng Ontrowulan und Mbah Taruno ihre Aufwartung.<sup>698</sup> Sie ziehen dann, unter der gemeinsamen Führung des Dorfoberhauptes und des jeweiligen *juru kunci*, zu den Schreinen und bringen dort Blumen dar.

Am Grab von Pangeran Somodro und Raden Ajeng Ontrowulan wird zudem ein mit einem Totengebet (*tahlilan*) verbundenes *slametan* veranstaltet. Anschließend werden die Grabvorhänge ausgewechselt. Danach wurden, zumindest früher, Stücke dieser Grabvorhänge an Einheimische und Pilger verteilt. Die Verteilung nahm die Form eines *rebutan* an. Noch im Jahr 1993 war die Zeremonie damit beendet. Sie wurde jedoch im darauffolgenden Jahr von der Fremdenverkehrsbehörde bedeutend ausgeweitet, um ihre Attraktivität für den Pilgerschaftstourismus (*wisata ziarah*) zu steigern.

---

<sup>696</sup> Der Leiter der Distriktsfremdenverkehrsbehörde erklärte mir, dass Schattenspielaufführungen deshalb oft bereits am Nachmittag abgehalten würden, weil man damit einen reibungslosen Ablauf der Pilgerschaft gewährleisten wolle.

<sup>697</sup> Das galt auch für die erwähnte Aufführung an einem Freitag-*Pon* im Monat Suro.

<sup>698</sup> Die Veranstaltung findet tagsüber statt. Aufgrund einer Vielzahl anderer zum gleichen Zeitpunkt stattfindender Veranstaltungen an anderen Heiligenschreinen war es mir leider nie möglich, diese Zeremonie mit eigenen Augen zu sehen. Die Informationen darüber verdanke ich daher hauptsächlich persönlichen Gesprächen mit George Quinn (Canberra), dem *juru kunci* vom Makam Pangeran Somodro und dem Leiter der Distriktsfremdenverkehrsbehörde.

Seitdem wird in der Prozession zum Schrein Pangeran Somodros auch Wasser aus den drei verschiedenen Quellen bzw. Brunnen am Gunung Kemukus mitgeführt, nämlich von der Sendang Ontrowulan, von der Sendang Taruno und von dem Sumur Masjid, dem Brunnen der örtlichen Moschee.<sup>699</sup>

Seit dieser Zeit wird daher auch der goldgelbe Schirm am Schrein Pangeran Somodros ausgewechselt und zusammen mit dem Grabvorhang hinunter in jenen Pavillon getragen, in dem die anschließende nächtliche Schattenspielaufführung stattfinden soll. Das gesegnete Wasser wird schließlich zusammen mit Teilen der Grabvorhänge an die Pilger verteilt.

Bei einem Großteil der Besucher, die Teile der Grabvorhänge mit nach Hause nehmen, handelt es sich um Bauern aus der näheren Umgebung des Ortes, die die Stoffteile anschließend an den vier Ecken ihres Reisfeldes eingraben, um so eine bessere Ernte zu erhalten. Teilnehmende Händler bewahren die Stücke hingegen häufig in der Kasse auf. Damit hoffen sie höhere Einnahmen zu erzielen.

Nach der Verteilung zieht eine Prozession zum Ufer des Stausees. Dort besteigen einige Teilnehmer Boote und werfen den Schirm vom Schrein Pangeran Somodros in das Wasser. Als dieser Teil der neugeschaffenen Zeremonie im Jahre 1995 durchgeführt wurde, kam es zu einem ungewöhnliches Ereignis. Der Schirm versank nicht, wie erwartet, im See, sondern trieb vielmehr zurück zum Steg.

Dies wurde als Zeichen dafür gewertet, dass die Darbringung dieses Schirmes nicht im Sinne des Heiligen war. Der Schirm wurde daraufhin zum Haus des *jurukunci* gebracht, wo er bis heute aufbewahrt wird. Seitdem kommen nach Aussagen des *jurukunci* immer mehr Pilger, die den Schirm sehen wollen und dort im Rahmen ihrer Pilgerschaft ebenfalls Blumen darbringen. Im Anschluss daran findet die Schattenspielaufführung statt. Damit wird die Zeremonie beendet. Die Kosten der Zeremonie werden von der Fremdenverkehrsbehörde des Distriktes getragen.

### 5.3.6 Der ökonomische Aspekt<sup>700</sup>

Betrachtet man die natürlichen Ressourcen, so gehört die direkte Umgebung von Gunung Kemukus sicherlich nicht zu den begünstigten Regionen Javas.

---

<sup>699</sup> Von keiner Seite wurde mir über eine besondere Wirkung des Wassers aus diesem Brunnen berichtet. Ich halte es angesichts des relativ jungen Alters der Moschee und des dazugehörigen Brunnens jedoch nur für eine Frage der Zeit, bis auch bei dieser Quelle, angesichts ihrer Einbeziehung in den neugestalteten Ritus, wundertätige Kräfte entdeckt werden.

<sup>700</sup> Zu diesem Kapitel vgl. Nuraini 1982.

Die hügelige Landschaft macht den relativ großen Ertrag erzielenden Nassreisanbau nur in den Tälern möglich. Durch den 1988 erstmals gefüllten Stausee haben viele Bauern jedoch gerade dort einen großen Teil ihrer Felder verloren. Viele Bewohner der Dörfer Blorong und Pendhem mussten damals ihre Häuser aufgeben und an den Hügeln neu errichten.<sup>701</sup> Die übrigen Trockenfelder, die als Resultat eines hemmungslosen Waldraubbaues in kolonialen und nachkolonialen Zeiten von starker Erosion betroffen sind, bringen kaum ausreichenden Ertrag.<sup>702</sup> Der einzige Vorteil, den die Dorfbewohner durch den Stausee haben, besteht darin, dass es ihnen nun möglich ist, durch Angeln zu einem Nebenverdienst zu kommen.

Wenn die Tage mit hohem Pilgerschaftsaufkommen begonnen haben, verwandeln die Anwohner von Gunung Kemukus den Hügel daher in einen riesigen Markt von Waren und Dienstleistungen. An diesen Tagen werden auch Verwandte aus umliegenden Dörfern mobilisiert, um die vielfältigen Verdienstmöglichkeiten zu nutzen.

Mit rund zwei Dutzend Motorradtaxi (*ojek*), die ihre Fahrer meist leihweise nutzen, wird die Mehrzahl der Pilger gegen ein kleines Entgelt zur Anlegestelle der Fähre gefahren, an der sich der Eingang befindet. Will man hingegen mit dem eigenen Motorrad zur Anlegestelle, so hat man zunächst einen Betrag von 150 Rp. an die Ortsverwaltung zu entrichten.

In der Nähe der Anlegestelle wird das Motorrad dann in einem Haus von Anwohnern abgestellt, wofür diese meist einen Betrag von 1.000 Rp. verlangen. Auf diese Weise kann ein Hausbesitzer in einer einzigen Freitag-*Pon*- Nacht teilweise mehr als 30.000 Rp. verdienen.

Viele der Stände (*warung*), die auf dem Weg von der Sendang Ontrowulan zum Schrein von Pangeran Somodro liegen, können allein in einer Freitag-*Pon*- Nacht mit dem Verkauf von Speisen und Getränken einen Gewinn erwirtschaften, der etwa dem monatlichen Durchschnittseinkommen eines javanischen Straßenbauarbeiters entspricht.

Ein großer Teil dieses Erlöses stammt aus dem für zentraljavanische Verhältnisse ungewöhnlichen offenen Verkauf von harten alkoholischen Getränken.<sup>703</sup>

---

<sup>701</sup> Gegen den Bau des Stausees gab es, auch wegen einer völlig unzureichenden Regierungsentschädigung, erheblichen Widerstand von Seiten der lokalen Bevölkerung und schwere, teils gewalttätige Auseinandersetzungen mit den Ordnungskräften (vgl. Kusumah 1991).

<sup>702</sup> Dort werden vor allem Erdnüsse, Trockenreis, Mais und Süßkartoffeln angebaut.

<sup>703</sup> Der Verbrauch an alkoholischen Getränken ist am Gunung Kemukus außergewöhnlich hoch. An keinem Ort Javas, geschweige denn an einer heiligen Stätte, traf ich so viele Betrunkene wie am Gunung Kemukus. Ich vermute hier einen Zusammenhang zwischen den, gegen geltende Normen verstoßenden, Pilgerschaftsbräuchen des außerehelichen Geschlechtsverkehrs und einer enthemmenden Wirkung von Alkohol. 1994 wurde aufgrund einer Anordnung der Distriktsregierung der offene Verkauf von Spirituosen untersagt. Im darauffolgenden Jahr war Bier das einzige am Gunung Kemukus verkaufte alkoholische Getränk. Bereits 1996 wurden jedoch wieder Spirituosen verkauft, obwohl in der Zwischenzeit keine Aufhebung des Verbotes der Distriktsregierung erfolgte.

Befindet sich der *warung* in einem festen Holzhaus, so eröffnet sich für den Besitzer auch die Möglichkeit, die Hinterzimmer stundenweise an Pilgerpaare zu vermieten.<sup>704</sup>

In vielen dieser *warung* warten auch Prostituierte auf Kundschaft. Die Zahl der *warung*, die meist über eine ungewöhnlich hohe Zahl an Hinterzimmern verfügen, hat sich in den letzten Jahren etwa verdoppelt. Der Verkauf von Speisen und Getränken ist bei den meisten der neuen *warung* allerdings nicht die Haupteinnahmequelle.

Seit einigen Jahren mieten sich auch zunehmend Prostituierte in diesen Etablissements ein. Heute gibt es, wie schon erwähnt, etwa 100 dauerhaft am Gunung Kemukus tätige Prostituierte. In Nächten mit hohem Pilgeraufkommen vervielfacht sich ihre Zahl oftmals.

Auch sonst steht alles zum Verkauf, was die Pilger für die ihnen von Pangeran Somodro gestellten Bedingungen benötigen, wie z.B. Kanister zur Wassermithnahme, Kondome, Potenzmittel oder Blumenpakete. Einige Einheimische verleihen zudem Bastmatten, auf denen sich die Pilger ausruhen können. Mit lebhafter Präsentation verbunden bieten fliegende Händler über Lautsprecher Medizin für alle nur erdenklichen Probleme an. Gegen ein Entgelt kann man sich auch den Blutdruck messen lassen. Wartende *dukun* heilen Pilger direkt oder bieten ihnen die Interpretation ihrer Träume und Visionen an. Andere lesen Handlinien. *Dangdut*-Musikgruppen spielen lautstark auf. Junge Männer tanzen begeistert zu ihren eingängigen Rhythmen.<sup>705</sup> In direkter Nachbarschaft zum Makam Pangeran Somodros finden ferner Hütchenspieler und Veranstalter einer javanischen Form des Roulettes ihr Auskommen. In betriebsamen Nächten befinden sich am Gunung Kemukus zudem bis zu 40 Bettler.<sup>706</sup>

Die finanziellen Hauptgewinner der Pilgerschaftstradition am Gunung Kemukus sind jedoch die *juru kunci* an der Sendang Ontrowulan und am Schrein von Pangeran Somodro. Sie erhalten von den Pilgern meist Beträge zwischen 500 und 2.000 Rp. Rechnet man in einer einzigen Freitag-*Pon* Nacht mit 2000 Einzelpilgern und Pilgerpaaren, die sich bei einem *juru kunci* mit nur jeweils einem durchschnittlichen Betrag von 1.000 Rp für seine geleisteten Dienste bedanken, so ergibt sich für ihn in einer einzigen Nacht ein Betrag, der etwa dem Sechsfachen des Monatslohnes eines mittleren Beamten entspricht.<sup>707</sup>

---

<sup>704</sup> Die Hinterzimmervermietung stößt allerdings außerhalb der Regenzeit auf deutlich weniger Resonanz.

<sup>705</sup> Dies war der einzige Fall, von dem ich Kenntnis bekam, bei dem Besucher einer Pilgerstätte zum Vergnügen tanzten.

<sup>706</sup> Als ich mich einmal auf eine der in Kap. 5.3.4.1. beschriebenen Kreispilgerschaften begab, war ich äußerst erstaunt, an jeder der Pilgerstätten wieder auf die gleichen Bettler zu treffen.

<sup>707</sup> Die beiden leitenden der insgesamt sieben *juru kunci* der Schreine Sendang Ontrowulan und Makam Pangeran Somodro erhalten zudem durch die Fremdenverkehrsbehörde des Distrikts noch ein kleines Gehalt.



**Abb. 45:** Zwei Handleser und Spezialisten des *petungan* (Gunung Kemukus). Foto: K. F.



**Abb. 46:** Auf Lotterievorhersage spezialisierter *dukun* (Gunung Kemukus 1991). Foto: K. F.



**Abb. 47:** Zu den Klängen einer aufspielenden Musikgruppe tanzende Pilger (Gunung Kemukus). Foto: K. F.



**Abb. 48:** Verkäufer von Aphrodisiaka und Kondomen (Gunung Kemukus). Foto: K. F.

Von den *jurukunci* wird allerdings generell darauf verwiesen, dass die gespendeten Beträge vor allem für Bau- und Renovierungszwecke an den Schreinen verwendet würden. Vergleicht man jedoch die geringen Kosten dafür und schaut sich gleichzeitig den verhältnismäßig schlechten Zustand der Gebäude an, so wird schnell eine gewisse Differenz zwischen dieser Aussage und der wahrscheinlichen Realität deutlich. Somit verwundert es kaum, dass sowohl das 1995 neu errichtete Haus des *jurukunci* der Sendang Ontrowulan als auch das Haus des *jurukunci* vom Makam Pangeran Somodro einen außerordentlich luxuriösen Eindruck macht. Für einen guten Verdienst aus dem Pilgergeschäft spricht auch die Tatsache, dass der *jurukunci* vom Makam Pangeran Somodro sowohl eine universitäre Ausbildung aller seiner fünf Kinder als auch seine eigene Pilgerschaft nach Mekka (*hajj*) zu finanzieren imstande war.

Die Leugnung hoher Einkünfte ist wohl vor allem dadurch zu erklären, dass das Idealbild eines *jurukunci* das eines verantwortungsvollen, moralischen und selbstlosen Menschen ist. Ausgehend von diesem Idealbild erscheint es verständlich, dass den *jurukunci*, vor allem in den Medien, oft der Vorwurf gemacht wird, übermäßig geldgierig zu sein. Aber auch die Regierung macht Kasse: Allein durch die Eintrittsgelder konnte das Distriktsfremdenverkehrsamt im Jahre 1996 einen Gewinn von 39 Millionen Rupiah erwirtschaften, in den u.a. die Bezahlung für die insgesamt 33 Sicherheitskräfte schon eingerechnet ist. Im Haushaltsjahr 1997/1998 konnten sogar 65,5 Millionen Rupiah erwirtschaftet werden.<sup>708</sup> Hinzu kommen Einnahmen aus dem Fährbetrieb. Damit stellt die Pilgerschaft zum Gunung Kemukus eine der wichtigsten Einnahmequellen der Distriktsregierung dar.

Um den Gewinn zu mehren, bestanden noch 1991 recht große Pläne. Geplant war, den Stausee Kedungombo, an dem Gunung Kemukus liegt, zu einem großen Fremdenverkehrsziel für Binnentouristen zu entwickeln. Die Verwirklichung dieses Projektes, das den Bau mehrerer Hotels, eines Vergnügungsparkes und einer Reihe von Restaurants vorsah, war bis zum Jahre 1995 geplant. Bis zu diesem Zeitpunkt war allerdings lediglich die Infrastruktur für den Pilgerverkehr mit Wartehallen und befestigten Wegen verbessert worden. Von Hotels und einem Vergnügungspark gibt es hingegen bis heute keine Spur. Im Dezember 1997, bei meinem letzten Besuch am Gunung Kemukus, hieß es schließlich, dass man vorhabe, die entsprechenden Pläne im darauf folgenden Jahr zu verwirklichen.

Schon 1997 verbanden viele Pilger die Pilgerschaft mit Spaziergängen und in der Regenzeit auch mit Bädern und Picknicks am Kedungombo-Stausee.

---

<sup>708</sup> Nach einer Bestimmung der Distriktsregierung muss ein Fünftel dieser Einnahmen wieder zu Erhaltungs- und Ausbaumaßnahmen an der Pilgerstätte verwendet werden.

Den großen finanziellen Hoffnungen, die die Distriktsregierung mit dem Tourismus am Kedungombo verbindet, ist es wohl zu verdanken, dass sie gegenüber den mit der herrschenden Moral nur schlecht zu vereinbarenden Pilgerschaftsbräuchen eine eher zwiespältige Haltung einnimmt.<sup>709</sup>

Dies bekamen auch die Journalisten Karim und Kustara zu spüren:

"Das Gespräch mit Drs. Gunadi, dem Leiter des Fremdenverkehrsamtes des Distriktes Sragen, machte den Eindruck, als ob die Distriktsregierung auf der einen Seite den Wunsch hat, für dieses Fremdenverkehrsziel zu werben, um die Besucherzahlen zu steigern. Auf der anderen Seite versucht die Distriktsregierung jedoch immer wieder, [etwas] zu verbergen. 'Journalisten dürfen natürlich über Gunung Kemukus schreiben, aber sie müssen es mit der Genehmigung der Distriktsregierung tun', waren seine immer wieder wiederholten Worte, ohne allerdings die rechtliche Grundlage zu erwähnen. Sicher merkwürdig - aber wahr." (Karim; Kustara 1989:131).

Nach Auskunft des *juru kunci* des Schreines von Pangeran Somodro hat die Distriktsregierung zudem ein Verbot erlassen, über Gunung Kemukus im Fernsehen zu berichten.

### 5.3.7 Gunung Kemukus in der öffentlichen Diskussion

Es dürfte wohl kaum verwundern, dass sich die öffentliche Diskussion über die Pilgerschaft zum Gunung Kemukus vor allem um deren sexuelle Aspekte dreht. Diesen Aspekten ist es zu verdanken, dass selbst Menschen, die sonst die Pilgerschaft generell verteidigen, bezüglich Gunung Kemukus zumindest in der Öffentlichkeit als erklärte Gegner einer solchen Tradition auftreten.<sup>710</sup>

Als Beispiel dafür, wie diese Diskussion geführt wird, möchte ich einige Artikel aus der Tageszeitung Surabaya Post zitieren.

Der erste stammt vom 18.5.1991. Der Autor beschreibt darin, bewusst abfällig und in distanzierter Form, die Zustände am Gunung Kemukus im allgemeinen. Dabei entfällt der größte Teil des Artikels auf die Darstellung des ehebrecherischen Pilgerschaftsbrauches.

---

<sup>709</sup> Es ist ein offenes Geheimnis, dass die Mitarbeiter der Distriktsverwaltung von Zeit zu Zeit auch gewisse "Sondergebühren" von den Besitzern der Essensstände erheben, die von den Prostituierten gewerblich genutzt werden. Ich halte es für durchaus möglich, dass diese "Sondergebühren" bei ihren Eintreibern zu erhöhter Toleranz bezüglich der "unerwünschten" sexuellen Aspekte der Kemukus-Pilgerschaft führen.

<sup>710</sup> Die Assoziation von Gunung Kemukus mit sexuellen Praktiken führt auch zu dem merkwürdigen Umstand, dass es sich zwar bei Gunung Kemukus um eine der meistbesuchten und bekanntesten



Lang und breit wird hier unter anderem dargestellt, wie Frauen von eigentlich gar nicht pilgernden Männern und Männer von getarnten Prostituierten zum Narren gehalten werden. Der Autor sieht darin einen schlimmen Zustand. Der Distriktsregierung wird schließlich indirekt vorgeworfen, nichts gegen diese Zustände zu tun, weil die erwirtschafteten Gelder für sie einen zu wichtigen Haushaltsposten bildeten.

Dieser Artikel veranlasste einen Leser zu einem Brief, der am 14.6.1991 auf einer Sonderseite für Fragen der Leser bezüglich der wahren Lehren des Islam erschien. Der Leser beschwert sich dort, dass am Gunung Kemukus ja wohl alle gesellschaftlichen und religiösen Normen in einer Atmosphäre des "free seks" gebrochen würden. Für ihn sind Menschen, die so agieren, nicht nur unfähig zu rationalem Denken, sondern schlichtweg dumm. Alle religiösen Gruppierungen müssten angesichts solcher Zustände erzürnen, zumal am Gunung Kemukus zu alledem auch noch reihenweise ehrliche Pilger durch falsche genarrt würden. Wenn solche Zustände geduldet würden, könne dies zu einem wesentlichen Hindernis für die Erschaffung eines "neuen Menschen" werden, der ja zur Zeit mit großer Anstrengung aufzubauen versucht würde.

Er fordert daher die Majelis Ulama Indonesia (Rat der indonesischen islamischen Religionsgelehrten) auf, Schritte zu unternehmen, um diesem Treiben durch öffentlichen Druck ein für allemal ein Ende zu bereiten. Das sei vor allem deshalb nötig, weil die Folgekosten eines moralischen Verfalls, wie er sich am Gunung Kemukus präsentiere, sicherlich höher seien als die Einnahmen, die die Distriktsregierung aus der Stätte erziele.

Die Antwort der Redaktion ist beschwichtigend. Es nütze nichts, so heißt es dort, wenn man Probleme wie die geschilderten zu emotional angehe. Dies gelte vor allem, wenn es sich um Probleme wie Ehebruch oder Prostitution handele und wenn solche Dinge darüber hinaus mit religiösen Überzeugungen (*kepercayaan*<sup>711</sup>) verbunden seien. Nicht durch Verbote sei hier etwas zu erreichen, sondern eher dadurch, dass man den Menschen bewusst mache, dass das Gute nur über den Weg des Guten zu erreichen sei. Das Problem der Prostitution sei schon deshalb nicht so einfach zu lösen, weil es ein weltweites sei, in das auch viele führende Persönlichkeiten verwickelt seien. Darüberhinaus erkenne der Koran die sexuelle Betätigung ja ausdrücklich als ein natürliches Bedürfnis an.

---

Pilgerstätten Javas handelt, über die oft und gerne geredet wird, dass aber kaum jemand zugibt, jemals selbst dort gewesen zu sein (vgl. Dauth 1995:41).

<sup>711</sup> In Indonesien unterscheidet man sowohl von offizieller Seite als auch zunehmend im täglichen Sprachgebrauch zwischen mystischen religiösen Traditionen mit mehr oder weniger lokalem Charakter (*kepercayaan*) und der religiösen Tradition der großen Universalreligionen (Buddhismus, Hinduismus, Protestantismus, Katholizismus und Islam), die als "*agama*" definiert werden (vgl. Schlehe 1998:34 Anm.

Bezüglich der Verletzung von gesellschaftlichen Normen erkennt die Redaktion an, dass dies in der Tat auch auf sie beunruhigend wirke. An einem Beispiel wie Gunung Kemukus würde klar, dass noch viele Fragen bezüglich der wahren Werte bestünden. So könne es passieren, dass Dinge, die vom Gefühl der Pilger her in Ordnung seien, im Lichte der "wahren Werte" als verwerflich erscheinen. Daher läge die Aufgabe der wahrhaft religiösen Menschen darin, den Fehlgeleiteten diese wahren Werte bewusst zu machen, damit es zu einer Deckungsgleichheit von Ratio, Gefühl und den wahren Werten der Religion (*agama*) komme (Surabaya Post vom 14.6.1991).

Anhand der hier dargestellten Diskussion lassen sich gut die wesentlichen Positionen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen bezüglich der Pilgerschaftstradition am Gunung Kemukus herausarbeiten; nämlich jene der Intellektuellen, der scharfen Gegner und jener, welche angesichts der am Gunung Kemukus herrschenden Zustände auf Bewusstseinsbildung und eine eingeschränkte Duldung setzen. Letztere begründen ihre Sichtweise vor allem damit, dass es sich ja schließlich um eine über Jahrhunderte gewachsene Tradition handele, welche nicht von einem auf den anderen Tag abgeschafft, sondern nur sukzessiv verändert werden könne.

Die Duldung bzw. die Haltung, dass keine radikalen Maßnahmen bei der Lösung des von ihnen gesehene Problemes helfen können, würde ich als die am ehesten "javanische" bezeichnen, da sie ganz auf der Grundlage der javanischen politischen Philosophie steht. Solange der Herrscher nämlich nicht gezwungen ist, zu harten Maßnahmen zu greifen, zeigt er, dass er noch ausreichende Macht besitzt. Radikale Maßnahmen, wie sie die Schließung einer Stätte wie Gunung Kemukus darstellen würde, wären daher keinem politischen Machthaber anzuraten (vgl. Anderson 1972:19,32/Magnis-Suseno 1981:87). Intellektuelle, wie ich diese Gruppe in Entsprechung mit der in Kap. 4.8 ausgeführten Unterteilung hier nennen möchte, hegen für die Pilgerschaft zum Gunung Kemukus vor allem Hohn und Spott. Nach ihrer Ansicht ist die Pilgerschaft dorthin vor allem die Pilgerschaft der ungebildeten und armen Schichten. Bräuche, wie sie am Gunung Kemukus praktiziert würden, seien, so wird immer wieder betont, weder mit der *Pancasila* noch mit der notwendigen Umwandlung des traditionellen Menschen hin zu einem modernen, für einen geistig und moralisch zu verstehenden, nationalen Aufbau (*pembangunan*) aufgeschlossenen Menschen vereinbar. Für die Volksgemeinschaft seien derartige Bräuche somit schädlich.

---

18). Diese Differenzierung entspricht weitgehend der von Redfield (1969) im indischen Kontext entwickelten Unterscheidung zwischen großen und kleinen Traditionen.

Aus der Überzeugung dieser Gruppe heraus erscheint es daher völlig unverständlich, dass Brauchtum, wie es am Gunung Kemukus praktiziert wird, überhaupt noch weiter geduldet wird.

So schreibt das englischsprachige indonesische Jugendmagazin "hello":

"Visitors said that this is a custom. We cannot do anything about this because it is sanctioned by the government. We hope the government will restrict the visitors to the grave ceremony and forbid sexual contact, because it will affect society. Today, sexual relations are the main reason for this tourist place. There are many prostitutes who are ready to be used in the grave ceremony. If the public knows about this, then another Gunung Kemukus may appear using 'custom' as an excuse. What is the world's opinion of this traditional ceremony? Will this country be accused of being an immoral country?" (Hello Nr. 116;1995).

Eine Reihe von Artikeln beschäftigt sich auch mit der Frage, mit welcher Berechtigung Gunung Kemukus überhaupt von offizieller Seite "Fremdenverkehrsziel" genannt werden dürfe. Ein Kritiker stellt schließlich die ketzerische Frage, was denn nun eigentlich das Ziel des Fremdenverkehrs sei: der Sex-Ritus oder der Schrein? (Semedi 1995:5)

Der einzige Grund für eine weitere Duldung dieses Brauchtums wird in einem, auf finanziellen Interessen basierenden, Wohlwollen der Distriktsregierung gesehen.

Diese Kritik bleibt natürlich auch der Distriktsregierung nicht verborgen, die einerseits kein Interesse daran hat, die Pilger zu vergraulen, sich aber andererseits gezwungen sieht, Maßnahmen zu ergreifen, um das unmoralische Treiben zu unterbinden. Daher gab das Distriktsfremdenverkehrsbüro eine (im Zusammenhang mit der "Amtlichen Version" der Legende bereits zitierte) Broschüre über Gunung Kemukus heraus. Mit der Herausgabe der Broschüre, so heißt es dort, verbinde die Distriktsregierung die Hoffnung, dass diese für die Pilger von Nutzen sei; auf dass die Pilger aufgrund eines falschen Verständnisses keine falschen Schritte unternähmen.

In dieser Broschüre der Distriktsfremdenverkehrsbehörde, die, zumindest gegenüber der Presse, die Existenz eines mit sexuellen Aspekten verbundenen Pilgerschaftsbrauches bestreitet, wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass Sicherheits- und Ordnungsposten verstärkt worden seien. Der (theoretische) Zweck dieser verstärkten Posten wird indirekt durch die angefügte Pilgerschaftsordnung erklärt. In dieser Pilgerschaftsordnung heißt es, dass es den Pilgern verboten sei, Dinge zu tun, die gegen die Normen und die Sittlichkeit verstießen oder unhöflich seien. Für solche Taten wird eine Gefängnisstrafe von bis zu drei Monaten angedroht (Dinas Pariwisata Kabupaten DAT II Sragen o.J.:8/vgl. Kap. 5.3.1.3).

Den Effekten der Ordnungsmaßnahmen und der durch diese Broschüre bewirkten "Aufklärung" kommt jedoch eher kosmetischer Charakter zu. Es ist somit wohl auch kein Zufall, dass diese Broschüre nur eine einzige Auflage von 500 Exemplaren erlebte und schnell vergriffen war. An allen anderen Pilgerzielen, die ich besuchte, wären danach zumindest noch fotokopierte Exemplare erhältlich gewesen.<sup>712</sup> Nicht so am Gunung Kemukus, denn auch wenn die Distriktsregierung sich natürlich offiziell gegen die sexuellen Aspekte der Pilgerschaft wendet, so hat sie doch ein klares Interesse daran, den Fortbestand des Brauches zu sichern. Eine Verunsicherung der Pilger durch eine zu offensichtliche Ablehnung der Distriktsregierung könnte dabei kontraproduktiv wirken.<sup>713</sup> Es ist wohl kein Zufall, dass die Sicherheits- und Ordnungskräfte immer zu einer den Einheimischen und vielen Pilgern bestens bekannten Uhrzeit ihre "Kontrollrunde" machen. Nach eigenem Bekunden einer Ordnungskraft war allerdings am Gunung Kemukus noch nie jemand verhaftet worden. Es solle bloß nicht alles zu offensichtlich werden. Die starke Präsenz von Sicherheits- und Ordnungskräften ist wohl auch als Reaktion auf die Presseberichterstattung zu verstehen, in der die Ablehnung gegenüber Gunung Kemukus mit der Behauptung untermauert wird, dass es dort eine übermäßig hohe Zahl von Taschendieben, Räufern und Trickdieben auf das Eigentum der Pilger abgesehen habe.<sup>714</sup>

Die negative Presseberichterstattung hatte auch Folgen für meine Feldforschung. Immer wieder wurde ich am Gunung Kemukus gefragt, ob ich denn wirklich kein Journalist sei. Der leitende *juru kunci* vom Makam Pangeran Somodro erlaubte mir schließlich erst, nachdem er eine Vorfassung dieser Arbeit in Augenschein genommen hatte, im Schreinbereich zu fotografieren.

---

<sup>712</sup> Auch weitere Broschüren der Distriktsregierung erreichten nur extrem kleine Auflagen. Während meiner Feldforschungszeit war es mir nie möglich, auch nur eine dieser Broschüren direkt am Gunung Kemukus zu erwerben. Ich war vielmehr immer gezwungen, sie mir direkt bei der Behörde zu besorgen.

<sup>713</sup> Auch alle weiteren Legendensammlungen der Regierung waren nur auf Nachfrage in der Distriktsverwaltung in Sragen erhältlich.

<sup>714</sup> Nach meiner Einschätzung ist diese Behauptung nicht ganz unbegründet. Derartige Kriminalität findet sich jedoch grundsätzlich an allen vielbesuchten Pilgerstätten. Die Autoren von Presseartikeln gehen jedoch grundsätzlich nur dann auf derartige Missstände ein, wenn die Pilgerschaft zu den beschriebenen Pilgerzielen ohnehin negativ bewertet wird.

## 6 ZUSAMMENFASSENDE BETRACHTUNGEN

In den einführenden Kapiteln dieser Arbeit wurden ausführlich die Grundlagen des Heiligenkultes dargestellt. Es wurde dabei deutlich, dass die religiösen Überzeugungen der Pilger, ihre Motive und Verhaltensweisen sowie die öffentliche Akzeptanz und die im Pilgerschaftsprozess auftretenden psychischen Prozesse nur im Rahmen ihres historischen, sozialen, gesellschaftlichen und institutionellen Kontextes betrachtet werden können.

So wurde gezeigt, dass viele vorislamische mystische Traditionen sowohl im durch Harmonie und Respekt geprägten Normen- und Wertesystem als auch in den religiösen Überzeugungen großer Bevölkerungsteile erhalten blieben. Im Rahmen der heutigen, oft als Neojavanismus bezeichneten, staatlich geförderten Rückbesinnung auf javanische kulturelle Traditionen erlangten diese Traditionen im Rahmen der Schaffung einer javanischen Identität eine neue Bedeutung. Wirtschaftliche und politische Krisen, Modernisierung und Globalisierung bewirkten ferner sowohl eine zunehmende Islamisierung als auch eine Rückbesinnung auf javanische mystische Traditionen. So kam es auch zu einer zunehmenden Popularität der Pilgerschaft zu javanischen Heiligenschreinen. Glaubensvorstellungen, Verhaltensnormen sowie die Motive der Pilger sind heute stark vom öffentlichen Diskurs um die Pilgerschaft beeinflusst. Ökonomische Interessen und Machtinteressen der verwaltenden Institutionen haben direkten Einfluss auf dort gültige Normen und die Erscheinungsform von Ritualen. Heiligenschreine und die Pilgerschaft zu ihnen wird ferner im Rahmen politischer Strategien instrumentalisiert.

In den folgenden Abschnitten soll nun zusammenfassend der Frage nachgegangen werden, welche Aspekte für die heutige Erscheinungsweise der Pilgerschaft zu Heiligenschreinen besonders kennzeichnend sind.

In Kap. 6.1 soll zunächst die individuelle Ebene des Pilgers beschrieben werden. Dabei geht es insbesondere um die Frage, welche psychischen Prozesse bei der javanischen Pilgerschaft Bedeutung erlangen und wie diese im Weltbild sowie im normativen und sozialen Umfeld heutiger javanischer Kultur verankert sind. Aufbauend auf der Darstellung dieser psychologischen Prozesse soll in Kap. 6.2 das Pilgerziel selbst betrachtet werden. Dabei geht es vor allem um die Frage, welche kulturellen, infrastrukturellen, psychologischen, sozialen und politischen Aspekte die Popularität eines spezifischen Pilgerzieles bei Besuchern beeinflussen.

Die individuelle Ebene des Pilgers und die Art des Pilgerzieles selbst wirken wiederum auf die verschiedenen Erscheinungsformen javanischer Pilgerschaft ein, die in Kap. 6.3 zusammenfassend in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen, sozialen und psychologischen Kontext dargestellt werden sollen.

## **6.1 Psychosoziale Dimensionen der javanischen Pilgerschaft<sup>715</sup>**

In diesem Abschnitt möchte ich sowohl jene psychischen Prozesse zusammenfassen, die dazu führen, dass Javaner Pilgerschaften antreten, als auch jene, die bewirken, dass die Pilger den Erfolg dieser Unternehmung positiv bewerten.

Pilgerschaften weisen eine Reihe von Merkmalen auf, die auch dem modernen Tourismus zueigen sind (vgl. Cohen 1992). Ebenso wie im modernen Tourismus treten z.B. Pilger häufig ihre Reise in größeren Gruppen an. Einige dieser Gruppenreisen werden heute von Reiseveranstaltern organisiert und führen, außer zum Pilgerziel, noch zu einer Reihe von säkular definierten Touristenattraktionen (vgl. Kap. 5.1.7). Die Zahl derartiger Reisen steigt heute steil an. Bei vielen Teilnehmern solcher Gruppenpilgerschaften spielt für die Teilnahmeentscheidung das Vergnügen an der gemeinsamen Reise sowie die damit verbundene körperliche und geistige Entspannung zumindest ebenso eine Rolle wie spirituelle Motive (vgl. Oberdiek 1994).

Alleinreisende Pilger können sich durch die Pilgerschaft aus Normen und Zwängen und dem Eingebundensein des Alltags lösen. Viele Pilger berichteten mir daher am Schrein über ein Gefühl von Freiheit.

Eine Herauslösung aus dem Alltag und das ungestörte Nachdenken kann ferner unter Umständen Denkblockaden lösen und aus der Distanz die Ursachen der eigenen Probleme erkennen lassen. Allein schon die Bewusstmachung der eigenen Probleme, die zur Pilgerschaftsentscheidung führt, kann eine Vorstufe für deren Lösung darstellen. Am Schrein trifft der Pilger dann auf andere Besucher, die ihm eventuell neue Perspektiven vermitteln können. Eine wichtige Funktion dieser Begegnungen ist darin zu sehen, dass die Pilger am Schrein weitaus offener mit Unbeteiligten über ihre Sorgen und Probleme reden können als ihnen dies in ihrem gewohnten, durch Alltagszwänge bestimmten Umfeld möglich wäre. Dieser Aspekt ist vor allem in der javanischen Gesellschaft von großer

---

<sup>715</sup> vgl. zu diesem Kapitel Oosterwijk 1986.

Bedeutung, in der Emotionen kaum offen geäußert werden können. Die Pilgerschaft kann hier eine Ventilfunktion erfüllen, um emotionalen Druck abzubauen.

Das offene Gespräch über die eigenen Sorgen und Probleme kann aber auch generell dabei helfen, Lösungsansätze zu finden. In dieser Hinsicht kommt insbesondere jenen Schreinen eine spezielle Rolle zu, an denen die Pilger davon ausgehen, dass die Heiligen bestimmten Wünschen gegenüber besonders aufgeschlossen sind. Hier treffen sich daher vermehrt Pilger, die sich in ähnlichen Lebenskrisen befinden. Das Gespräch über diese Schwierigkeiten kann helfen, aus den Erfahrungen anderer zu lernen. Darüber hinaus kann die schlichte Erkenntnis, mit den eigenen Problemen nicht alleine zu stehen, emotionalen Druck abbauen. Hier lässt sich die Pilgerschaft zu Heiligenschreinen durchaus mit der Arbeitsweise einer Selbsthilfegruppe vergleichen. Die Selbsthilfe kann auch darin bestehen, dass Pilger sich gegenseitig vertrauen und Probleme gemeinsam angehen. Insbesondere bei Händlern und Unternehmern entstehen auf Pilgerschaften nicht selten geschäftliche Kontakte.

Schreine, an denen ein hohes Maß sozialer und ethnischer Homogenität anzutreffen ist, scheinen Pilgern zu helfen, den eigenen Platz innerhalb der Gesellschaft besser zu bestimmen. Schreine, an denen ein hohes Maß an sozialer Heterogenität anzutreffen ist, wie z.B. im Fallbeispiel Gunung Kawi, scheinen ebenfalls diesen Effekt zu haben. An solchen Pilgerstätten wird jedoch die eigene soziale und ethnische Identität durch die Abgrenzung gegenüber der jeweils anderen Pilgergruppe definiert, was ethnische und soziale Unterschiede hervorheben kann, und latente Spannungen zwischen diesen Gruppen eher verstärkt.

Generell kommt es durch das Wissen um die Unterstützung des Heiligen zu einer Steigerung des Optimismus und Selbstvertrauens. In diesem Zusammenhang berichteten mir viele Pilger auch darüber, dass der Heilige nur dann seine Unterstützung gewähre, wenn man nach der Pilgerschaft mit größerer Energie für seine Ziele arbeite als zuvor. Da dann bereits aufgrund der Aussicht auf die Hilfe des Heiligen das Risiko der eigenen Handlungen im Vorfeld gemindert wird, führt die Pilgerschaft zudem zu einer größeren Entscheidungsfreudigkeit.

Optimismus, Selbstvertrauen und Entscheidungsfreude sind Eigenschaften, die im Geschäftsleben von großer Bedeutung sind, in dem vom Einzelnen ein hohes Maß an persönlicher Initiative erwartet wird. Eigenständige Initiativen ohne vorherige Abstimmung mit der Gemeinschaft werden jedoch in der traditionellen javanischen Gesellschaft als *pamrih* (egoistisches Wollen) und somit als potentiell gefährlich bewertet (vgl. Kap. 2.2). Ein an einem Schrein erhaltener übernatürlicher Hinweis kann in diesem Umfeld eine

eigenständige Initiative gesellschaftlich akzeptabel machen. Die Initiative stellt dann nicht nur keine Gefahr mehr für die Gesellschaft dar, sondern wird - gestützt auf die Autorität des Heiligen - geradezu obligatorisch.

Grundsätzlich verwundert es daher kaum, dass die meisten Pilger aus den Reihen von Händlern und selbstständigen Unternehmern kommen. Diese sozialen Gruppen sind es auch, die am stärksten von den Modernisierungs- und Globalisierungsprozessen der letzten Jahrzehnte betroffen sind (vgl. Kap. 2.3 und 4.5). Die Entwicklung dieser Prozesse ist vom Einzelnen nicht überschaubar. Da in jeder Entscheidung somit ein schwer abwägbares Risiko steckt, kommt es besonders bei dieser Gruppe zu einer allgemeinen Verunsicherung und zu starken emotionalen Spannungen. Mit Hilfe des Heiligen kann allerdings das Handlungsrisiko und der damit verbundene psychische Stress vermindert werden.

Viele Pilger berichteten mir auch, dass ihnen während des Besuches am Schrein angesichts der historischen Größe des Heiligen die eigenen Probleme und Sorgen klein und unbedeutend erschienen. Andere schilderten mir, dass sie durch den Besuch an Gräbern wieder das Bewusstsein darüber erlangten, dass es sich, angesichts der Vergänglichkeit des weltlichen Daseins, nicht lohne, pausenlos weltlichen Zielen hinterherzujagen, sondern, dass es mit Blick auf das Jenseits und das Jüngste Gericht vielmehr besser sei, das eigene Leben in den Dienst der guten Sache zu stellen. Der Erfolg ihrer Pilgerschaft liege somit in wiederhergestellter Demut, innerer Ruhe und einem inneren Gleichgewicht, das sich auch im Alltag positiv auswirke. Am Schrein ausgeübte asketische Praktiken können ihren Teil zu einer Wiederherstellung des inneren Gleichgewichtes beitragen (vgl. Kap. 4.5). Die am häufigsten ausgeübte asketische Praxis ist z.B. der Schlafentzug, ein Mittel, das heute unter anderem auch in der westlichen Psychiatrie bei depressiven Patienten angewendet wird. Der offene Bruch von sonst gültigen Normen und Werten kann der Pilgerschaft auch den Charakter einer Ventilsitte geben.

Es war für mich auffällig, mit welcher Häufigkeit an Heiligenschreinen Menschen anzutreffen sind, die, aus westlicher Sicht, schwere psychische Störungen aufwiesen. Viele von ihnen schienen unfähig, einen "normalen" Alltag zu bewältigen. Am Schrein wurden sie jedoch zu akzeptierten Mitgliedern der Pilgergemeinschaft. Nicht selten waren es gerade diese Persönlichkeiten, denen Mitpilger den Besitz übernatürlicher Fähigkeiten zuschrieben und die von ihnen um Rat gefragt wurden (vgl. Kap. 3.3.2; Kap. 4.6; Kap. 5.2.6). Hier stellt sich freilich auch die Frage, inwiefern die Unfähigkeit dieser Persönlichkeiten, mit dem weltlichen Leben zurechtzukommen, sie geradezu für eine Tätigkeit im spirituellen Bereich prädestiniert.



Auch die *juru kunci* wurden oftmals von den Pilgern um Rat zur Lösung von Problemen gefragt. Ihren Ratschlägen, gestützt auf die spirituelle Autorität ihres Amtes, wurde häufig eine höhere Autorität zugemessen als denen von Mitmenschen im Alltag (vgl. Kap. 3.3.1; Kap. 5.1.2.2).

## 6.2 Anziehungskräfte von javanischen Heiligenschreinen<sup>716</sup>

In diesem Abschnitt möchte ich Faktoren zusammenfassen, die auf den Zustrom von Besuchern zu Heiligenschreinen einwirken und für die Popularität von Heiligenschreinen von Bedeutung sind. Dabei möchte ich mich auf jene Faktoren beschränken, die nicht kalendarisch bestimmt sind (siehe hierzu Kap. 4.4). Ich werde auch versuchen, die Frage zu beantworten, weshalb heute auf Java mehr Personen denn je zu Pilgerschaften aufbrechen.

### Lage, Infrastruktur und Tourismus

Die meisten bekannten Pilgerstätten befinden sich in eher entlegenen Gebieten Javas, fernab von den wirtschaftlichen und politischen Zentren. Sie zu erreichen, war noch bis vor wenigen Jahrzehnten ein mühsames und zeitraubendes Unterfangen.

Die Entlegenheit dieser Stätten hat sich heute in den meisten Fällen relativiert. Fast jeder Ort Javas ist inzwischen bequem über Asphaltstraßen mit öffentlichen Verkehrsmitteln zu erreichen. Was früher viele Tage in Anspruch nahm, dauert heute nur noch Stunden.

Die Verbesserung der Infrastruktur ging einher mit einem wachsenden Einkommen großer Bevölkerungsgruppen, einer zunehmenden Verfügbarkeit von freier Zeit und einem beginnenden Tourismus. Dies führte unter anderem zum Entstehen von Reisebüros, die organisierte Reisen zu Pilgerstätten anbieten und diese Reisen zum Teil auch mit anderen Freizeitangeboten verbinden.

Besonders die gut erreichbaren und landschaftlich reizvoll gelegenen Pilgerorte wie z.B. Parangtritis (Kap. 5.2) oder Wonosari (Gunung Kawi/vgl. Kap. 5.1) werden heute von Besuchern geradezu überschwemmt. Für diese Orte sind Touristen und Pilger heute die wichtigste Erwerbsquelle. Daher werden die Pilgerstätten oft erheblich ausgebaut. Der Ausbau der Pilgerstätten geht einher mit einer gezielten Verbesserung der touristischen Infrastruktur durch Hotels, Andenkenläden, Essensstände und alternative Freizeitangebote

---

<sup>716</sup> Preston (1992) hat für die Kräfte, die Pilger zu einem Heiligenschrein ziehen, den Begriff des "spirituellen Magnetismus" geprägt. Dieser Begriff ist jedoch meines Erachtens auf die javanische Pilgerschaft nicht anzuwenden, da er sowohl touristische Aspekte von Schreinbesuchen, als auch den instrumentalen Charakter vieler javanischer Pilgerschaften nur unzureichend berücksichtigt.

(vgl. Kap. 5.1.3; Kap. 5.1.4; Kap. 5.2.1; Kap. 5.3.2). Gerade an derart gut ausgebauten Pilgerstätten verbinden viele Besucher ihre Pilgerschaft auch mit der Erholungssuche. Gut ausgebauten Pilgerstätten vermitteln zudem vielen Besuchern den Eindruck besonderer Bedeutung und Wirksamkeit, vor allem in Bezug auf materielle Wünsche. Es sind auch hauptsächlich die gut ausgebauten Pilgerstätten, über die in den indonesischen Medien heute berichtet wird. Diese Berichterstattung fördert wiederum die Neugier weiterer Bevölkerungskreise und das Interesse an einem Besuch der Stätte. Die Tatsache, dass eine gestiegene Zahl von Besuchern zu Hause von diesen Besuchen berichtet, dürfte ferner auf die Pilgerströme einen selbstverstärkenden Effekt haben.

Da mit Pilgern und Touristen heute viel Geld zu verdienen ist, werden daher viele Rituale gezielt durch die verwaltenden Institutionen umgestaltet und für Besucher attraktiv gemacht (vgl. Kap. 3.2.4; Kap. 5.3.5.4). Aus vielen, ehemals nur lokal bekannten Ritualen sind daher in den letzten Jahrzehnten überregional bekannte Volksfeste geworden, durch die die Bekanntheit des jeweiligen Schreines deutlich gesteigert wurde. Dies wirkt sich auch auf den Zustrom an Pilgern und Touristen außerhalb der Feiern aus.

Die fortschreitende Kommerzialisierung hat auch negative Folgen: Insbesondere Pilger mit spirituellen Motiven, die bei ihrer Pilgerschaft mit Hilfe asketischer Praktiken einen Weg zu Gott suchen, fühlen sich gestört und wandern zu weniger besuchten Stätten ab. Derartige Pilger findet man heute besonders häufig an schwer zugänglichen Schreinen, deren Besuch hohe physische Anforderungen stellt (z.B. Schreine auf hohen Berggipfeln). Gewöhnlich machen sie jedoch nur einen geringen Teil der Pilger aus.

### **Legenden: soziale und psychologische Aspekte**

Die Beliebtheit eines Schreines steht nicht unbedingt in einem ursächlichen Zusammenhang mit der historischen Bedeutung des dort verehrten Heiligen. Zwar zählen die Schreine der *wali songo* zu den meistbesuchten Pilgerstätten Javas, dennoch ziehen z.B. deutlich mehr javanische Pilger zu der historisch eher unbedeutenden Pilgerstätte Gunung Kawi als zu den Königsgräbern von Kotagede. Infrastrukturelle Aspekte und der Freizeitwert der Pilgerstätten scheinen hier eine größere Rolle zu spielen.

Der Legende um den Heiligen kommt dennoch in Bezug auf die Pilgerstätte eine gewisse Rolle zu. Tendenziell üben Stätten von ehemals machtvollen Persönlichkeiten eine höhere Anziehungskraft auf Pilger aus. Werden ihr bekannte, zu Lebzeiten vollbrachte Wunder zugeschrieben, so verstärkt dies die Attraktivität des Schreines. Auch der Verbreitungsgrad der Legende erlangt hier eine große Bedeutung.

Aus den Legenden leiten sich vielfach bestimmte Verhaltensregeln ab, die nach Ansicht der Pilger befolgt werden müssen, um mit der Pilgerschaft Erfolg zu haben. Wird von den

Pilgern ein großes Maß persönlicher Aufopferung, z.B. in Form von strenger Askese, verlangt, so bleibt für gewöhnlich der Besuch der Pilgerstätte eine Angelegenheit kleiner Kreise spiritueller motivierter Pilger. In anderen Fällen wiederum korrelieren diese Verhaltensregeln aber auch mit physischen Bedürfnissen wie z.B. am Gunung Kemukus. Diese Pilgerstätte dürfte ihre Popularität vor allem der von Pilgern angenommenen Bedingung verdanken, dass es dort für den Segen des Heiligen notwendig ist, ehebrecherischen Geschlechtsverkehr auszuüben (vgl. Kap. 5.3.1.1; Kap. 5.3.4.2). In wieder anderen Fällen leitet sich aus der Legende eine Schutzpatronstellung des Heiligen ab. So werden z.B. Schreine berühmter *dalang* besonders oft von Vertretern der gleichen Berufsgruppe besucht, die dort um Segen und Unterstützung bitten. Je größer diese Berufs- oder Interessensgruppen sind, desto mehr Besucher treten tendenziell die Reise zu den entsprechenden Heiligenschreinen an. Dabei ist es auch von Bedeutung, in welchem Maße diese Berufs- oder Interessensgruppen sich generell anteilmäßig an der javanischen Pilgerschaft beteiligen. Schreine, an denen z.B. bekanntermaßen insbesondere Händler auf Erfolg hoffen können, sind daher besonders stark besucht (vgl. Kap. 5.1.7; Kap. 5.3.3).

Die Tatsache, dass so viele Händler und Unternehmer bestimmte Schreine aufsuchen, bewirkt aus der Sicht der Pilger auch, dass derjenige, der die Hilfe der übernatürlichen Mächte nicht in Anspruch nimmt, nicht konkurrenzfähig bleiben kann, und hat dadurch einen selbstverstärkenden Effekt auf die Pilgerströme.

In vielen Fällen sind es auch bekannt gewordene, durch den Heiligen erfüllte Wünsche, die die Pilger anlocken. Daher kann z.B. die Popularität der Pilgerstätte Gunung Kawi heute kaum mehr losgelöst von der "Bentoel-Erfolgsgeschichte" betrachtet werden (vgl. Kap. 5.1.2.2).

In anderen Fällen spielt es eine wichtige Rolle, dass dort berühmte Persönlichkeiten den Heiligen um Unterstützung gebeten haben. Dies wird als ein Beweis der Machtfülle des Schreines gesehen und zieht zusätzlich Pilger an.

### **Politische und gesellschaftliche Aspekte**

Die in den letzten Jahren erfolgte starke Zunahme der Pilgerschaft kann nicht losgelöst von ihrem gesellschaftlichen und politischen Umfeld gesehen werden.

Insbesondere der in der Neuen Ordnung staatlich geförderte Neojavanismus hat, in Form einer Rückbesinnung auf javanische Traditionen und der Schaffung einer javanischen Identität, großen Einfluss auf die Popularität mystischer Praktiken und damit auch der Pilgerschaft gehabt (vgl. Pemberton 1994/Kap. 2.3). Im Zuge des Neojavanismus gewann

das einfache Volk zudem den Zugang zu den Quellen der Macht, zu denen die Herrscher früher eine Art exklusive Beziehung hatten.

Infolge von Modernisierung, Globalisierung sowie politischen und wirtschaftlichen Krisen kam es ferner zu einer wachsenden Verunsicherung weiter Bevölkerungsteile. Die Pilgerschaft verleiht in dieser Situation mit ihrer Betonung unveränderlicher überlieferter Werte ein Gefühl der Sicherheit (vgl. Kap. 6.1).

Auch nationale Ideologien und politische Strategien haben starken Einfluss auf die Popularität von Heiligenschreinen. Werden im jeweiligen politischen Umfeld die Taten bestimmter Persönlichkeiten von der Regierung oder der Opposition als besonders vorbildhaft dargestellt, so wird die Pilgerschaft zu ihren Schreinen von diesen Institutionen propagiert. In dieser Hinsicht ist insbesondere der staatliche Heldenkult von großer Bedeutung. Wird beispielsweise eine verstorbene Persönlichkeit zum Nationalhelden ernannt, entwickelt sich ihr Grab tendenziell eher zum Ziel von Pilgerschaften. Durch die Kulturpolitik der Neuen Ordnung wurden zudem unzählige Gründungstage von Distrikten und Provinzen geschaffen, die nun alljährlich mit Zeremonien begangen werden. So kam es zum Beispiel zu einer deutlichen Aufwertung der Gräber der "ersten *bupati*", durch die vormals wenig beachtete Schreine zu Zielen von Pilgerschaften wurden (vgl. Kap. 4.7). Die Popularität bestimmter Heiligenschreine kann auch politische Stimmungen widerspiegeln. Die deutliche Vermehrung des Pilgeraufkommens am Grab von Sukarno und der jähe Rückgang der Pilgerzahlen am Grab von Ibu Tien, nach Suhartos Sturz, liefern davon Zeugnis (vgl. Kap. 4.7.1 und 4.7.2).

### 6.3 Typologie javanischer Pilgerschaftsformen

In diesem abschließenden Kapitel möchte ich, im wesentlichen auf der Basis meiner Feldforschungsergebnisse, versuchen, eine Typologie der verschiedenen Erscheinungsformen javanischer Pilgerschaft zu entwickeln.

Dabei lehne ich mich an ein von Morinis (1992) entwickeltes Schema an, in dem er zwischen devotionaler, instrumentaler, normativer, obligatorischer, wandernder und initiatorischer Pilgerschaft unterscheidet. Diesen sechs Kategorien möchte ich mit der demonstrativen, magischen und touristischen Pilgerschaft noch drei weitere hinzufügen. Dabei soll auch das Umfeld beschrieben werden, in dem diese Erscheinungsformen existieren.<sup>717</sup>

---

<sup>717</sup> Hier handelt es sich um Kategorien, die sich gegenseitig nicht ausschließen. So kann etwa eine konkrete Pilgerschaft sowohl als wandernde als auch als devotionale Pilgerschaft eingeordnet werden.

Zwischen diesen neun verschiedenen Pilgerschaftsformen gibt es viele Überschneidungen. So können z.B. in wandernden Pilgerschaften sowohl Einzelaspekte von initiatorischen, devotionalen und instrumentalen Pilgerschaften enthalten sein, wie auch in instrumentalen Pilgerschaften Einzelaspekte eine Rolle spielen können, die sonst tendenziell eher charakteristisch für magische oder obligatorische Pilgerschaften sind. Die nachfolgende Typologie hat insofern nur idealtypischen Charakter.

### **Instrumentale Pilgerschaft**

Instrumentale Pilgerschaften werden unternommen, um begrenzte weltliche Ziele zu erreichen (Morinis 1992:11). In Java sind instrumentale Pilgerschaften die dominante Erscheinungsform. Die Pilger gehen dabei davon aus, dass alles, was man sich wünscht, oder was man tun will, mit Hilfe des verehrten Wesens leichter zu erreichen ist. Während an den meisten Heiligenschreinen der restlichen Welt die Bitte um Heilung im Vordergrund steht, werden an javanischen Heiligenschreinen vor allem materielle Ziele angestrebt.<sup>718</sup> Selbstständige Unternehmer und Händler, die um geschäftlichen Erfolg bitten, sowie Arbeitslose, Angestellte und Beamte, die eine verbesserte berufliche Perspektive erbitten, bilden die Hauptpilgergruppen.

Auf Java wird die instrumentale Pilgerschaft ausschließlich von am javanischen Mystizismus orientierten Bevölkerungsgruppen vollzogen. Insbesondere islamische Modernisten (*kaum muda*) lehnen die instrumentale Pilgerschaft strikt ab. Islamische Traditionalisten (*kaum tua*) tolerieren hingegen im allgemeinen noch die Bitte um Heilung, vorausgesetzt, dass es sich bei der verehrten Persönlichkeit um Verbreiter des islamischen Glaubens handelt, wie das z.B. bei den *wali songo* der Fall ist.

Auf Java spielt bei Pilgerschaften des instrumentalen Typs die Legende um den Heiligen eine eher geringe Rolle. Den Pilgern ist oftmals sogar außer dem Namen des Heiligen nichts bekannt. Viel wichtiger ist hingegen das Wissen um vormals durch andere Pilger bereits erzielte Erfolge. Dieses Wissen ist im allgemeinen ausschlaggebend für die Entscheidung, die Pilgerschaft anzutreten.

In einigen Fällen leiten sich allerdings auch spezielle Qualitäten und erreichbare Wünsche direkt aus der Lebensgeschichte des Heiligen ab. Pilger sind dann häufig entweder Menschen, die ähnliche Ziele anstreben, wie es der Heilige zu Lebzeiten getan hat, Tätigkeiten ausüben in denen es der Heilige zu einer besonderen Meisterschaft gebracht hat, oder Menschen, die sich in einer persönlichen Situation befinden, die auch für das Leben des Heiligen besonders kennzeichnend war. Aufgrund dieser Übereinstimmungen

---

<sup>718</sup> Für Bitten um Heilung besucht man in Java eher heilige Quellen, deren Wasser als heilend gilt.

wird im allgemeinen davon ausgegangen, dass der Heilige besondere Sympathien für Pilger mit Wünschen, Zielen und Problemen aufbringt, die auch er zu Lebzeiten erfuhr. Bei Pilgern mit instrumentaler Ausrichtung dient die Durchführung von Pilgerschaftsritualen nicht nur der Verehrung des Heiligen allein, sondern auch dazu, um weltlicher Ziele willen seine Sympathie und Unterstützung zu erwerben. Vereinzelt vollziehen die Pilger dort auch die gleichen Askesearten wie der Heilige, oder imitieren zu diesem Zweck auch Taten aus seinem Leben. Dabei kann es auch zu Versuchen von Imitationsmagie kommen (vgl. Kap. 5.3.1.1; Kap. 5.3.4.2). Damit sind wir aber bereits bei dem nächsten Pilgerschaftstypus angelangt.

### **Magische Pilgerschaft**

Bei der magischen Pilgerschaft versuchen die Pilger, Geister und Heilige zu manipulieren oder auf sie derart einzuwirken, dass sie sich in ihren Dienst stellen.<sup>719</sup>

Die Pilger gehen dabei vielfach davon aus, dass der Heilige bestimmte Bedingungen stellt, deren Erfüllung eine notwendige Voraussetzung für die Segenserteilung darstellt. Daher spielt z.B. die Askese bei dieser Erscheinungsform eine besondere Rolle. Kennzeichnend für die magische Pilgerschaft ist oftmals auch eine intensive Ritualtätigkeit. Die Intensität der Askese und die Aufwendigkeit der durchgeführten Rituale wird dabei in direkter Relation mit den Erfolgsaussichten der Pilgerschaft gesehen. Askese und Ritual dienen hier als Mittel zur Beeinflussung des Heiligen und zur Erreichung des (weltlichen) Zieles. Die magische Pilgerschaft kann auf Java auch die Erscheinungsform eines Tauschgeschäftes annehmen, bei dem der Pilger seine Seele oder die Seele eines nahestehenden Menschen um weltlicher Ziele willen verpfändet. Ziel dieser Tauschgeschäfte ist fast immer der Erwerb eines dienstbaren Geistwesens (wie z.B. eines *thuyu*) und/oder die Ausübung von Schwarzer Magie. Wegen der schädlichen Aspekte werden derartige Pilgerschaften von allen Bevölkerungsgruppen scharf verurteilt. Sie gelten als Sinnbild geistiger und moralischer Verkommenheit. In der Öffentlichkeit bekennt sich daher niemand zu derartigen Pilgerschaften. Aufgrund der großen persönlichen Opfer, die mit diesem Tauschgeschäft verbunden sind, dürften sie selten angestrebt werden. Die Beschuldigung, ein derartiges Tauschgeschäft eingegangen zu sein, bildet allerdings eine gängige Erklärung für den plötzlich auftretenden Reichtum

---

<sup>719</sup> Mir ist kein einziger Fall bekannt, in dem bei Stätten, in denen der magische Pilgerschaftstypus auftritt, die Figur des verehrten Heiligen mit der Islamisierung Javas in Verbindung gebracht wurde. Meist handelt es sich um die Schutzheiligen bzw. Schutzgeister bestimmter Dörfer oder Regionen. Nicht selten wird berichtet, dass die mit diesen Stätten in Verbindung gebrachte Persönlichkeit im vorislamischen Java lebte und sich zu Lebzeiten zum hindubuddhistischen Glauben bekannte. Nach dem Tode sei sie jedoch zum Islam konvertiert.

einzelner. In ihr findet latent vorhandener Sozialneid ein passendes Ventil (vgl. Kap. 4.8, Kap. 5.1.10; Kap. 5.2.3; Kap. 5.3.7).

### **Devotionale Pilgerschaft**

Das Ziel devotionaler Pilgerschaft ist, nach Morinis, die Begegnung mit oder das Verehren von einer Schreingottheit, einer Persönlichkeit oder einem Symbol (1992:10).

Im Gegensatz zu der instrumentalen und magischen Pilgerschaft ist dieser Typus weder empirisch-praktisch ausgerichtet noch mit speziellen Wünschen verbunden. Die Pilger beten für den Heiligen und bitten ihn um Segen. Ziel der devotionalen Pilgerschaft ist in Java vor allem mystische Erkenntnis und die Akkumulation von Segen für das gegenwärtige und nächste Leben. Durch die Akkumulation von Segen hoffen die Pilger letztlich aber auch, die Alltagsprobleme besser in den Griff zu bekommen und etwas für die eigenen Nachkommen zu tun.<sup>720</sup>

Im Vergleich zu der instrumentalen Pilgerschaft spielt die Legende um den Heiligen bei dieser Pilgerschaftsform eine größere Rolle. Dies wird unter anderem daran deutlich, dass sich die Pilger vor allem Heiligen zuwenden, deren Lebensgeschichte für sie Vorbildcharakter hat, wie z.B. den Schreinen der *wali songo*.

Vielfach geht es den Pilgern aber auch darum, Stätten zu sehen, an denen sich die Wahrheit der traditionellen geschichtlichen Überlieferung und somit der Grundlagen ihres Glaubens in Bauwerken und Schreinen manifestiert.

Pilger mit devotionaler Ausrichtung führen nur selten aufwendige Rituale am Schrein aus. Allerdings versuchen sie häufig über intensive Askese zu einer höheren (mystischen) Erkenntnis und Nähe zu Gott zu gelangen.

Im Gegensatz zu den vorgenannten Pilgerschaftsformen erfreut sich die devotionale Pilgerschaft in Java einer breiten öffentlichen Akzeptanz (vgl. Kap 4.8).

### **Normative Pilgerschaft**

Dieser Pilgerschaftstypus tritt vor allem als Teil eines Ritualzyklus auf und bezieht sich primär auf Lebenszyklen oder kalendarische Feiern. Nach Morinis besteht eine Tendenz, dass normative Pilgerschaften vor allem an den kritischen Punkten des Zyklus stattfinden (Morinis 1992:11f).

Im Lebenszyklus finden sie z.B. in Java vor einer Beschneidung, vor der Hochzeit, vor dem Aufbruch zur Pilgerfahrt nach Mekka (*hajj*) oder im siebten Monat der Schwangerschaft statt. Zu diesen (liminalen) Anlässen bittet man an den Schreinen von Heiligen und

---

<sup>720</sup> Diesbezüglich ist dem spirituell motivierten, devotionalen Pilgerschaftstypus auch ein weltlicher Aspekt zueigen.

Geistern, die mit der eigenen Gemeinschaft in einer Schutz- oder Abhängigkeitsbeziehung stehen, um Segen.

Bei normativen Pilgerschaften geht es auf Java besonders häufig um das Wohl der Gemeinschaft, das durch die gemeinsame Verehrung und die Hilfe der verehrten Persönlichkeit gesichert werden soll. An Geburts- oder Todestagen eines Heiligen, *bersih desa* oder besonderen Jubiläen zieht daher häufig die gesamte Dorfgemeinschaft in einer Prozession zum Schrein des Heiligen, um dort Blumen darzubringen (vgl. Kap. 3.2.4; Kap. 5.1.9.2; Kap. 5.1.9.3). Die gemeinsame Verehrung fördert oder schafft so eine gemeinsame Identität der die Pilgerschaft antretenden Gruppe. Durch den streng hierarchischen Aufbau javanischer Prozessionen werden dabei auch soziale Stratifizierungen, Strukturen und Unterschiede hervorgehoben, anerkannt und manifestiert. Dies gilt ebenso für Prozessionen, die zu nationalen Feiertagen wie z.B. dem Heldengedenktag (*hari pahlawan*) stattfinden. Normative Pilgerschaften sind in der Regel von außerordentlich aufwendigen Ritualen begleitet und nehmen nicht selten einen volksfestartigen Charakter an.

Auch die im Monat Ruwah stattfindenden Besuche an den Gräbern der eigenen Vorfahren und Ahnen fallen in den Bereich der gemeinschaftlich orientierten, normativen Pilgerschaften. Durch sie wird die Abhängigkeitsbeziehung zwischen Eltern und ihren Kindern auch über den Tod hinaus fortgeführt.

Pilgerschaften von Berufs- oder Interessengruppen zu speziellen, mit der eigenen Gemeinschaft assoziierten Schreinen, können ebenfalls einen normativen Charakter aufweisen. Als Beispiele können hier etwa Pilgerschaften von Journalistengruppen zum Grab des Hofdichters Ronggowarsito (Kab. Klaten) oder Pilgerschaften von Musikern zum Grab des Gamelanspielers Kyai Tjakarma (Kab. Sukoharjo) gelten. Durch derartige Pilgerschaften werden Gruppenidentitäten verstärkt.

Weitere Anlässe für normative Pilgerschaften sind zum Beispiel eine bevorstehende Ernte oder Naturkatastrophen, die die Gemeinschaft betreffen.<sup>721</sup>

---

<sup>721</sup> Letztere können auch einen exorzistischen Charakter annehmen.



## Obligatorische Pilgerschaft

In Java ist vor allem eine Form der obligatorischen Pilgerschaft bekannt: die Pilgerfahrt nach Mekka (*hajj*). Da diese Pilgerfahrt für alle Muslime der Welt obligatorischen Charakter hat, wirkt sie sich stark auf die Solidarität in der internationalen muslimischen Gemeinde aus.

Obligatorischen Charakter können Pilgerschaften in Java auch annehmen, wenn Streitfälle nach *adat*-Recht gelöst werden. In einigen seltenen Fällen werden dann an Heiligenschreinen Gottesurteile vollzogen (vgl. Liberty Nr. 1752, 1991:8). Obligatorische Pilgerschaft, verhängt als Strafe bzw. Buße, ist mir nur aus einem Fall der javanischen Geschichte bekannt. Nach der Eroberung Surabayas befahl Sultan Agung Pangeran Pekik dem Sohn des dortigen Herrschers, ein asketisches Leben am Schrein des *wali* Sunan Ampel aufzunehmen. Bei Sunan Ampel handelte es sich um einen Vorfahren von Pangeran Pekik. Pangeran Pekik wurde später, nunmehr ausgestattet mit großer religiöser Autorität, als Heerführer in die Dienste von Sultan Agung gestellt (Ricklefs 1993:44,46). Die weitaus häufigste Form obligatorischer Pilgerschaft kann auf Java nur in Verbindung mit instrumentalen Pilgerschaften gesehen werden. Obligatorischen Charakter nehmen Pilgerschaften nämlich immer dann an, wenn Pilger das Gelübde (*kaul*) aussprechen, bei Eintritt eines bestimmten Ereignisses erneut die Pilgerschaft anzutreten oder am Schrein bestimmte Rituale auszuführen. Geschieht das nicht, so ist mit gravierenden Bestrafungen durch den Heiligen zu rechnen.

## Wandernde Pilgerschaft

Pilgerschaften dieses Typs haben, nach Morinis, kein vorausbestimmtes Ziel. Der Pilger bricht in der Hoffnung auf, dass er zu einem Ort geleitet wird, der seine innere Sehnsucht befriedigt (Morinis 1992:13).

Pilgerschaften in der von Morinis beschriebenen Form bilden in Java eine seltene Ausnahme. So traf ich während meiner Feldforschung nur auf etwa zwei Dutzend Pilger, die einer derartigen Pilgerschaft nachgingen. Ein großer Teil derer, mit denen ich sprach, berichteten mir von traumatischen Ereignissen (Bankrott, schwere Krankheiten, Tod von nahen Angehörigen etc.), die ausschlaggebend für die Entscheidung zum Aufbruch gewesen seien. Sie stellten ihre oft schon jahrelang dauernde Pilgerfahrt meist in den Zusammenhang mit mystischer Selbsterkenntnis und Erfahrung und verbanden ihre Pilgerreisen mit vielfältigen und intensiven asketischen Praktiken. Es verwundert daher nicht, dass Pilger wie Pak Aji oder Ibu Ripto (Kap. 5.2.6) auf diese Weise in den Ruf kommen, außergewöhnliche spirituelle Qualitäten zu besitzen und von Pilgern um Rat

gebeten werden. Zudem war es auffällig, mit welcher Häufigkeit mir Personen, die als *orang paranormal* gesehen wurden, von früher durchgeführten wandernden Pilgerschaften berichteten.

Wandernde, geographisch nicht klar zielgerichtete Pilgerschaften von einem heiligen Ort zum anderen und ohne klare zeitliche Begrenzung haben in Java eine lange Tradition. So finden sich z.B. in javanischen Hofchroniken zahllose Berichte über zukünftige Herrscher, die in die Welt hinausgingen, um dort für einige Jahre an heiligen Orten Askese zu betreiben. Ziel dieser Pilgerschaft war jedoch weniger die Befriedigung innerer Sehnsüchte, sondern vielmehr die Akkumulation von Segen und Macht, die die Fähigkeit zur Ausübung der Herrschaft hervorrufen und die Erteilung von *wahyu* (göttliches Mandat) begünstigen sollte. Insofern war auch diesen Pilgerschaften ein instrumentaler Charakter zueigen.

In dieser Tradition stehen auch eine Reihe von *pesantren*, die bis heute ihre Schüler ausschicken, um an den Gräbern islamischer Missionare zu beten. Auf diesen Reisen besuchen die Schüler oft Dutzende von Heiligenschreinen. Wie viele der wandernden Pilger ignoriert ein Großteil der *Pesantren*-Schüler moderne Transportmittel und tritt die Pilgerschaft zu Fuß an.

Im Gegensatz zu den vorgenannten Pilgerschaftsformen ist die wandernde Pilgerschaft von *Pesantren*-Schülern jedoch von vorneherein zeitlich begrenzt. Erklärtes Ziel dieser Reisen ist es, durch den Vorbildcharakter der Heiligen für das eigene Leben zu lernen und auf diese Weise Gott näherzukommen. *Pesantren*-Schüler, die derartige Reisen unternehmen, bezeichnen sich manchmal scherzhaft als "Studenten [von] Gräber[studien]" (*mahasiswa kuburan*) und ehemalige *Pesantren*-Schüler als "Absolventen [von] Gräber[studien]" (*alumnus kuburan*) (vgl. Kap. 4.5). In diesen Bezeichnungen zeigt sich eine initiatorische Qualität derartiger wandernder Pilgerreisen. Damit bin ich bei der nächsten von Morinis beschriebenen Pilgerschaftsform angelangt.

### **Initiatorische Pilgerschaft**

Diese Kategorie umfasst alle Pilgerschaften, deren Zweck die Transformation des Status oder des Zustandes eines Teilnehmers ist (Morinis 1992:13).

Die einzige auf Java bekannte Pilgerschaftsform, bei der eine solch klare Statustransformation stattfindet, ist die *hajj*, durch die der Mekkapilger den Ehrentitel eines

*haji* erhält, der zu einem Teil seines Namens wird und ihm großes gesellschaftliches Ansehen bringt.<sup>722</sup>

Initiatorische Aspekte finden sich jedoch sowohl in devotionalen als auch in wandernden und normativen Pilgerschaften; insbesondere, wenn diese an liminalen Zeitpunkten innerhalb eines Lebenszyklus stattfinden. Dabei wird jedoch durch die Pilgerschaft selbst keine automatische Transformation bewirkt. Die Pilgerschaft dient hier vielmehr als begleitendes Ritual oder unterstützt die Transformation, die sich im Innern des Pilgers vollzieht und ihm damit die Voraussetzungen für die Erlangung eines neuen Status und die Ausübung seiner damit verbundenen Aufgaben verschafft.

### **Touristische Pilgerschaft**

Als touristische Pilgerschaft möchte ich eine Form des Besuches von Heiligenschreinen bezeichnen, die maßgeblich aus touristischen Motiven heraus erfolgt (z.B. dem Vergnügen an gemeinsamen Ausflügen, Bildung und Erholung). Touristische Pilgerschaft bedeutet allerdings nicht unbedingt, dass die Besucher der Schreine nicht an die Wundertätigkeit des Heiligen glauben oder keine Rituale vollziehen. Der Vollzug von Ritualen stellt jedoch nicht den Hauptgrund für ihre Anwesenheit am Schrein dar und ist dort nur eine Aktivität unter vielen. Mit diesem Begriff soll ein weites Übergangsfeld beschrieben werden. Der heute in offiziellen javanischen Schriften häufig verwendete Begriff "Pilgerschaftsfremdenverkehr" (*wisata ziarah*), bei dem Tourismus und Pilgerschaft gleichwertig miteinander verbunden sind, ist kennzeichnend für dieses Übergangsfeld (vgl. Kap. 4.8; Kap. 5.2.3.1).

Als touristische Pilgerschaft lassen sich beispielsweise von Reisebüros organisierte Gruppenreisen begreifen, bei denen der Besuch eines Heiligenschreines nur einer von mehreren, meist weltlichen, Programmpunkten ist.

Einige weitere Beispiele:

- Gunung Kawi wird häufig von Personen besucht, die dorthin kommen, um mit eigenen Augen jenen Ort zu sehen, über den u.a. in den Medien so häufig berichtet wird.
- Lehrer bringen ihre Schulklassen zu den Königsgräbern von Imogiri, um auf diese Weise anschaulich Wissen über die javanische Geschichte zu vermitteln.
- Gruppen von Jugendlichen machen hingegen Sonntagsausflüge zum Grab der 1995 auf tragische Weise jung verstorbenen Popsängerin Nike Ardilla.<sup>723</sup>

---

<sup>722</sup> Es gibt freilich auf Java eine Reihe von Stätten bei denen ein siebenmaliger Besuch im Glauben der Pilger gleichwertig mit einer Pilgerfahrt nach Mekka (*haji*) sein soll. Die Pilger nehmen jedoch nach erfolgreicher Durchführung ihrer Pilgerschaften weder den Ehrentitel eines *haji* an, noch können sie diesen Titel aus der Sicht der Bevölkerungsmehrheit beanspruchen.



**Abb. 49:** Das Grab der Popsängerin Nike Ardilla. Foto: K. F.



**Abb. 50:** Souvenirladen am Grab der Popsängerin Nike Ardilla. Foto: K. F.

<sup>723</sup> Das Grab befindet sich in der Nähe von Bandung (vgl. Arief 1995/siehe Abb.49, 50).

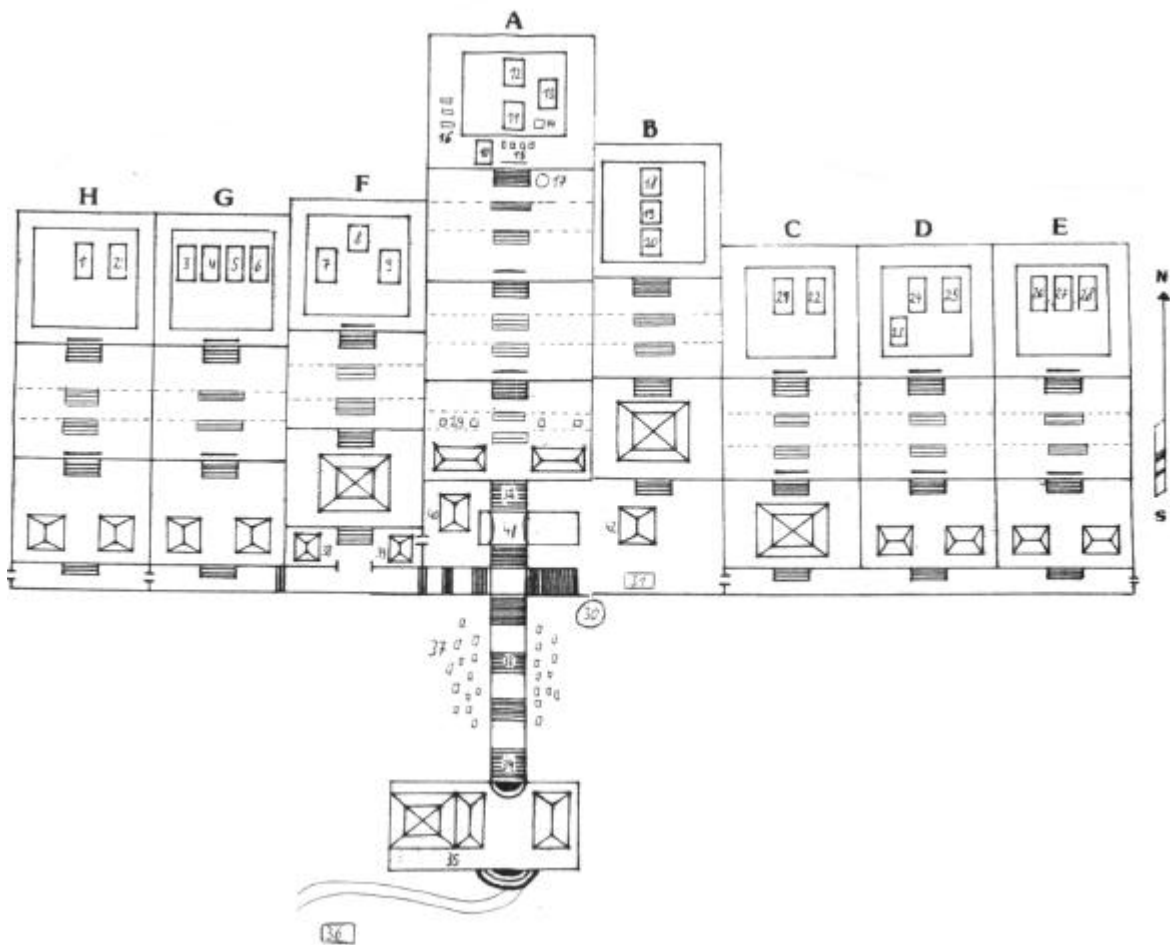
Als touristische Pilgerschaft lassen sich außerdem viele Reisen zum Besuch von Volksfesten begreifen, die zu Ehren eines Heiligen abgehalten werden. Gebete und Blumendarbringungen am Schrein werden zwar unter Umständen auch von all jenen Pilgern vollzogen; der Wunsch dies zu tun, stellt jedoch bei der touristischen Pilgerschaft nicht die dominante Motivation für den Schreinbesuch dar.

### **Demonstrative Pilgerschaft**

Als "demonstrative Pilgerschaft" möchte ich eine Form der Pilgerschaft beschreiben, deren Sinn im Wesentlichen darin liegt, mit dem Akt der Pilgerschaft und seiner Publikmachung Signale an (politische) Freunde und Gegner zu übermitteln (vgl. Kap. 4.7). Bei solchen Pilgerschaften, die oft gemeinschaftlich unternommen werden, wenden sich die Pilger z.B. mit der Bitte um Beistand gegen politische Willkür an die Heiligen. Das Bekanntwerden dieser Pilgerschaften und ihre Verarbeitung in den Medien kann wirkungsvoll die Aufmerksamkeit auf vorhandene Probleme lenken und die Machthaber zu öffentlichen Stellungnahmen und Kompromissen zwingen. Es kann meines Erachtens davon ausgegangen werden, dass derartige rationale Überlegungen in vielen Fällen ausschlaggebend für die Entscheidung sind, Pilgerschaften anzutreten. Dabei werden nicht selten Legenden um politischer Ziele willen instrumentalisiert. Die in Kapitel 4.7 beschriebene Pilgerschaft der Bürger von Kedungpring zum Schrein von Nyi Ageng kann hier als Beispiel gelten.

Auch für Politiker stellt die Pilgerschaft eine wirkungsvolle Methode dar, Überzeugungen Ausdruck zu verleihen. So kann etwa die islamische Grundüberzeugung eines Politikers öffentlich demonstriert werden, indem er unter den Augen von zahllosen Kameras am Grab eines *wali* betet. Eine Pilgerschaft zum Grab eines Helden des Unabhängigkeitskampfes kann mit Hilfe der Medien demonstrativ ein Bekenntnis zu den Idealen jener Zeit untermauern. Mit wieder anderen Schreinbesuchen können Politiker hingegen ein Bekenntnis zu javanischen Traditionen ablegen. Die häufigen Besuche von Megawati Sukarnoputri am Grab ihres Vaters unterstützten hingegen in der Öffentlichkeit den Eindruck, dass sie dessen mit *wahyu* ausgestattete, legitime politische Erbin sei. Dieser Eindruck dürfte entscheidend dazu beigetragen haben, dass ihre Partei die Parlamentswahlen von 1999 klar gewann.

## 7 ANHANG



- |   |   |
|---|---|
| 1. Paku Buwono XI.                              | 22. Hamengku Buwono III.                            |
| 2. Paku Buwono X.                               | 23. Hamengku Buwono VI.                             |
| 3. Paku Buwono VI.                              | 24. Hamengku Buwono V.                              |
| 4. Paku Buwono IX.                              | 25. Hamengku Buwono IV.                             |
| 5. Paku Buwono VII.                             | 26. Hamengku Buwono IX.                             |
| 6. Paku Buwono VIII.                            | 27. Hamengku Buwono VII.                            |
| 7. Paku Buwono V.                               | 28. Hamengku Buwono VIII.                           |
| 8. Paku Buwono III.                             | 29. Die Wasserbehälter ( <i>enceh</i> )             |
| 9. Paku Buwono IV.                              | 30. Heiliger Baum                                   |
| 10. Amangkurat Mas                              | 31. Grab von Titrokusumo (Architekt des Mausoleums) |
| 11. Amangkurat Amral                            | 32. Kopf von Indronoto                              |
| 12. Pamuksaan Sultan Agung                      | 33. Rumpf von Indronoto                             |
| 13. Sri Ratu Batang (Ehefrau von Sultan Agung)  | 34. Beine von Indronoto                             |
| 14. Kyai Panjangmas (Dalang von Sultan Agung)   | 35. Moschee   |
| 15. Gräber von Heerführern Sultan Agungs        | 36. Sumber Sultan Agung                             |
| 16. Gräber von religiösen Beamten Sultan Agungs | 37. Gräber von <i>juru kunci</i>                    |
| 17. Heiliger Baum                               | 38. Halle ( <i>pendopo</i> )                        |
| 18. Paku Buwono I.                              | 39. Halle ( <i>pendopo</i> )                        |
| 19. Amangkurat Jawa                             | 40. Halle ( <i>pendopo</i> )                        |
| 20. Paku Buwono II.                             | 41. Brücke über Wasserbecken                        |
| 21. Hamengku Buwono I.                          | 42. Halle ( <i>pendopo</i> )                        |

**Karte 6:** Lageplan der Königsgräber von Imogiri. Nach: Anonymus "Riwayat Pasarean Imogiri Mataram" o.J.

## Kurzbeschreibung der Königsgräber von Imogiri

Eine ca. 400 Stufen lange Treppe bringt die Besucher den Hügel hinauf, auf dem die Königsgräber von Imogiri liegen. Der Mausoleumskomplex ist in drei Teile gegliedert. In der Mitte (Komplex A + B) liegen die beiden Bereiche, in denen Herrscher des Königshauses von Mataram bestattet sind. Im westlichen Teil der Anlage (Komplex H, G, F) liegen die Gräber des Fürstenhauses von Surakarta. Im östlichen Teil (Komplex C, D, E) liegen die Gräber des Fürstenhauses von Yogyakarta, das wie das Fürstenhaus von Surakarta aus dem Reich von Mataram hervorging. Da jedoch in Yogyakarta ein neues Reich gegründet wurde, liegt nach dem Senioritätsprinzip der Komplex der Gräber Surakarta etwas höher. Höher als die Gräber von Surakarta liegen lediglich die (älteren) Gräber der Könige von Mataram.

Die Gräberkomplexe sind mit jeweils drei Höfen streng hierarchisch aufgebaut. In den obersten Höfen liegen die Gräber der Fürsten sowie die Gräber ihnen besonders nahestehender oder verdienstvoller Persönlichkeiten (z.B. Ehefrauen, Heerführer oder Bedienstete). In dem zweiten, darunter liegenden Hof, der über je zwei Höhenstufen verfügt, finden sich wiederum Gräber. Sie gelten jedoch nicht als gleichrangig mit den Gräbern im obersten Bereich. Auch in dem dritten untersten Hof, in dem die Dienstgebäude der *juru kunci* stehen, finden sich noch einzelne Gräber. Lediglich der Komplex A, in dem sich der höchstrangige Schrein von Sultan Agung befindet (12), verfügt über einen weiteren Vorhof.

Im untersten Teil dieses Komplexes finden sich Wasserbehälter (*enceh*), die auf Sultan Agung zurückgeführt werden und als heilig gelten (29). Sie werden mit Wasser aus einer zwei Kilometer entfernten, höher gelegenen Quelle (Sumber Bengkung) gespeist, die einst von dem Heiligen Sunan Geseng entdeckt worden sein soll. Dem aus den Behältern abgezapften Wasser werden außergewöhnliche Heilkräfte nachgesagt. Es wird auch zu Zwecken der weißen Magie verwendet. Einige Pilger bringen auch Wasser aus dem unterhalb des Mausoleums gelegenen Brunnen Sumber Sultan Agung mit, an dem Sultan Agung einst Askese und Meditation (*tapa*) betrieben haben soll.

Innerhalb des Mausoleumskomplexes, direkt unterhalb des Hofes, in dem sich das Grab von Sultan Agung befindet, steht ferner noch ein Baum, dessen Zustand die Ereignisse vom 30. September 1965 schon einige Tage vorher ankündigte (17). Auch an dem Zustand eines weiteren Baumes (30) sollen diese Ereignisse bereits ablesbar gewesen sein. Von jenem Baum brach zudem - ebenfalls ein Vorzeichen - kurze Zeit, bevor Sultan Hamengku Buwono starb (1988), ein großer Ast ab.

Unterhalb der Komplexe des Königshauses von Mataram und unterhalb des Komplexes F befinden sich noch einige Hallen (*pendopo*). Drei Hallen (38, 39, 42) dienen den Pilgern als

Aufenthaltsorte, in denen auch übernachtet wird. Eine weitere Halle (40) dient als Aufbewahrungsort von Objekten, die im Rahmen von verschiedenen jährlich stattfindenden Zeremonien verwendet werden. Auf der Höhe dieser Halle befindet sich ein Becken, das ankommende Pilger noch in den fünfziger Jahren durchschreiten mussten bevor sie in den Komplex A eintreten durften. Dadurch fand eine erste Reinigung statt. Heute führt eine Brücke über dieses Becken (41).

Eine Besonderheit in Imogiri bildet das dreiteilige Grab von Indronoto, einem Sohn Sultan Agungs, der Sultan Agung verraten haben soll. Aufgrund dieses Verrates wurde der Kopf von Indronoto am oberen Teil der heraufführenden Treppe bestattet (32). Sein Rumpf liegt im mittleren Teil (33), und die Beine wurden im unteren Teil der Treppe beigesetzt (34). Wer zum Schrein von Sultan Agung will, tritt daher zuvor auf das Grab Indronotos. An der zum Mausoleumskomplex heraufführenden Treppe liegt ferner noch eine Reihe weiterer Gräber, wobei es sich hauptsächlich um ehemalige *juru kunci* handelt (37).

### **Die neptu-Werte**

Sonntag 5

Montag 4

Dienstag 3

Mittwoch 7

Donnerstag 8

Freitag 6

Samstag 9

*Legi* 5

*Pahing* 9

*Pon* 7

*Wage* 4

*Kliwon* 8



ANGKA SETAN (TAY-PAK)	ANGKA 3-GAIB	ANGKA SANSEKERTA	
Nol: 0 = 8 Satu: 1 = 1 dua: 2 = 2 tiga: 3 = 3 Empat: 4 = 4 Lima: 5 = 5 enam: 6 = 6 tujuh: 7 = 7 delapan: 8 = 8 Sembilan: 9 = 9	1 = +	1 = EKA	
	2 = 2	2 = 2	2 = DWA
	3 = 3	3 = 3	3 = TRI
	4 = 4	4 = 4	4 = CATURA
	5 = 5	5 = 5	5 = PANCA
	6 = 6	6 = HEKSA	
	7 = 7	7 = SAPTA	
	8 = 8	8 = WINDU	
	9 = 9	9 = NAWA	
	10 = 10	10 = DASA	
	11 = 11	INDEX 3 = 8	
	12 = 12	INDEX 4 = 9	
	13 = 13	INDEX 5 = 0	

ANGKA - RUMI		MISTIK		MISTIK	
I = 1	IX = 9	LAMA	BARU	0 = 1	0 = 8
II = 2	X = 10	1 = 1	2 = 2	3 = 8	2 = 6
III = 3	L = 50	3 = 3	4 = 4	6 = 9	4 = 5
IV = 4	C = 100	4 = 4	5 = 5	2 = 5	1 = 7
V = 5	CC = 200	5 = 5	6 = 6	4 = 7	
VI = 6	D = 500	6 = 6	7 = 7		
VII = 7	M = 1000	7 = 7	8 = 8		
VIII = 8	MM = 2000	8 = 8	9 = 9		

DAFTAR HARI PASARAN - BUIAN - TANUN	
HARI	NEPTU PASARAN NEPTU
ARAB	9 KLIWON 8
SENEN	4 KLIWON 5
SELASA	3 PAING 9
RABU	7 PON 7
KRIS	6 WAGE 4
JUMAT	9 TAHUN NEPTU
SABTU	7 ALIP 1
BULAN	2 EHE 3
SAPTA	3 JIMAWAL 7 4 2 3 6
KABINGILAWAS	4 JE 4
RABINGILAKIR	5 DAL 2
JUMADILAWAL	6 BE 3
JUMADILAKIR	1 WADU 3
REJEB	2 JIMAKIR 6
SUWAH	3
PAKA	
SIAWAL	
DUKALIDAN	
BESAR	

NEPTU - AKSARA		
1 = HO	8 = SO	15 = NYO
2 = NO	9 = WO	16 = MO
3 = CO	10 = LO	17 = GO
4 = RO	11 = PO	18 = BO
5 = KO	12 = DHO	19 = THO
6 = DO	13 = JO	20 = NGO
7 = TO	14 = YO	

## TEKA-TEKI ONGKO JOYO

1988 - 1995

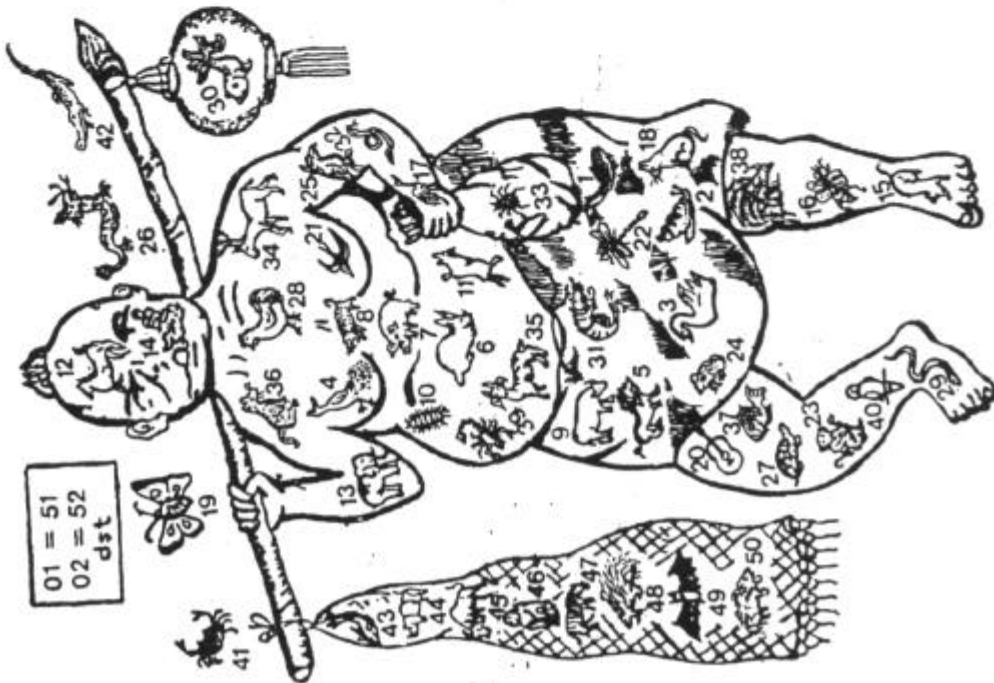


Abb. 51: Aus einem Trauminterpretationsbuch (Anonymus "Ilham gaya baru Gunung Kawi asli": o.J.).

## 8 GLOSSAR DER VERWENDETEN JAVANISCHEN UND INDONESISCHEN WÖRTER

*abangan*: Anhänger der synkretistischen javanischen Religion

*adat*: Gewohnheit; überlieferte Traditionen

*abdidalem/abdi dalem*: Bediensteter des Fürstenhofes

*agama*: Religion

*agami jawi*: synkretistische javanische Religion

*alam gaib*: unsichtbare Welt der Geister und Vorfahren

*alam nyata*: sichtbare "wirkliche" Welt, Welt der Menschen

*alur waris*: Erbgemeinschaft

*alus/ halus*: fein(stofflich), zart, höflich, edel; Begriff, der, wenn er auf einen Menschen angewandt wird, den javanischen Inbegriff kultivierter Menschlichkeit bezeichnet

*angker*: unheimliche oder auch gefährliche Atmosphäre

*anglo*: kleines Kohlebecken (zur Verbrennung von Weihrauch)

*apem*: kleine runde Reiskuchen

*astana*: Palast, Grab einer hochrangigen Persönlichkeit

*babad*: (mystische) Hofchronik

*bangsal*: Halle

*Bapak*: Vater, Anrede für einen Mann

*batin*: das mystische Innere

*baureksa/bahureksa*: dörflicher Schutzgeist, meist nichtmenschlichen Ursprunges (oft mit *danyang* gleichgesetzt)

*berkah*: Segen, Segnung

*berkat*: gesegnete Speisen eines *slametan*

*bersih desa*: jährlicher Reinigungsritus des Dorfes

*bersih lahir batin*: Zustand innerer und äußerer Reinheit

*blangkon*: Kopfbedeckung aus einem gefalteten Tuch

*budi luhur*: edler Charakter; charakterliches Idealbild der Javaner

*bukit*: Hügel

*bupati*: hoher Verwaltungsbeamter, Leiter der Distriktsverwaltung; auch Dienstgrad an  
Königsgräbern

*camat*: hoher Verwaltungsbeamter, Leiter der Unterdistriktsverwaltung

*caos dahar*: Geistern und Heiligen Nahrung geben (opfern)

*cikal bakal*: Dorfgründer, Schutzgeist, Schutzheiliger des Dorfes

*cocog*: passend, übereinstimmend, angebracht

*cungkup*: wichtigstes Gebäude eines Pilgerzieles, in dem sich die bedeutendsten  
schreine befinden.

*dalang*: Puppenspieler im *wayang*

*danyang/danyang desa*: dörflicher Schutz- bzw. Wächtergeist, meist nichtmenschlichen  
Ursprunges (oft mit *baureksa* gleichgesetzt)

*demit*: ortsgebundene Lokalgeister nichtmenschlichen Ursprunges

*desa*: Dorf

*dhawuh*: übernatürliche Hinweise von Geistern und Heiligen

*dhikr*: Rezitationsform mit Wiederholungen heiliger koranischer Formeln

*doa*: Gebet

*doa ujub*: Anfangsgebet eines *slametan*

*dongeng*: Märchen, Erzählung

*dukuh*: Weiler, Unterteil des Dorfes

*dukun*: magisch potenter Heiler, Magier

*empu*: [Waffen-] Schmied, insbesondere für *kris*-Dolche

*eyang*: "Großvater" bzw. "Großmutter"; respektvolle Anrede für ältere Personen beiderlei  
Geschlechts

*gaib*: übernatürlich

*gapura*: gespaltenes Tor, Pforte

*goa/gua*: Höhle

*guru*: Lehrer

*gunung*: Berg

*haji*: Titel für einen Muslim, der die Pilgerfahrt nach Mekka (*hajj*) vollzogen hat

*hajj*: Pilgerfahrt nach Mekka; Teil der fünf Gebote des Islam

Hamengku Buwono: Titel der Sultane von Yogyakarta. Wörtl.: "Rad der Erde"

*hansip*: gebräuchliche Abkürzung für "Pertahanan Sipil"= Zivilverteidigungskräfte

*haram*: schwere Sünde (für gläubige Muslime)

*Ibu*: Mutter; Anrede für eine Frau

*ikhlas*: bereitwillig

*ilham*: göttlicher Hinweis, übernatürliche (göttliche) Eingebung, Inspiration

*jagad cilik*: Mikrokosmos

*jagad gede*: Makrokosmos

*jathilan*: Trancetanz

*jimat*: Talisman, Amulett, Glücksbringer

*joglo*: javanische Dachform

*juru kunci*: Wächter und Verwalter einer heiligen Stätte, wörtlich: "Schlüsselexperte"

*Kabupaten*: Distrikt

*kakak*: Älteres Geschwister

*kakuwatan batin*: innere spirituelle Kräfte

*kanthil*: wörtl.: "abhängig von". Baum, dessen Blüten Teil der *kembang telon*

(Opferblumen) sind; lat.: *Michelia champaca*

*kaul*: Gelübde

*kaum muda/santri moderen*: modernistische islamische Reformisten; fromme  
puritistische Muslime, die ihr religiöses Handeln an  
arabisch-wahabitischen Vorbildern orientieren

*kaum tua/santri kolot*: javanisch-islamische Traditionalisten; fromme Muslime, die ihr religiöses Handeln an javanisch-islamischen Traditionen orientieren

*kawi*: altjavanische Sprache

*kebatinan*: jav. Mystizismus, Name für Gruppen, die javanische Mystik praktizieren  
Kecamatan: Unterdistrikt

*kejawan*: javanisches Weltbild/javanischer Mystizismus; *kejawan* wird auch angewendet auf die binnenjavanischen Kernlande und auf Menschen, die ihre Handlungen nach dem javanischen Mystizismus orientieren

*kembang layon*: Opferblumen, die bereits die an einem heiligen Ort wirkenden Kräfte in sich aufgenommen haben und zu rituellen Zwecken verwendet werden können

*kembang telon*: Opferblumen

*kemenyan*: Weihrauch

*kentongan*: (hölzerne) Schlitztrommel

*kepala desa*: Leiter eines Dorfes

*kepercayaan*: Glaube, Religion mit lokaler Prägung als Gegensatz zur Orthodoxie der großen Religionen (*agama*)

*keramat/kramat*: heilig

*kesakten*: Macht herstellende kosmische Energie

*khol*: Feier zur Erinnerung an einen Heiligen

*kiblat*: islamische Betrichtung (nach Mekka)

*kijing*: Grabstein

*kliwon*: Tag der javanischen Fünftageweche

Kraton: Palast, Sitz des Herrschers

*kris*: javanischer Dolch mit sakraler und magischer Konnotation

*kromo*: formelle Sprachebene

*kromo inggil*: hochjavanisch, Sprachebene des höchsten Respekts

*ksatria*: Ritter

*kuncen*: Synonym mit *juru kunci*; Wächter und Verwalter einer heiligen Stätte; wörtl.

"Schlüsselhaber"

*kyail kiai*: Titel für einen religiösen Lehrer oder Religionsgelehrten

*lahir*: Sichtbares, Äußeres, Weltliches, der äußere Aspekt der Existenz und Gegenpol zum *batin*.

*lakon*: Theaterstück, u.a. beim *wayang kulit*

*laku*: selbstbeschränkende asketische Praktiken, wörtl. "Schritt"

*lapan*: Fünfundreißigtagezyklus, der sich aus der Kombination der javanischen Fünftageweche mit der europäischen Siebentageweche ergibt

*lelana brata*: ziellos von einem heiligen Ort zum anderen wandern, um magische Kräfte zu erlangen

*legi*: Tag der javanischen Fünftageweche

*madya*: halbformelle Sprachebene

*makam*: Schrein oder Grab einer hochstehenden Persönlichkeit

*magang*: Anwärter, Kandidat

*makhluk halus/orang halus/wong alus*: Geister

*mantra*: heilige bzw. magische Formel oder Anrufung

*memedi*: furchterregende Geister, Gespenster

*mengheningkan cipta*: sich konzentrieren

*modin*: korankundiger lokaler Religionsbeauftragter

*moksa*: verschwinden; körperliche und geistige Loslösung vom Selbst und von der Welt; Zustand völliger Perfektion

*momongan*: Geister, die von einem Menschen besessen werden können

*mustoka*: Ornament auf der Spitze eines Daches einer Moschee oder eines *cungkup* in Form einer Krone

*nafsu*: Leidenschaften

*nasi tumpeng*: kegelförmig aufgebauter Reisberg, der einen wichtigen Bestandteil des *slametan* bildet

*ndara*: Adel

*ngalap berkah*: um Segen bitten

Ngayogyakarta Hadiningrat: Königliche Dynastie in Yogyakarta

*ngelmu*: esoterisches Wissen

*ngelmu kejawan*: Lehre des javanischen esoterischen Wissens, javanische Mystik

*ngesthi*: Geisteszustand, bei dem man seine gesamte innere Kraft auf ein einziges Ziel lenkt

*ngokor*: informelle Sprachebene

*nyawa*: Leben

*nyekar*: Darbringung von Blumen an Gräbern und heiligen Orten

*orang*: Mensch

*orang tua/ wong tuwa*: Alter, Eltern, weiser Mensch

*orde baru*: Neue Ordnung; Suharto-Zeit 1965-1998

*orde lama*: Alte Ordnung; Sukarno-Zeit 1945-1965

*pahing*: Tag der javanischen Fünftageweche

*pahlawan*: Held

*pahlawan nasional*: Nationalheld

*pamrih*: egoistisches Wollen

*pamuksaan*: Ort, an dem ein Mensch den Zustand des *moksa* erreichte

*pancasila*: indonesische Staatsideologie

*panembahan*: König

*pangestu*: Segen

*panglima*: Befehlshaber

Pasa: neunter Monat des javanisch-islamischen Kalenders; Fastenmonat; arab.: amadan

*pasugihan/pesugihan*: Reichtum; Reichtumsvermehrung durch magische Mittel

*pendopo*: Vorhalle, Pavillon oft auch Versammlungsraum

*penewu*: hochrangiger Bediensteter des Kraton

*penghulu*: höchstrangiger islamischer Geistlicher des Kraton

*perdikan*: Orte, denen als Gegenleistung für die Pflege heiliger Stätten und die Abhaltung von Ritualen eine eingeschränkte Souveränität und Steuerfreiheit gewährt wurde

*pertapaan*: Ort der Askese und Meditation, Einsiedelei

*pesarean*: letzte Ruhestätte, von jav. *sare* "schlafen".

*petungan*: numerologisches Wahrsagesystem, basierend auf der javanischen Lehre des esoterischen Wissens (*ngelmu kejawan*)

*pesantren*: islamische Internatsschule

*peisir*: Nordküstenregion Javas

*pesanggerahan*: Rasthaus

*petilasan*: Reliquenschrein, Wirkungsstätte eines Heiligen

*pon*: Tag der javanischen Fünftageweche

*prewangan*: Medium

*primbon*: Wahrsagebuch

*priyayi*: Angehöriger des javanischen Beamtenadels, Mystiker

*pulung/andara*: legitimierende Aura, oft als wahrnehmbares Leuchten

*punakawan*: Clowns im *wayang kulit*

*punden*: verehrungswürdiger bzw. heiliger Ort

*pusaka*: Erbstücke, oft magisch potent.

*rasa*: intuitives Erfühlen

*ratu*: König, Königin

*roh*: Geist

*rukun*: in Harmonie, in Übereinstimmung, Zustand sozialer Harmonie; Prinzip der Vermeidung von Konflikten

Ruwah: achter Monat des javanisch-islamischen Kalenders; arab.: Syah'ban

*ruwatan*: exorzistisches Ritual; Zustand kosmischer Unordnung



*sakti*: heilig, voll kosmischer Energie bzw. magisch-spiritueller Macht

*salat/ sholat*: islamisches Pflichtgebet

*santri*: frommer Muslim; bewusst islamisch lebende Person

*santri kolot*: siehe *kaum tua*

*santri moderen*: siehe *kaum muda*

*sajen*: Opfergaben für Geister und Heilige

*satpam*: gebräuchliche Abkürzung für "Satuan Pengamanan"= Sicherheitseinheiten

*sawah*: Nassreisfeld

SDSB: Abk. für "Sumbang Dana Semua Berhadiah" staatliche indonesische Lotterie  
(1993 abgeschafft)

Selo: elfter Monat des javanisch-islamischen Kalenders; arab.: Dzu'l-Qa'dah

*sembah*: ehrerbietiger Gruß mit vor der Brust oder Stirn gefalteten Händen

*semedi/semadi*: Meditation; sich in Konzentration üben

*slamet*: Zustand von Ruhe, Frieden, Sicherheit und Ordnung

*slametan/selamatan/kenduri/wilujengan*: rituelles Mahl

*slametan sekedah*: *slametan* für einen Verstorbenen, bzw. in Erinnerung an einen  
Verstorbenen.

*slawatan*: gesungenes Gebet mit Trommelbegleitung

*sukma*: Seele

*sunnah*: islamische Tradition und Glaubenslehre, die aus den Sprüchen und Verhalten  
des Propheten hergeleitet sind

Suro: erster Monat des javanische-islamischen Kalenders arab: Muharram

*syahadat/kalimat syahadat*: islamisches Glaubensbekenntnis

*syarat*: Bedingung, Voraussetzung

*syirk*: Polytheismus; schwere Sünde bzw. Todsünde für gläubige Muslime

*syukuran*: *slametan* zum Aussprechen von Dank oder Erbiten von Segen

*tahlilan*: islamisches Totengebet

*tempat keramat*: verehrungswürdiger, bzw. heiliger Ort

*tapa*: schwere Askese, verbunden mit Meditation

*thuyul, tuyul*: Geist, den man erwerben kann und der für seinen Besitzer stiehlt

*trah*: Verwandtschaftsgruppe; Erbengemeinschaft, Abstammungsgruppe

*uang wajib*: wörtl. "Pflichtgeld"; Geld, mit dem ein *jurukunci* für seine Dienste entlohnt wird

*ulama*: Koranglehrter

*umat*: Gemeinschaft der Gläubigen

*wage*: Tag der javanischen Fünftageweche

*wahyu*: göttliches Mandat (zur Herrschaft); göttliche Berufung, Erleuchtung

*wali*: Apostel, Heiliger, Freund Gottes

*wali songo*: neun Heilige, die gemäß den Überlieferungen den Islam auf Java verbreiteten

*wangsit*: übernatürlicher Hinweis

*wayang*: wörtl. "Schatten", Bezeichnung für traditionelle javanische Theaterformen

*wayang kulit*: Schattenspiel mit Lederpuppen

*wetonan*: javanischer Geburtstag

*windu*: javanischer Achtjahrezyklus

*wisik*: Hinweis, bzw. Fingerzeig Gottes

*wong*: Mensch

*wong alus*: Geister

*wong cilik*: "kleine Leute", Unterschicht, Volk

*wong sakti*: Heiliger

*wong tuwal/ orang tua*: Alter, Eltern, weiser Mensch

*wudlu*: Waschungen, die vor der *salat (sholat)* vollzogen werden müssen

*ziarah*: Pilgerschaft

## 9 LITERATUR

ADAM, L. (1930): Eenige Historische en Legendarische Plaatsnamen in Jogjakarta. In: Djawa Bd. 10, S. 150-162.

ADRISIJANTI, Inajati (1973): Kekunaan Islam di Imogiri. Tinjauan terhadap seni Bangunan. o.O.

ADRISIJANTI, Inajati et. al. (1974): Kekunaan di Bayat, Klaten: Laporan Penelitian. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada Fakultas Sastra dan Kebudayaan (unveröffentl. Manuskript).

AL-BUARY, Ibnu Syu'eb (1984): Primbon Jawa Lengkap. Surabaya: Mahkota.

ALIPRANAWA/ PAJIAN/ SUWANDIJO (1984): Culture Hero. Jetis.

ALLOCK, John (1993): Kosovo. The Heavenly and the Earthly Crown. In: READER, Ian/ J.A. WALTER (Hg.): Pilgrimage in popular culture. Basingstoke: Macmillan, S. 157-178.

AMINAH (1979): Upacara Ziarah Kubur Ki Ageng Wonolelo di Desa Pondok, Widodomartani Ngemplak, Sleman. Yogyakarta: Skripsi Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga (unveröffentl. Examensarbeit).

ANDERSON, Benedict Richard (1965): Mythology and tolerance of the Javanese. Modern Indonesia Project Monograph Series, Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Pr.

ANDERSON, Benedict Richard (1972): The idea of Power in Javanese Culture. In: HOLT, C. (Hg.): Culture and politics in Indonesia. Ithaca/N.Y.: Cornell Univ. Pr., S. 1-67.

ANDERSON, Benedict Richard (1979): A time of Darkness and a Time of Light: Transposition in Early Nationalist Thought. In: REID, Anthony/ David MARR (Hg.): Perceptions of the Past in Southeast Asia. Singapore: Oxford Univ. Pr., S. 219-248.

ANDJAR, Any (1978): Menyingkap tabir Bung Karno. Semarang: Aneka.

ANONYMUS (1839): Het heilig graf te Girie. In: Tijdschrift voor Nederlandsch-Indie Bd. 4, S. 60-66.

ANONYMUS (1926): Masjid dan makam doenia Islam. Weltevreden: Balai Poestaka.

ANONYMUS (1999): Misteri Kematian Ibu Tien Soeharto. Jakarta: Alam Fantasi.

ANONYMUS (o.J.): Cerita Ki Ageng Pandana Arang. o.O. (unveröffentl.).

ANONYMUS (o.J.): Cerita Makam Pangeran Samodra di Gunung Kemukus Kabupaten Daerah Tingkat II Sragen. Sragen: Dinas Pariwisata Sragen. (unveröffentl.).

ANONYMUS (o.J.): Ilham gaya baru Gunung Kawi asli. o.O.

ANONYMUS (o.J.) Perihal Ciam Si Pesarehan Panembahan mBah Junggo. o.O.

ANONYMUS (o.J.) Ritual di Gunung Kemukus. o.O. (unveröffentl.).

ANONYMUS (o.J.): Riwayat Pasarean Imogiri Mataram. o.O.

ANSORI, Syeik Ahmad as Surkati al (1997): Tiga persoalan. Ijtihad dan Taqlid, Sunnah dan Bid'ah, Ziarah kubur Tawassul dan Syaffaah. Jakarta.

ARIEF, Armo (1995): Perjalanan Karier & Rahasia Sukses Nike Ardilla. Bandung: Grafiti & Yayasan Nike Ardilla.

ARROSI, Arman (1993): Sunan Kalijaga. Berdakhwah dengan seni. Jakarta: Remaja Rosdakarya.

ARROSI, Arman (1993): Sunan Maulana Malik Ibrahim. Pendekar dakwah dari pesantren. Bandung: Remaja Rosdakarya.

ARUMANADI, Bambang (1991/1992): Bukaluwur: Upacara Bukaluwur Makam Sunan Kudus. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jendral Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Bagian Proyek Inventarisasi dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya Jawa Tengah.

ASHLEY, Kathleen M. (Hg.) (1990): Victor Turner and the construction of Cultural Criticism. *Between Literature and Anthropology*. Bloomington/ Indianapolis: Indiana Univ. Pr.

ASNAWI, Sibtu (1966): *Adab tata cara ziarah kubur*. Kudus: Menara.

ATMADI, Parmono/ ISMUDYANTO (1987): *Demak, Kudus, Jepara Mosques: A study of architectural syncretism*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, Dept. of architecture.

ATMOJO, M.M./ K.SUKARTO (1986): *Kepercayaan orang Jawa terhadap makhluk halus*. Yogyakarta: Lembaga Javanologi.

ATMOJO, K./ M.M. SUKARTO (o.J.): *Tempat-tempat keramat dan bersejarah di Daerah Yogyakarta*. o.O.

AWIDARA (1993): *Ni Roro Mendut*. Bandung: Citra Budaya.

AZIZ, Barbara Nimri (1982): *A pilgrimage to Armanath. The Hindus search for immortality*. In: *Kailash Bd. 9, S. 212-138*.

AZIZ, B.N. (1987): *Personal Dimensions of the sacred journey: what pilgrims say*. In: *Religious Studies Bd. 23, S. 247-261*.

AZIZ, R.A./ N.A. BAIQUNI/ I.A. SYAWAQQI (1996): *Kamus Istilah Agama Islam Lengkap*. Surabaya: Indah.

BACHTIAR, H. W. (1973): *The Religion of Java: A commentary*. In: *Madjalah Ilmu-Ilmu Sastra Jg. 5, Nr. 1, S. 85-118*.

BADE, Klaus (1996): *Einleitung: Grenzerfahrungen - die multikulturelle Herausforderung*. In: Ders. (Hg.): *Die multikulturelle Herausforderung. Menschen über Grenzen - Grenzen über Menschen*. München: Beck, S. 10-26.

BAGIAN INSPEKSI KEBUDAYAAN DINAS P DAN K PROPINSI DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA (1979): *Upacara adat Karaton Ngayogyakarta dalam setahun*. Yogyakarta.

BARIED, Siti B. et. al (1985): Unsur kepahlawanan dalam sastra Jawa klasik. Yogyakarta. Proyek Penelitian Bahasa dan Sastra Indonesia dan daerah. Yogyakarta.

BARTH, Fredrik (1990): The Guru and the conjurer: Transactions in knowledge and shaping of culture in Southeast Asia and Melanesia. In: *Man* Bd. 25, S. 640-653.

BEATTY, Andrew (1999): *Varieties of Javanese Religion. An anthropological account.* Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, Nr. 111. Cambridge: Cambridge Univ. Pr.

BEEK, Aart van (1990): *Life in the Javanese Kraton.* Singapore etc.: Oxford Univ. Pr.

BELZEN, J.A. van/ J.M. van der LANS (Hg.) (1986): *Current Issues in the psychology of religion.* Amsterdam: Rodopi.

BEN-AMI, Issachar (1998): *Saint veneration among the Jews in Morocco.* Detroit: Wayne Univ. Pr.

BERG, Eberhard (1991): *Communitas. Zur Brauchbarkeit eines einflußreichen Konzepts in der Erforschung des Pilgerwesens.* In: Ders. et. al. (Hg.): *Ethnologie im Widerstreit. Kontroversen um Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen.* München: Trickster, S. 333-344.

BHARATI, Agehananda (1984): *Theoretical approaches to the Anthropology of Pilgrimage.* In: BHURYA, Mahipal/ S.M. MICHAEL (Hg.): *Anthropology as a social science.* Indore: Vikas, S. 203-222.

BHARDWAJ, S.M./ G. RINSCHÉDE/ A. SIEVERS (Hg.) (1994): *Pilgrimage in the Old and New World.* *Geographia Religionum* Bd. 8, Berlin: Dietrich Reimer.

BILAL, Mas (1993): *Kisah para Sunan.* Bandung: Mizan.

BINSBERGEN, Wim van (1985): *The Historical Interpretation of Myth in the context of popular Islam.* In: BINSBERGEN, Wim van/ Matthew SCHOFFELEERS (Hg.): *Theoretical Explorations in African Religion.* London: KPI, S. 189-224.

BINSBERGEN, Wim M.J. (1985): The cult of saints in north-western Tunisia: An analysis of contemporary pilgrimage structures. In: GELLNER, E. (Hg.): Islamic dilemmas: reformers, nationalists, and industrialization. Berlin: Mouton, S. 199-239.

BOLAND, B.J. (1971) The Struggle of Islam in Modern Indonesia. The Hague: M. Nijhoff.

BOOMGARD, Peter (1991): Sacred trees and haunted forests: Indonesia particularly Java, 19th and 20th centuries. In: BRUUNN, Ole/ Arne KALLAND (Hg.): Asian perceptions of Nature. Copenhagen: NIAS.

BOWMAN, Glenn (1985): Anthropology of pilgrimage. In: MAKHAN, Jha (Hg.): Dimensions of Pilgrimage. New Delhi: Oxford Univ. Pr., S. 1-9.

BOWMAN, Glenn (1988): On pilgrimage. In: Anthropology Today Jg. 4, Nr. 6, S. 20-23.

BRUINESSEN, Martin van (1994): Najmuddin al Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al Akbar: Traces of Kubrawiyya influence in early Indonesian Islam. In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI) Bd. 150, Heft 2, S. 305-329.

BUDIMAN, Amen (1982): Imagiri. In: Suara Merdeka, 20.8.1982.

CASPARIS, J.G. (1978): Indonesian Chronology. In: Handbuch der Orientalistik, Abteilung 3, Bd. 1, Lieferung 1, Leiden/ Köln: E. J. Brill

CASPARIS, J.G./ I.W. MABETT (1992): Religion and Popular belief in Southeast Asia before c.1500. In: TARLING, Nicholas (Hg.): The Cambridge History of Southeast Asia, Bd. 1, Cambridge: Cambridge Univ. Pr., S. 276-339.

CHAMBERT-LOIR, H./ C. GUILLOT (1993): Pèlerinage sur la tombe de Sunan Muria. In: Archipel Bd. 45, S. 97-110.

CHAMBERT-LOIR, H./ C. GUILLOT (1995a): Indonésie. In: Dies. (Hg.): Le culte des saints dans le monde musulman. Paris: Ecole Française d'Extrême Orient, S. 235-254.

CHAMBERT-LOIR, H./ C. GUILLOT (1995b): La Tombe de Sunan Gunung Jati. In: Dies. (Hg.): Le culte des saints dans le monde musulman. Paris: Ecole Francaise d'Extrême Orient, S. 255-259.

CHAMBERT-LOIR, H./ C. GUILLOT (1996): Rites funéraires à Java. In: BAQUE-GRAMMANT, J.I./ Aksel TIBET (Hg.): Cimetières et traditions funéraires dans le monde Islamique. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, S. 105-114.

CHRISTOMY, Tommy (1996): Narrative dan Ziarah ke Kanjeng Sèh Abdulmuhyi, Waliyullah fi Safarwadi. Depok: Skripsi Universitas Indonesia Fakultas Sastra (unveröffentl. Examensarbeit).

COHEN, Erik (1992): Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence. In: MORINIS, Allan (Hg.): Sacred journeys: The anthropology of pilgrimage. Westport, Conn./London: Greenwood Pr., S. 47-61.

COPPEL, Charles A. (1983): Indonesia Chinese in Crisis. Kuala Lumpur/Oxford: Oxford Univ. Pr.

CROUCH, Harold (1978): The Army and Politics in Indonesia. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Pr.

DAHLAN, K.H. (1989): Haul Agung Sunan Ampel ke-539. Gresik.

DARMOSOETOPO, Riboet (o.J.): Pandangan Orang Jawa terhadap leluhur: Tinjauan berdasar atas data tertulis. In: Analisis Kebudayaan Nr. 4, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

DASZENIES, Jutta (1987): Geistervorstellungen im javanischen Überzeugungssystem. Berlin: Dietrich Reimer.

DAUTH, Jürgen (1995): Magier, Gaukler und Ganoven. In: Geo Special Indonesien, S. 40-41.

DEPARTEMEN PARIWISATA POS DAN TELEKOMUNIKASI, DIREKTORAT JENDERAL PARIWISATA, DIREKTORAT BINA WISATA NUSANTARA (1995): Wisata ziarah. Jakarta.



DEPARTEMEN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN PROPINSI JAWA TENGAH (1988-1989): Peninggalan Sejarah dan Purbakala Jawa Tengah. Semarang.

DEPARTEMEN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN DIREKTORAT JENDRAL KEBUDAYAAN DIREKTORAT SEJARAH DAN NILAI TRADISIONAL PROYEK INVENTARISASI DAN DOKUMENTASI KEBUDAYAAN DAERAH (1983-1984): Upacara tradisional dalam kaitan dengan peristiwa alam dan kepercayaan Daerah Istimewa Yogyakarta. Jakarta.

DEPARTEMEN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN DIREKTORAT JENDRAL KEBUDAYAAN DIREKTORAT SEJARAH DAN NILAI TRADISIONAL PROYEK INVENTARISASI DAN DOKUMENTASI KEBUDAYAAN DAERAH (1981-1982): Upacara tradisional Daerah Istimewa Yogyakarta. Yogyakarta.

DEPARTEMEN SOSIAL (1984): Taman Makam Pahlawan Nasional Kalibata. Jakarta.

DEPARTEMEN SOSIAL KABUPATEN DAERAH TINGKAT II BLITAR (1979): Bung Karno. Blitar.

DHOFIER, A. (1980): *The Pesantren Tradition. A study of the Role of the Kyai in the maintainance of the traditional Ideology of Islam in Java*. Diss. Canberra: Australian National Univ.

DIETRICH, Stefan (1995): *Islam, Handel und neue Reiche im 13.-17. Jahrhundert*. In: EGGBRECHT, Arne/ Eva EGGBRECHT (Hg.): *Versunkene Königreiche Indonesiens. Katalog zur Ausstellung des Roemer- und Pelizaeus- Museum Hildesheim*. Mainz: Phillip von Zabern, S. 112-125.

DILLON, Michael (1979): *Dictionary of Chinese History*. London: Frank Cass.

DINAS PARIWISATA KABUPATEN BOYOLALI (1994): *Sejarah Makam Pantaran Boyolali* (unveröffentl.).

DINAS PARIWISATA KABUPATEN DAT II SRAGEN (o.J.): *Cerita Makam Pangeran Samodra di Gunung Kemukus Kabupaten Daerah Tingkat II Sragen*. Sragen.

DINAS PARIWISATA KABUPATEN DAT II SRAGEN (o.J.): Makam Pangeran Somodro di Gunung Kemukus. Sragen.

DINAS PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA BAGIAN INSPEKSI KEBUDAYAAN (1979): Upacara adat karaton Ngayogyakarta. Yogyakarta.

DJAJANINGRAT-NIEUWENHUIS, Madelon (1987): Ibuism and priyayization: Path to power ? In: LOCHER-SCHOLTEN, E./ A. NIEHOF (Hg.): Indonesian woman in focus. Past and present notions. Dordrecht: Foris.

DJAGAPURAYA, R. W. (etwa 1976): Skema makam raja-raja di Imogiri. o.O.

DREWES, G.W.J. (1969): The admonitions of Seh Bari. The Hague: Nijhoff.

EADE, John/ Michael J. SALLNOW (1991): Contesting the sacred. The Anthropology of Pilgrimage. London: Routledge.

EPTON, N. (1974): Magic and Mystics of Java. London: The Octagon Pr.

FANAMI, Sukardi (1985): Sendangsono sebagai tempat ziarah umat katholik. Yogyakarta: Skripsi Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga (unveröffentl. Examensarbeit).

FEDERSPIEL, Howard M. A. (1995): A dictionary of Indonesian Islam. Monographs in International Studies: Southeast Asia Series, Bd. 94, Athens, Ohio.

FOX, James J. (1991): Ziarah visits to the tombs of the Wali, The Founders of Islam on Java. In: RICKLEFS, M.C. (Hg.): Islam in the Indonesian social context. Clayton, Victoria: Monash Univ. Centre of S.E. Asian Studies, S. 19-38.

FOX, James J. (1997): Sunan Kalijaga and the rise of Mataram. In: RIDDEL, Peter G./ Tony STREET (Hg.): Islam - Essays in scripture, thought and society: a Festschrift in honour of Anthony H. Johns. Leiden etc.: E.J. Brill, S. 187-218.

GEERTZ, Clifford (1960): The Religion of Java. London: The Free Pr. of Glencoe.

GEERTZ Clifford (1977): Curing, sorcery and magic in a Javanese town. In: LANDY, David (Hg.): Culture, Disease and healing. New York/London: Macmillan.

GEERTZ, Clifford (1983): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Bindemann, Rolf/ Brigitte Luchesi (Übers.), Frankfurt: Suhrkamp.

GEERTZ, Clifford (1988) [1968]: Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien. Luchesi, Brigitte (Übers.). Frankfurt am Main.: Suhrkamp.

GEERTZ, Clifford (1990): "Popular Art" and the Javanese Tradition. In: Indonesia Nr. 50, S. 77-94.

GENNEP, Arnold van (1986) [1909]: Übergangsriten. Schomburg, Klaus/ Schomburg-Scherff, Sylvia (Übers.). Frankfurt: Campus.

GONDA, J. (1975): The Indian Religions in Pre-Islamic Indonesia and their Survival in Bali. In: Handbuch der Orientalistik, Abteilung 3, Bd. 2, Abschnitt 1, Leiden/ Köln: E.J. Brill, S. 1-54.

GRAAF, H.J. de (1949): Geschiedenis van Indonesie. s'Gravenhage/Bandung: van Hoeve.

GRAAF, H.J. de (1977): Geschichte Indonesiens in der Zeit der Verbreitung des Islam und während der europäischen Herrschaft. In: Handbuch der Orientalistik, Abteilung 3, Bd. 1, Lieferung 2, Leiden/ Köln: E.J. Brill, S. 1-118.

GRABUN, N. H. H. (1978): Tourism: The Sacred Journey. In: SMITH, V. (Hg.): Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism. Oxford: Blackwell, S. 17-31.

GRONEWEGEN, L. (1923): De vorstin der Zuidzee. In: St. Claverbond Jg. 35, Heft 1, S. 1-8.

GUINNESS, Patrick (1986): Harmony and hierarchy in a Javanese kampung. Southeast Asia Publication Series, Nr. 11, Singapore: Oxford Univ. Pr.

HADAR, Ivan A. (1999): Bildung in Indonesien. Krise und Kontinuität: das Beispiel Pesantren. Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

HADIDJAJA, Tardjan/ KAMAJAYA (1978). Serat Centhini. 2 Bd. Yogyakarta: U.P. Indonesia.

HADIWIJONO, Harun (1976): Man in present javanese mysticism. Diss. Univ. Amsterdam. Amsterdam/ Baarn: Bosch & Keuning.

HADIWIKARTA, Rama J. (1984): Mengenal dan mengenang Rama Sandjaya. Jakarta: Obor.

HALL, D.G.E. (1981) [1955]: To the beginning of the sixteenth century. In: Ders. (Hg.): A history of Southeast Asia. London/ Basingstoke: Macmillan, S. 3-260.

HALL, D.G.E. (1981) [1955]: Southeast Asia from the beginning of the sixteenth Century to the End of the Eighteenth. In: Ders. (Hg.): A history of Southeast Asia. London/ Basingstoke: Macmillan, S. 261-495.

HALL, Kenneth (1992): Economic History of Southeast Asia. In: TARLING, Nicholas (Hg.): The Cambridge History of Southeast Asia, Bd. 1, Cambridge: Cambridge Univ. Pr., S. 183-275.

HAMBALI, Halina/ Machi SUHADI (1994-1995): Makam-Makam wali sanga di Indonesia. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

HAR/ RAHARDJA, Sony (o.J.): Jaka Tarub. Bandung: Citra Budaya.

HARAHAP, Aida Fitria (1994): Keselamatan dalam kehidupan Orang Jawa. Studi tentang motivasi melakukan tirakatan dalam upacara tirakatan di nDalem prabeyo Kraton Yogyakarta. Yogyakarta: Skripsi Universitas Gadjah Mada Jurusan Antropologi (unveröffentl. Examensarbeit).

HARDJOWOROGO, Marbangun (1983): Manusia Jawa. Jakarta: C.V. Haji Masagung.

HARIYONO, P. (1994): Kultur Cina dan Jawa. Pemahaman menuju Asimilasi Kultural. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

HARRIS, Tawalinuddin (1990): Makam Keramat Bukit Ngantok. In: Basis Nr. 2, 1990, S. 76-84.

HARRSRINUKSMO, Bambang (o.J.): Mengenal dan Menangkal Mahluk Halus. o.O.

HARYONO et. al. (1992): Upacara slametan di Gunung Kawi. Malang: Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan (IKIP) Malang.

HASYIM, Umar (1974): Sunan Kalijaga. Kudus: Menara.

HASYIM, Umar (1979): Sunan Giri dan pemerintahan ulama di Giri Kedaton. Kudus: Menara.

HASYIM, Umar (1983): Sunan Muria antara Fakta dan Legenda. Kudus: Menara.

HERMANA, Faqih (1979): Upacara Yaqowiyu di Jatinom Klaten. Yogyakarta: Skripsi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga (unveröffentl. Examensarbeit).

HERRFURTH, Hans (1972): Djawanisch-Deutsches Wörterbuch. Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie.

HIEN, H.A. van (1896): De Javaansche Geestenwereld en de Betrekking die Tuschen de Geesten en de Zinnelijke Wereld Bestaat. Verduidelijkt door Petangan's of Tellingen bij de Javanen in Gebruik, Bd. 1-4. Semarang: G.C.T. van Dorp.

HILGERS-HESSÉ, Irene/ Otto KAROW (1986): Indonesisch-Deutsches Wörterbuch. Wiesbaden: Harrassowitz.

HOFMANN, Norbert M. (1977): Der islamische Festkalender in Java und Sumatra. Diss. Univ. Mainz.

HOYKAAS, C. (1931): Seh Djankoeng, een heilige van Java. In: Djawa Bd. 11, S. 57-66.

INEANDRAH, Hs. (o.J.): Roro Mendut. Bandung: Citra Budaya.

JAQUES, R. Kevin (1997): Genealogy and Power in Popular Islamic Beliefs. In:  
<http://www.asu.edu/clas/asian/97spsuv.htm#jaques>.

JESSUP, Helen Ibbitson (1995): Die Rolle der Fürstenhöfe in der Kunst Indonesiens. In:  
 EGGBRECHT, Arne/ Eva EGGBRECHT (Hg.): Versunkene Königreiche Indonesiens.  
 Katalog zur Ausstellung des Roemer- und Pelizaeus- Museum Hildesheim. Mainz: Phillip  
 von Zabern, S. 146-167.

JONG, F. de. (1984): Die mystischen Bruderschaften und der Volksislam. In: ENDE,  
 Werner/ Udo STEINBACH (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. München: Beck, S. 487-503.

JONGE, Huub de (1991): Heiligen, middelen endoel: ontwikkeling en betekenis van twee  
 islamitische bedevaartsoorten op Java. In: JANSEN, Willy/ Ders. (Hg.): Islamische  
 pelgrimstochten. Muiderberg: Coutinho.

KAFANJANI (o.J.): Menyingkap Kisah Keteladanan Perjuangan Wali Songo. Surabaya:  
 Anugerah.

KAMAJAYA (1992): 1. Suro Tahun Baru Jawa: Perpaduan Jawa-Islam. Yogyakarta: UP  
 Indonesia.

KANT-ACHILLES, Mally/ Rüdiger SCHUHMACHER/ Friedrich SELTMANN (1990): Wayang  
 bèbèr: das wiederentdeckte Bildrollen-Drama Zentral-Javas. Stuttgart: Steiner.

KANTOR DEPARTEMEN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN KABUPATEN SRAGEN  
 (1997): Makam Gunung Kemukus (di Kecamatan Sumberlawang). Sragen.

KARIM, Mulyawan/ Al. Heru KUSTARA (1989): Tersandung sarung di Gunung Kemukus.  
 In: Intisari Nr. 306, S. 123-134.

KARIMI, Musthafa Ibrahim al. Nurul Yaqin (1992): Mengugat Pendapat Madzhab anti ziarah  
 kubur dan Talqin. Pasuruan: Garoeda Buana Indah.

KARTODIRJO, Sartono (1967): Pergerakan Sosial dalam Sedjarah Indonesia. Rede zum  
 18. Jahrestag der Gadjah Mada- Universität. Yogyakarta (unveröffentl. Manuskript).

KARTODIRJO, Sartono (1973): *Protest Movements in Rural Java. A Study of Agrarian Unrest in the 19th and 20th Centuries*. Kuala Lumpur: Oxford Univ. Pr.

KEELER, Ward (1987): *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*. Princeton N.J.: Princeton Univ. Pr.

KNEBEL, J. (1906): *Legenden over Plaatsen van Vereering enz. in het Regentschap Madioen*. In: *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* Bd. 48, S. 527-565.

KOENTJARANINGRAT, R.M. (1985): *Javanese Culture*. Singapore etc.: Oxford Univ. Pr.

KORTSCHAK, Tim (1994): *The Arts in Solo. The Height of Aristocratic Elegance*. In: OEY, Eric (Hg.): *Java*. Singapore: Periplus, S. 214-217.

KREEMER, J. (1897): *Blorong, of the Geldgodin der Javanen*. In: *Mededeelingen Vanwege het Nederlandsch Zendeling Genootschap* Bd. 23, S. 1-12.

KRISS, Rudolf/ Hubert KRISS-HEINRICH (1960): *Volksglaube im Bereich des Islam*. Wiesbaden: Harrassowitz.

KUBITSCHECK, Hans Dieter/ Ingrid WESSEL (1981): *Geschichte Indonesiens: vom Altertum bis zur Gegenwart*. Berlin: Akademie Verlag.

KUSTARA, Al. Heru (1991): *Gunung Kawi si Gunung Hoki*. In: *Intisari* Nr. 331, S. 19-34.

KUSUMAH, Mulyono W. (1991): *Kedung Ombo: Kasus arso Cimacaan*. In: *YAYASAN BANTUAN HUKUM* (Hg.): *Laporan kasus= Case Reports*, Bd. 2, Jakarta: Yayasan bantuan hukum Indonesia, S. 233-403.

KUSUMASIUTI, Retno Diah (1984): *Kehidupan wanita penjual bunga di Pasar Beringhardjo*. Yogyakarta: Skripsi Universitas Gadjah Mada Jurusan Antropologi (unveröffentl. Examensarbeit).

LABIB, Ust. (1992): *Tata cara ziarah kubur*. Surabaya: Bintang Usaha Jaya.

LABROUSSE, Pierre (1993): The second Life of Bung Karno. Analysis of the Myth 1978-1981. In: Indonesia Nr. 57, S. 175-196.

LAKSONO, Paschalis Maria (1986): Tradition in Javanese social structure. Yogyakarta: Gadjah Mada Univ. Pr.

LEMBAGA RESEARCH PESANTREN LUHUR ISLAM (1973): Research pertama Sejarah dan Da'wah Islamiyah Sunan Giri. Gresik.

LEVI-STRAUSS, Claude (1978) [1955]: Traurige Tropen. Moldenhauer, Eva (Übers.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LIEM, Yoe-Sie (1986): Überseechinesen - eine Minderheit: zur Erforschung interethnischer Vorurteile in Indonesien. Aachen: Edition Herodot.

LIND, Elisabet (o.J.): Some Introductory Remarks to Javanese divinatory practices. Stockholm (unveröffentl. Manuskript).

LINDER, Adrian (1985): Panday Domas. Über einen mystischen Ahnen bei Sunda Schmieden in Westjava und die Schwierigkeiten beim Versuch ihm auf die Spur zu kommen. In: MARSCHALL, Wolfgang (Hg.): Der große Archipel. Bern: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft, S. 125-166.

LINDSEY, Timothy C. (1993): Concrete Ideology. Taste, Tradition, and the Javanese Past in New Order Public Space. In: HOOKER, Virginia Matheson (Hg.): Culture and Society in New Order Indonesia. Oxford etc.: Oxford Univ. Pr., S. 166-184.

LIONG, S.D. (1975): Makam asmara. Sala: Naga.

LOMBARD, Denys (1990): Le Carrefour Javanais. Essai d'histoire Globale. Bd. 1-3. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

LOMBARD, Denys (1995): Autour de la tombe Telingsing. In: GUILLOT, C./ H. CHAMBERT-LOIR (Hg.): Le culte des saints dans le monde musulman. Paris: Ecole Francaise d'Extrême Orient, S. 261-266.



LOMBARD-SALMON, Claudine (1993) [1973]: Cults Peculiar to the Chinese in Java. In: TONG, Cheu Hock (Hg.): Chinese beliefs & practices in Southeast Asia. Studies on the Chinese religion in Malaysia, Singapore and Indonesia. Selangor Darul Ehsan, S. 279-305.

LUBIS, Mochtar (1983): Maut dan cinta. Jakarta: Yayasan Obor.

LUMINTU (1985): Air bekas cucian Nyai Jimat untuk obat, air kurasan guci di Imogiri juga dicari. In: Buana Minggu, 29.9.1985.

MAGNIS-SUSENO, Franz (1981): Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral. München/Wien: R. Oldenbourg 1981.

MAGNIS-SUSENO, Franz von (1989): Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne. München: Kindt.

MAHARKESTI, R.A. et. al. (1988-1989): Upacara tradisional siraman pusaka Kraton Yogyakarta. Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah.

MANDOYOKUSUMO, K.R.T. (1990): The history of the Royal Cemetery of Pajimatan Imogiri; Excerpts from an account by the late BPH Suryowijoyo, the son of his Majesty Sultan Hamengkubuwono III of Yogyakarta. Yogyakarta.

MANDOYOKUSUMO, K.R.T. (1976): Sejarah Terjadinya Makam Raja-Raja Imogiri. Kutipan dari buku karya almarhum B. P. H. Suryowijoyo, putra Sri Paduka Sultan Hamengku Buwono III, di Yogyakarta. Soemardijo (Übers.). Yogyakarta.

MARKHAM, Marion (1995): Höflichkeit und Hierarchie bei den in Jakarta lebenden Javanern. Europäische Hochschulschriften Reihe 19, Bd. 39, Frankfurt am Main. etc.: Peter Lang.

MARTOHASTONO, R.Ng. (1956): Riwayat Pasarean Mataram I. Kotagede.

MARTOHASTONO, R.Ng. (o.J.): Riwayat Pasarean Imogiri. Kotagede.

MARWITO, Tirun R.M. (Hg.) (1995): Upacara Tradisional Jumenengan Sri Sultan Hamengku Buwono X. Yogyakarta.

MASPERO, Henri (1932): The mythology of modern China. In: HACKIN, J. et. al. (Hg.): Asiatic mythology. A detailed description and explanation of all the great mythologies of all the great nations of Asia. London: George Harrap, S. 252-384.

MASRURI (1996): Fenomena alam Jin. Pengalaman Spiritual Dialog dengan Jin. Solo: Sinar Pustaka.

MISKIC, John (1994): Borobodur. A Pilgrim's Progress to Enlightenment. In: OEY, Eric (Hg.): Java. Singapore: Periplus, S. 184-191.

MOERTJIPTO (1990): Mengenal Cerita Rakyat Pantai Selatan Yogyakarta. Yogyakarta: P.D. Aneka Dharma Pemda Kabupaten Bantul.

MOERTJIPTO (1991): Mengenal Cerita Makam Raja-Raja Imogiri Yogyakarta. Yogyakarta: P.D. Aneka Dharma Pemda Kabupaten Bantul.

MOERTJIPTO (1991): Mengenal cerita rakyat pantai Yogyakarta. Yogyakarta: P.D. Aneka Dharma Pemda Kabupaten Bantul.

MOERTONO, Soemarsaid (1968): State and Statecraft in Old Java: a Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th century. Revised edition. Ithaca: Cornell Modern Asia Project Monograph Series.

MOOSMÜLLER, Alois (1989): Die pesantren auf Java: zur Geschichte der islamischen Zentren und ihrer gegenwärtigen gesellschaftlichen und kulturellen Bedeutung. Frankfurt am Main etc.: Peter Lang.

MORINIS, Allan (Hg.) (1992): Sacred journeys: The anthropology of pilgrimage. New York: Greenwood Pr.

MORINIS, Allan (1992): Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage. In: Ders. (Hg.): Sacred journeys: The anthropology of pilgrimage. Westport, Conn./ London: Greenwood Pr., S. 1-28.

MORINIS, Allan (1984): Pilgrimage in the Hindu tradition. A case Study of West Bengal. Delhi: Oxford Univ. Pr.

MÜNDEL, Mark/ Birgit SCHARLAU (1986): Quellquai. Mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas. Frankfurt am Main: Campus.

MULDER, Niels (1973): Kepribadian Jawa dan pembangunan Nasional. Yogyakarta: Gadjah Mada Univ. Pr.

MULDER, Niels (1978): Mysticism and everyday life in contemporary Java. Singapore: Singapore Univ. Pr.

MULDER, Niels (1983): Java-Thailand. A comparative perspective. Yogyakarta: Gadjah Mada Univ. Pr.

MULDER Niels (1988): Contemporary Cultural Dynamics in Java. In: Internationales Asienforum Jg. 19, Heft 1, S. 5-16.

MULDER, Niels (1989): Individual and Society in Java. A Cultural Analysis. Yogyakarta: Gadjah Mada Univ. Pr.

MULDER, Niels (1992): Contemporary cultural dynamics in Yogyakarta, Central Java. In: Orientierungen. Zeitschrift zur Kultur Asiens, Sonderheft, S. 53-63.

MULJANA, Slamet R.B. (1968): Runtuhnya Kerajaan Hindu- Jawa dan timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara. Jakarta.

MULLER, Kal (1990): Indonesian Borneo: Kalimantan. Berkeley/Singapore: Periplus.

MURNIATMO, Gatut/ SUMANTARSIH/ TASHADI (1994/1995): Budaya Spiritual dalam Situs Keramat di Gunung Kawi Jawa Timur. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Proyek Pengkajian dan Pembinaan nilai-nilai budaya pusat.

MUSTAFA, Ian (1985): Wali Sanga. Bandung: Indah Jaya.

MYLIUS, K. (1975): Wörterbuch Sanskrit-Deutsch. Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie.

NADJIB, Emha Aiun (1991): Siti Jenar. In: Tempo Nr. 3, 1991

NAJIB, Emha Ainun (1997): Ziarah Pemilu. In: Gatra 3.5.1997.

NAKAMURA, Mitsuo (1983): The crescent arises over the Banyan tree. A study of the Muhammadiyah movement in a javanese town. Yogyakarta: Gadjah Mada Univ. Pr.

NAYONO (1996): Mengenal Taman Wijaya Brata, Makam Pahlawan Pejuang Bangsa. Yogyakarta.

NICHOLSON, Reynold (1975) [1914]: The mystics of Islam. An Introduction to Sufism. London: Arkana.

NITIBUSKARA, Ronny (1993): Observations on the Practice of Sorcery in Java. In: ELLEN, R./ C.W. WATSON (Hg.): Understanding Witchcraft and sorcery in Southeast Asia. Honolulu: Univ. of Hawaii Pr., S. 123-133.

NOROBANGUN (o.J.): Sistem Kepercayaan Jawa Pra-Hindhu. Yogyakarta (unveröffentl.).

NOOR, Sholeh, Moh. (1982-1983): Agama dan perubahan sosial di Indonesia: upacara Suran di Jarakah, Tugu, Konya Semarang. Jakarta: Proyek Penelitian Keagamaan, Departemen Agama.

NURAINI, J. Widyati (1982): Peziarah sebagai sumber ekonomi tambahan. Yogyakarta: Skripsi Universitas Gadjah Mada Jurusan Antropologi (unveröffentl. Examensarbeit).

OBERDIEK, Ulrich (1994): Functions of Hindu pilgrimage: secular traits in Tirtha Yatra. In: BHARDWAJ, S.M./ G. RINSCHADE/ Angelika SIEVERS (Hg.): Pilgrimage in the Old and New World. Geographia Religionum 8, Berlin: Dietrich Reimer, S. 109-121.

OOSTERWIJK, J.W. (1986): Pilgrimage: motivation and effects. In: BELZEN, J.A. van/J.M. van der LANS (Hg.): Current issues in the psychology of religion. Amsterdam: Rodopi, S. 173-182.

PADIDJA, M. (1980): Mythe R. Ng. Ranggawarsita. Surakarta.

PADMAWATI (1996): Mencari Berkah di Gunung Kawi. Semarang: Bintang.

PANITIA HAUL AGUNG SUNAN AMPEL (1988): Achmad Rachmatullah Sunan Ampel. Uraian Singkat Sejarah Da'wah dan Masjid Peninggalanya. Surabaya.

PANITIA PEMUGARAN MAKAM PROKLAMATOR KEMERDEKAAN RI, BUNG KARNO (1979): Makam Bung Karno: Proklamator kemerdekaan dan presiden pertama Republik Indonesia. Jakarta.

PANITIA PELAKSANA UPACARA TRADISIONAL SURAN KE 119 PESAREAN GUNUNG KAWI (1994): Petunjuk pelaksana upacara kirab sesaji. Wonosari (unveröffentl.).

PANITIA PEMELIHARA MAKAM MAULANA MALIK IBRAHIM GRESIK (1974): Maulana Malik Ibrahim: Perintis Islam Pertama di Pulau Jawa. Gresik.

PARLINDUNGAN, H. M. (o.J.): Tata cara ziarah kubur. Jakarta: Pahutar Agency.

PARTINI (1979): Sikap orang Jawa Tengah terhadap Makam. Penelitian di Jakarta Timur. In: Prisma, 2.2.1979.

PARTOKUSUMO, H. Karkono K. (1985): 1. Suro lambang perpaduan kebudayaan Jawa dengan unsur agama Islam. Yogyakarta: Lembaga Javanologi, Yayasan Ilmu pengetahuan dan Kebudayaan Panunggalan.

PEACOCK, J. Muslim Puritans (1978): Reformist Psychology in Southeast Asian Islam. Berkeley: Univ. of California Pr.

PEMBERTON, John (1994): On the Subject of "Java". Ithaca: Cornell Univ. Pr.

PEMERINTAH PROPINSI DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA DINAS PARIWISATA (1993): Rencana Induk Pembangunan Obyek Wisata Parangtritis: Lampiran Peta. Yogyakarta (unveröffentl.).

PEMERINTAH DAERAH KABUPATEN DAERAH TINGKAT II SRAGEN (o.J.): Sejarah dan Hari Jadi Pemerintahan di Kabupaten Sragen. Sragen.

PEMERINTAH KABUPATEN DAERAH TINGKAT II KLATEN DINAS PARAWISATA (1990): Bahan khusus Pramuwisata khusus. Klaten (unveröffentl.).

PEMELIHARA MAKAM MAULANA MALIK IBRAHIM (o.J.). Maulana Malik Ibrahim. Gresik.

PERLMAN, Marc/ Joan SUYENAGA (1994): The Javanese Calendar: Traditional Ritual and Market Cycle. In: OEY, Eric (Hg.): Java. Singapore: Periplus, S. 70-71.

PERRY, W.J. (1914): The orientation of the dead in Indonesia. In: Journal of the Royal Anthropological Institute Nr. 44, S. 281-293.

PFAFFENBERGER, Bryan (1979): The Kartaragama pilgrimage: Hindu-Buddhist interaction and its significance in Sri Lanka's polyethnic social system. In: Journal of Asian Studies Nr. 38, S. 235-270.

PFAFFENBERGER, Bryan (1983): Serious pilgrims and frivolous tourists. The chimera of tourism in the pilgrimages of Sri Lanka. In: Annals of Tourism Research Nr. 10, S. 57-74

PFAFFENBERGER, Bryan (1990): Pluralism, Pilgrimage and National Unity in Sri Lanka. In: HOCKINGS, Paul (Hg.): Dimensions of social life. Berlin: Mouton de Gruyter, S. 619-631.

PLATZ, Roland (1992): Streben nach Harmonie. Kunst und Handwerk Javas. Freiburg: Rombach.

POESPITO, Soenarko H. (1980): Babad Sultan Agung. Yogyakarta: Balai Penelitian Bahasa.

PRANOWO, M. Bambang (1991): Traditional Islam in Contemporary rural Java. The Case of Tegal Rejo Pesantren. In: RICKLEFS, Merle C. (Hg.): Islam in the Indonesian social Context. Annual Indonesian Lecture Series Bd. 15, Clayton, Victoria: Monash Univ. Centre of S.E. Asian Studies, S. 39-54.

PRAWIROATMODJO, S. (1988): Bausastra Jawa-Indonesia. Jakarta.

PRESTON, James J. (1992): Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage. In: MORINIS, Allan (Hg.): Sacred journeys: The anthropology of pilgrimage. Westport Conn./ London: Greenwood Pr. S. 31-46.

PRIJTOMO, Josef (1992) [1984]: Ideas and forms of Javanese architecture. Yogyakarta: Gadjah Mada Univ. Pr. 1984.

PRIJOTOMO, Josef (1995): Petungan: Sistem ukuran dalam Arsitektur Jawa. Yogyakarta: Gadjah Mada Univ. Pr.

PRIYADI, Budi Puspo (1988): Pemujaan Leluhur pada masyarakat Jawa- Kajian Strukturalisme terhadap upacara nyadran. Yogyakarta: Skripsi Universitas Gadjah Mada Jurusan Antropologi (unveröffentl. Examensarbeit).

PROJEK INVENTARISASI DAN DOKUMENTASI KEBUDAYAAN DAERAH JAWA TENGAH (1987/1988): Upacara tradisional Jawa Tengah. Semarang.

QUINN, George (1997): The role of a Javanese Burial Ground in Local Government. Canberra (unveröffentl. Manuskript).

RAFFLES, Sir Thomas (1988) [1817]: The history of Java. Singapore etc.: Oxford Univ. Pr.

RAGLAN, Lord F.R.S. (1975): The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama. Westport, Conn.: Greenwood Pr.

RASYID (1992): Mitologi di Parangtritis. Yogyakarta: Skripsi Institut Agama Islam Negri Sunan Kalijaga Fakultas Ushuluddin (unveröffentl. Examensarbeit).

READER, Ian/ J.A. WALTER (Hg.) (1993): Pilgrimage in popular culture. Basingstoke: Macmillan.

READER, Ian (1993): Introduction. In: READER, Ian/ J.A. WALTER (Hg.): Pilgrimage in popular culture. London, S. 1-25

- READER, Ian (1993): Conclusions. In: READER, Ian/ J.A. WALTER, Tony (Hg.): Pilgrimage in popular culture. London, S. 220-246.
- REDFIELD, R. (1969) [1956]: Peasant Society and Culture. Chicago: Univ. of Chicago Pr.
- REMY, Jean (1989): Pilgrimage and modernity. In: Social Compass: International Review of Sociology of Religion Bd. 36, Nr. 2, S. 134-261.
- RICKLEFS, M.C. (1973): Jogjakarta under Sultan Mangkubumi 1749-1792. A history of the division of Java. London Oriental Series Bd. 30. London: Oxford Univ. Pr.
- RICKLEFS, Merle C. (1974): Diponegoro's early inspirational experience. In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI) Bd. 130, S. 227-258.
- RICKLEFS, M.C. (1993): A History of Modern Indonesia since c. 1300. Basingstoke: Macmillan.
- RICKLEFS, M.C (Hg.) (1991): Islam in the Indonesian social context. Clayton, Victoria: Monash Univ. Centre of S.E. Asian Studies.
- RIE, Inigo (1993): Gua Maria Kerep Ambarawa. Yogyakarta.
- RINKES, Douwe Adolf (1910): De heiligen van Java I. De maquam van Sjah Abdolmeji. In: Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde Bd. 52, S. 556-589.
- RINKES, Douwe Adolf (1911a): De heiligen van Java II. Seh Siti Jenar voor de inquisitie. In: Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde Bd. 53, S. 17-56.
- RINKES, Douwe Adolf (1911b): De heiligen van Java III. Soenan Geseng. In: Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde Bd. 53, S. 269-300.
- RINKES, Douwe Adolf (1911c): De heiligen van Java IV. Ki Pandan Arang te Tembajat. In: Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde Bd. 53, S. 435-581.



RINKES, Douwe Adolf (1912): De heiligen van Java V. Panggeran Panggoeng zijne honden in het wajangspel. In: Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde Bd. 54, S. 135-207.

RINKES, Douwe Adolf (1913): De heiligen van Java VI. Het graf te Pamtelan en de hollandsche heerschappij. In: Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde Bd. 55, S. 1-201.

ROCHBERG-HALTON (1989): Nachwort. In: TURNER, Victor: Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt am Main/ New York: Campus, S. 198-213.

RUBIYO (1979): Makam Kyai Ageng Giring di Sodo Wonosari. Yogyakarta: Skripsi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Fakultas Ushuluddin (unveröffentl. Examensarbeit).

RULANTO (1986): Juru kunci makam Imogiri. Yogyakarta: Skripsi Universitas Gadjah Mada Jurusan Antropologi (unveröffentl. Examensarbeit).

SAIRIN, Sjafrin (1992): Javanese trah: kin-based social organization. Yogyakarta: Gadjah Mada Univ. Pr.

SAKSONO, Widji (1995): Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Walisongo. Bandung: Mizan.

SALAM, Solchinin (1960): Sekitar Wali Sanga. Kudus: Menara.

SALAM, Solchinin (1964): Sedjarah Islam di Djawa. Jakarta.

SALAM, Solchinin (1986): Ja'far Shadiq/ Sunan Kudus. Kudus: Menara.

SALLNOW, Michael J. (1987): Pilgrims of the Andes: regional Cults in Cusco. Washington D.C.: Smithsonian Institute Pr.

SALLNOW, Michael (1981): Communitas reconsidered: The sociology of Andean pilgrimage. In: Man Bd. 16, S. 163-182.

SANTOSO, Soewito (1979): Babad Tanah Jawi (Galuh Mataram). Surakarta.

SASTRASOEWIGNJA, S. (1932): Het wondergraf van Kjai Tjakarma. In: Djawa Bd. 12, S. 313-314.

SCHIMMEL, Annemarie (1985): Mystische Dimensionen des Islam. Köln: Diederichs.

SCHLEHE, Judith (1991): Versionen einer Wasserwelt: Die Geisterkönigin im javanischen Südmeer. In: HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta (Hg.): Ethnologische Frauenforschung. Berlin: Dietrich Reimer, S. 193-211.

SCHLEHE, Judith (1993): Garments for the Goddess of the Sea. In: BARNES, R./ M.-L. NABHOLZ-KARTASCHOFF/ D. J. STUART-FOX (Hg.): Weaving Patterns of life. Indonesian textile Symposium 1991. Basel: Museum of Ethnography.

SCHLEHE, Judith (1994): Meeresgeister und Massenmedien in Java. In: LAUBSCHER, S./ B. TURNER (Hg.): Völkerkunde Tagung 1991. München: Akademischer Verlag, S. 151-162.

SCHLEHE, Judith (1996): Reinterpretations of mystical traditions: Explanations of a volcanic eruption in Java In: Anthropos Bd. 91, S. 391-409.

SCHLEHE, Judith (1998): Die Meereskönigin des Südens, Ratu Kidul. Geisterpolitik im javanischen Alltag. Berlin: Dietrich Reimer.

SCHREINER, Klaus (1995): Politischer Heldenkult in Indonesien: Tradition und moderne Praxis. Berlin: Dietrich Reimer.

SCHRIEKE, B.J.O. (1919): Iets over het Perdikan-Instituut. In: Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde Bd. 58, S. 391-423.

SCHUURMANN, Barend Martinus (1933): Mystik und Glaube im Zusammenhang mit der Mission auf Java. Haag: Martinus Nijhoff.

SCHWARZ, Adam (1994): A nation in the waiting. Indonesia in the 1990's. Boulder Colo.: Westview Pr.

SCHWEIZER, Thomas (1988): Einen javanischen Mystiker verstehen: Kognitive Analyse von Überzeugungen über heilige Orte (tempat keramat) aus Madjapahit. In: *Anthropos* Bd. 83, S. 47-64.

SHOLIHATUN, Siti (1995): Upacara Sadranan di Imogiri. Skripsi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Fakultas Ushuluddin (unveröffentl. Examensarbeit).

SIBETH, Achim (1983). Das javanische Wayang-Theater. Gestaltung und Bedeutung der Diener- und Spaßmacherfiguren Panakawan. Freiburg: Magisterarbeit Univ. Freiburg (unveröffentl. Examensarbeit).

SIMATUPANG, Iwan (1976): Ziarah. Jakarta: Gramedia.

SIMUH (1995): Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa. Yogyakarta: Bentang Budaya.

SINGO, Darto (1980): Kisah sebuah makam yang aneh. Jakarta: Aries Lima.

SISWORAHARDJO, Sunano (1955): Sunan Kalijaga. Surabaya.

SMITH, Jane I. (1981): The islamic understanding of death and resurrection. Albany: State Univ. of New York Pr.

SOBARY, Mohamad (1995): Mitos dan para petapa. Jakarta: Puspa Swara.

SOEDARMONO (1987): Arti Makam Ngenis dalam konstelasi politik raja-raja Mataram Kartasura: kajian antara mitos dan realitas. Surakarta: Lembaga Javanologi.

SOEHARDI (1993): *Mystical Practices and Religious Belief in Contemporary Central Java*. Diss. Kent University. Canterbury: The British Library, British Thesis Service.

SOEHOED (1984): Motivasi peziarah di makam Sunan Kudus. Semarang: Skripsi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Walisongo Fakultas Ushuluddin (unveröffentl. Examensarbeit).

SOEKIMAN, Djoko (1978): Pengaruh dan peran makam keramat pada sementara orang Jawa. In: Buletin Fakultas Sastra dan Kebudayaan Universitas Gadjah Mada Nr. 6, S. 133-143.

SOELARTO (1993): Garebeg di Kesultanan Yogyakarta. Yogyakarta: Kansius.

SOEMANTO, Bakdi (1995): Cerita Rakyat dari Yogyakarta 2. Jakarta: Gramedia.

SOEMANTO, Bakdi (1993): Cerita Rakyat dari Surakarta. Jakarta: Gramedia.

SOERADJIMAN, Petrus (1976): Sendangsono. Magelang: Putra Bhakti.

SOERYOWIDAGDO, R.S. (1989): Pasarean Gunung Kawi: Tata cara ziarah dan riwayat makam Eyang Panembahan Djoego Eyang Mas Imam Soedjono di Gunung Kawi Malang. o.O.

SOETEDJO, P.K. (1991): Garebeg Besar Demak, 10. Dzulhijjah. Demak: Ahliwaris Sunan Kalijaga Kadilangu-Demak.

STANGE, Paul (1984): The logic of rasa in Java. In: Indonesia Nr. 34, S. 113-134.

STANGE, Paul (1986): "Legitimate" Mysticism in Indonesia. In: Review of Indonesian and Malaysian Affairs (RIMA) Bd. 20, Nr. 2, S. 76-117.

STANGE, Paul (1990): Javanism as Text or Praxis. In: Anthropological Forum Bd. 6, Nr. 2, S. 237-255.

STÖHR, Waldemar (1976): Die Altindonesischen Religionen. In: Handbuch der Orientalistik, Abteilung 3, Bd. 2, Abschnitt 2, Leiden/ Köln: E.J. Brill

STUTLEY, James/ Margaret STUTLEY (1977): Harper's dictionary of Hinduism: its mythology, folklore, philosophy, literature, and history. New York: Harper & Row.

SUBHANI, Jafar Syaikh (1989): Tawassul, Tabarruk ziarah kubur keramah wali: Kritik atas faham wahabi. Jakarta.

- SUBIBJO (1996): Kepercayaan orang Jawa tentang keramat. Kudus: Bintang Tiga.
- SUBIBJOPRONO, R. Rio (1972): Biografi Wajang Purwa. Jakarta.
- SUBIBJOPRONO (1996): Alam gaib. Yogyakarta: Sinar.
- SUDEWA, A. (1971): Imogiri masa lampau dan kini. In: Basis Bd. 20, S. 207-213.
- SUGIYO, Teha (1984): Jaka Tarub. Cerita Rakyat dari Jawa. Bandung: Alumni.
- SUHATNO/ S. SUWARNO (1991): Seri Peninggalan sejarah Daerah Istimewa Yogyakarta. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Budaya.
- SUJAMTO (1992): Reorientasi dan Revitalisasi Pandangan Hidup Jawa. Semarang: Dahara Prize.
- SUKAMTO, D. (1992): Upacara selamat di Gunung Kawi. Malang: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Pusat Penelitian Malang: Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan (IKIP) Malang.
- SUKAMTO, D. (1993): Mitos dan praktek mistik di Menang Kediri. Malang: Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan (IKIP) Malang.
- SUNARYA, Susi (1992): Roro Mendut. The Past and the present. In: BENNET, Bruce/ Dennis HASKELL (Hg.): Myth, Heroes and Anti-Heroes. Perth: Univ. of Western Australia.
- SUPARJIMAN (1987): Pandangan orang Jawa terhadap dunia Gaib dalam kaitannya dengan aktivitas perdagangan. Yogyakarta: Skripsi Universitas Gadjah Mada Jurusan Antropologi (unveröffentl. Examensarbeit).
- SUWARNO, Moh. Hari (1979): Bathara Katong Pendiri Kota Ponorogo. o.O.: P.T. Yudha Gama Corp.
- SYAM (1987): Sunan Kalijaga. Surabaya: Bina Ilmu.
- SYAM (1987): Maulana Malik Ibrahim. Surabaya: Bina Ilmu.

- TAN, Giok-Lan (1963): *The Chinese of Sukabumi, a study in social and cultural accomodation*. Diss. Ithaca. New York: Cornell Univ. Press.
- TANAJA, R. (1971): *Riwajat Pangeran Pandjangmas: Leluhuripun Para Kalang Karaton Mataram-Kartasura- Surakarta*. Surakarta.
- TASKER, Rodney (1987): *Bung Karno's Charisma. Former President proves a potent symbol in polls*. In: *Far Eastern Economic Review*, 30.4.1987
- TAUFIQ, Abu Djadin (1982): *Agama dan perubahan sosial di Indonesia: upacara saresahan malam Jum'at Pahing pada Makam Sunan Muria, Kudus*. Jakarta: Proyek Penelitian Keagamaan (unveröffentl.).
- TIRATNAWATI, Atik (o.J.): *Tinjauan Teori Simbolisme dalam ritus di Gunung Kemukus*. Yogyakarta (unveröffentl.).
- TJU, Im Yang (1953): *Riwayat Ejang Djugo Panembahan Gunung Kawi*. Blitar: Padepokan Djugo Kesamben.
- TOHARI, Ahmad (1988): *Ronggeng dukuh paruk Jakarta*: Gramedia.
- TRIYOGA, Lucas Sasongko (1991): *Manusia Jawa dan Gunung Merapi. Persepsi dan Sistem kepercayaan*. Yogyakarta: Gadjah Mada Univ. Pr.
- TURNER, Edith/ Victor TURNER (1978): *Image and pilgrimage in Christian culture*. New York: Columbia Univ. Pr.
- TURNER, Victor (1973): *The center out there: Pilgrim's goal*. In: *History of Religions* Nr. 12, S. 191-230.
- TURNER, Victor (1974): *Pilgrimage and communitas*. In: *Studia missionalia* Bd. 23, S. 305-327.

- TURNER, Victor (1983) [1974]: Pilgrimages as social processes. In: TURNER, Victor (Hg.): Dramas Fields and metaphors: symbolic action in human society. Ithaca N.Y.: Cornell Univ. Pr., S. 166-230.
- TURNER, Victor (1989) [1969]: Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur. Schomburg-Scherff, Sylvia M. (Übers.). Frankfurt am Main/ New York: Campus.
- UMAR, M. Ali Chasan (1979): Alam Kubur. Semarang: CV. Toha Putra.
- UMAR, M. Ali Chasan (1987): Siksa kubur. Semarang: CV. Toha Putra.
- VILLIERS, John (1976) [1965]: Südostasien vor der Kolonialzeit. Fleck, Phillip W. (Übers.). Fischer Weltgeschichte Bd. 18, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- VLEKKE, Bernhard (1959): Nusantara. A history of Indonesia. The Hague/ Bandung: van Hoeve.
- WARONO, Sri Harjoko (o.J.): Kyai Ageng Gribig dan Upacara Tradisional Yaqowiyu di Jatinom Klaten. Klaten: Sahabat.
- WEINGROD, Alex (1990): Saints and shrines, politics and culture: a Morocco-Israel comparison. In: EICKELMAN, Dale F./ James PISCATORY (Hg.): Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration and the religious Imagination. Berkeley: Univ. of California Pr., S. 217-234.
- WEISS, Jerome (1977): Folk psychology of the Javanese of Ponorogo. Diss. Yale Univ.
- WESSING, Robert (1988): Spirits of the Earth and Spirits of the water: Chtonic Forces in the Mountains of West Java. In: Asian Folklore Studies Bd. 47, S. 43-61.
- WESSING, Robert (1996): Rumours of Sorcery at an Indonesian University. In: Journal of Southeast Asian Studies Bd. 27, Nr. 2, S. 261-279.
- WIDYATMANTO (1993): Djima Pandangan orang Jawa mengenai kematian. Yogyakarta: Skripsi Universitas Gadjah Mada Jurusan Antropologi (unveröffentl. Examensarbeit).

WINSTEDT, R.O. (1924): Kramat. Sacred Places and Persons in Malaya. In: Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society Bd. 12, S. 264-279.

WIRYAPANITRA (o.J.): Primbon wali sembilan. Solo.

WINTER, L.W. (1990) [1959]: Der Koran: Das heilige Buch des Islam. München: Goldmann.

WOODWARD, Mark R. (1988): The Slametan: Textual knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam. In: History of Religions Nr. 28, S. 54-89.

WOODWARD, Mark R. (1989): Islam in Java: Normative piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta. Tucson: The Univ. of Arizona Pr.

WOODWARD, Mark (1991/1992). Javanism, Islam and the Plurality of Ethnography. In: Anthropological Forum Bd. 6, Nr. 3, S. 339-363.

YAYASAN MANGADEG SURAKARTA (1996): Panduan Peziarah Astana Giribangun. Surakarta.

YULIANI, N. (o.J.): Sunan Kalijaga. Surakarta: M. A. Jaya.

ZAHWAN. Abdul Hamid (1996): Wujud jin dan Makhluk Halus dalam Alquran dan Hadits. Solo.

ZOETMULDER, P.J. (1935): Pantheisme en Monisme in de Javaansche Soeloek Litteratuur. Diss. Leiden Univ., Nijmegen: J.J. Nerkhout.



**Zitierte Zeitungsartikel (ohne Autorenangabe)**

Aneka 5/1997

Berita Nasional (Bernas) 22.6.1998

Bestari 27.9.1998

Dharma Wanita Februar 1989

Deutsche Presse Agentur: Meldung vom 22.6.1998

Famili 21, 1981

Gatra 23.12.1995; 3.5.1997

Hello Nr. 116, July 1995

Hidup 3/1991

Intisari Februar 1989; März 1991

Jawa Pos 8.4.1997

Kartini Nr. 278, 1985; 382, 1989; 392, 1989

Kedaulatan Rakyat (KR): 23.11.1990; 24.2.1997; 5.3.1997; 6.3.1997; 7.3.1997;  
9.5.1997; 10.3.1997, 11.3.1997; 13.3.1997; 14.5.1997;  
17.5.1997; 29.5.1997; 26.6.1997; 9.12.1998

Kompas 8.6.1996; 15.6.1996; 24.2.1997; 22.6.1998; 29.1.1999

Liberty Nr. 1317, 2.12.1978; 1726, 16-31.5.1990 ;1743, 1-15.2.1991;1752, 16-30.6.1991;  
1775, 1-15.6.1992; 1758, 16-30.9.1992 1770, 16-31.3.1992; 1771, 1-  
15.4.1992; 1775, 1-15.6.1992; 1825 1-10.1.1994; 1844 11-20.7.1994; 1863  
21-31.1.1995 ;1869, 21-31.3.1995; 1923, 21-30.9.1996; 1929 21-30.9.1996,  
(ohne Nummer) 21-30.5.1998.

Memorandum 10.4.1997

Minggu Pagi Nr. 3/1996; 1.7.1997

Misteri Nr. 103, 1990; 109, 1990; 111, 1990; 112, 1990;136, 1993; 138, 1993; 156,  
1994, 164, 1995;

Praba Mai 1997

Suara Pembaruan 30.4.1991

Surabaya Post 18.5.1991, 14.6.1991,

Tempo 29.8.1987; 26.9.1987; 10.10.1999