

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Franke, Edith

Title: "Islam in Indonesien: Vielfältig, widersprüchlich, zukunftsweisend?"

Published in: [Von Derwisch-Mütze bis Mekka-Cola: Zur Vielfalt islamischer Glaubenspraxis](#)

Marburg: diagonal-Verlag

Editors: Franke, Edith / Runge, Konstanze

Year: 2013

Pages: 149-164

ISBN: 978-3-939346-20-3

The article is used with permission of [diagonal-Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK



Islam in Indonesien: Vielfältig, widersprüchlich, zukunftsweisend?

Edith Franke

Mit 240 Millionen Einwohnern ist Indonesien eines der bevölkerungsreichsten Länder der Welt und weist nicht nur geographisch, sondern auch ethnisch, religiös und sprachlich eine große Vielfalt auf. An wichtigen Handelswasserstraßen gelegen wurde der Archipel, bestehend aus mehr als 17.000 Inseln, schon seit vielen Jahrhunderten von verschiedenen religiös-kulturellen Einflüssen wie Hinduismus, Buddhismus, Islam und auch dem Christentum geprägt. Entsprechend vielfältig und von Synthesen und Verschmelzungen gekennzeichnet ist die religiöse Kultur Indonesiens und hat auch der Islam eine große interne Pluralität entwickelt.

Obwohl etwa neun von zehn Indonesiern Muslime sind und das Land mit über 210 Millionen Muslimen die größte islamische Bevölkerungsgruppe in einem Land überhaupt aufweist, ist der Islam nicht Staatsreligion. Mit der *Pancasila* (fünf Prinzipien, die in einer Präambel der Verfassung vorangestellt sind) hat sich Indonesien eine Staatsphilosophie gegeben, die neben Humanität, sozialer Gerechtigkeit, Demokratie und nationaler Einheit auch auf der Verpflichtung beruht, an eine einzige große Gottheit zu glauben. Damit wird Religion als solche geschützt und protegert sowie ein gesetzlicher Rahmen für die Akzeptanz religiöser Pluralität geschaffen. Offiziell anerkannte Religionen im heutigen Indonesien sind neben dem Islam auch das katholische und evangelische Christentum, der Buddhismus, Hinduismus und seit 2006 auch der Konfuzianismus.

Angesichts der Tatsache, dass trotz der überwältigenden muslimischen Bevölkerungsmehrheit die Republik Indonesien sich bei ihrer Gründung im Jahr 1945 nicht als islamisch verfasster Staat formierte, war die konfessionell neutrale, aber eng an einem islamischen Religionsverständnis ausgerichtete Fundierung des Staates ein Kompromiss, der verschiedenen Interessengruppen und Religionen eine positive Identifikation mit dem neu gegründeten Staat ermöglichen sollte. Dieses Vorgehen stellte orthodoxe muslimische Gruppierungen jedoch



nicht zufrieden, sie kritisierten die Lage des Islam als Situation einer Mehrheit mit Minderheitenstatus. Die Schaffung eines Ministeriums für religiöse Angelegenheiten, das neben Abteilungen für Christentum, Hinduismus und Buddhismus mehrere Departments für den Islam aufweist (z. B. für islamische Bildung und Erziehung sowie für die Organisation der Pilgerreisen nach Mekka), ist auch als Reaktion des Staates auf diese Kritik seitens der Muslime zu sehen und kann als Bekräftigung des indonesischen Mittelwegs zwischen den Forderungen nach einem islamischen und einem rein säkularen Staat verstanden werden.¹

Für den Islam in Indonesien ist einerseits eine enge Verknüpfung mit den jeweiligen lokalen und mystischen Traditionen charakteristisch, und sind andererseits auch modernistische und reformerische Bewegungen und deren zivil-religiöse Organisationen von großer Bedeutung. So zählt die 1912 gegründete reformislamisch orientierte Vereinigung *Muhammadiyah* mehr als 30 Millionen Mitglieder und ist nach der im Jahr 1926 gegründeten *Nahdlatul Ulama / NU* die zweitgrößte islamische Massenorganisation Indonesiens. Beide Verbände haben sich die Verbesserung der islamischen Bildung und sozial-politisches Engagement zur Aufgabe gemacht. Während sich die *Muhammadiyah* insbesondere der Verbindung einer modernen Lebensweise mit einem puristisch und von klassischer Frömmigkeit geprägten Islam widmet, steht bei der *Nahdlatul Ulama* die Integration von lokalen und klassisch-islamischen Traditionen im Vordergrund.

Die Facetten des Islam auf dem indonesischen Archipel sind also vielfältig; in manchen Regionen ist der Islam in der Minderheit (wie z. B. im hinduistisch geprägten Bali oder im christlich geprägten Nord-Sulawesi), auf vielen Inseln ist er die dominante Religion (wie z. B. auf Java); die von einem orthodoxen Islam geprägte Provinz Aceh in Nord-Sumatra hingegen gilt als „Veranda Mekkas“.

Zur Geschichte des Islam in Indonesien

Über die Herkunft des Islam in Indonesien gibt es widersprüchliche und nicht abschließend geklärte Vermutungen. Eine zentrale Rolle für die Verbreitung wird für das 15. Jahrhundert den neun Wali (den *Wa-*

¹ Boland, *The Struggle of Islam*, S. 106. Im Vorfeld wurde auch die Gründung eines Ministeriums für Islam erwogen.



lisongo) zugesprochen.² Sie sollen vor allem in einigen Küstenstädten Javas gewirkt haben. Unabhängig von ihrer tatsächlichen historischen Existenz sind die *Walisongo* bis heute von großer Bedeutung: Ihre Grabstätten sind Ziel für muslimische Pilger und sie gelten als starke Identifikationsfiguren nicht nur für die jeweilige Region, in der sie gewirkt haben, sondern auch für das javanische Gesicht des Islam. Die Sonderausstellung der Religionskundlichen Sammlung zeigt eine populäre Darstellung der *Walisongo*, so wie sie in Wohnungen oder auch öffentlichen Räumen Javas häufig zu finden ist.



Abb. 40: Populäres Poster der *Walisongo*.

Weil der Grabstein eines der *Walisongo*, Malik Ibrahim (gest. 1419), nachweislich aus Gujarat in Nordwest-Indien stammt, liegt die Schlussfolgerung nahe, dass der Islam von Indien nach Indonesien kam. Doch auch China und Persien gelten aufgrund entsprechender Reiseberichte als bedeutsame Herkunftsländer für den Islam in Indonesien.³

² Auch in der Schreibweise *Wali Sanga* oder *Wali Sangha* (Javanisch); *sanga* ist javanisch für „neun“; *wali* arabisch „Freund Gottes.“ Ricklefs, *A History*, S. 12; Rinkes, *Nine Saints of Java*; Woodward, *Islam in Java*, S. 96ff.

³ Woodward, *Islam in Java*, S. 54ff.



Entscheidend für die frühe Phase der Islamisierung Javas ist ihr Zusammenfallen mit der Hoch-Zeit der islamischen Mystik, des Sufismus, in der islamischen Welt. Der mystisch ausgerichtete Islam passte in vieler Hinsicht zu den ebenfalls mystisch geprägten lokalen religiösen Traditionen und der hindu-buddhistischen Kultur und erleichterte eine Integration der neuen islamischen Glaubensvorstellungen.⁴ Die Tatsache, dass muslimische Herrscher an der javanischen Küste sowohl Javaner als auch muslimische Chinesen, Inder, Araber oder Malaien waren, sorgte bereits für eine historische Vielfalt ethnisch-kultureller Einflüsse, die den Hintergrund für die Herausbildung eines religionsinternen Pluralismus im indonesischen Islam bildete. Historische Belege für eine stringente Islamisierung oder einheitliche Orientierung des Archipels lassen sich nicht finden. Die Herkunft des Islam aus ganz unterschiedlichen religiös-kulturellen Kontexten und die Betonung seiner mystischen Ausrichtung machen die bis heute sichtbare Vielfalt islamischer Religiosität in Indonesien verständlich.

Obwohl der Sufismus nach wie vor eine der prägendsten Strömungen im indonesischen Islam ausmacht,⁵ ist seit dem 18. Jahrhundert eine zunehmende Verbreitung sunnitischer Orthopraxie zu verzeichnen und kam es zu intensiveren Kontakten zwischen Indonesien und arabischen Ländern. In dieser Zeit nahm auch die Zahl indonesischer Pilgerreisender nach Mekka deutlich zu. Die Eindrücke der Hadschi, der zurückgekehrten Pilger, verstärkten die orthodoxen sunnitischen Strömungen des Islam in Indonesien.

Mit der Bedeutung des Islam als wichtigstem Faktor im Kampf um die Errichtung eines unabhängigen indonesischen Staates Anfang des 20. Jahrhunderts begann eine neue Phase der Islamisierung Indonesiens, die seit der Gründung der unabhängigen Republik Indonesien von einem zwar wechselvollen, aber zunehmend bedeutenden Einfluss der Religion auf Politik und Gesellschaft geprägt wird. Zusammenfassend lässt sich die Geschichte des Islam in Indonesien als eine Geschichte der Ausweitung der klassisch-islamischen Strömung beschreiben, die immer wieder von Gegenbewegungen durch lokale Varianten durchbrochen wird.

4 Geertz, *The Religion of Java*; Geertz, *Religiöse Entwicklungen im Islam*. Vergleiche dazu auch bei Ricklefs, *Six Centuries of Islamization*.

5 Dazu beispielsweise Howell, *Sufism and the Indonesian Islamic Revival*.



Facetten des heutigen Islam

Der Islam im modernen Indonesien wird weltweit immer wieder als Beispiel für eine besonders liberale und weltoffene Variante angeführt und das Arrangement zwischen Islam und indonesischem Staat als ein zukunftsweisendes Modell hinsichtlich der Vereinbarkeit von Islam und Moderne gesehen. Die fehlende Verankerung des Islam bzw. der Scharia in der Verfassung und das im Alltag ganz überwiegend friedliche Nebeneinander der islamischen Mehrheit mit unterschiedlichen religiösen Minderheiten sowie der religionsinterne Pluralismus haben das Bild Indonesiens als Modell für eine tolerante muslimische Gesellschaft geprägt.⁶

Doch seit der Zunahme von Anschlägen radikaler, gewaltbereiter islamistischer Organisationen, wie zum Beispiel der *Jemaah Islamiyah*,⁷ den Bombenanschlägen von Bali in den Jahren 2002 und 2005 und den immer wieder vorkommenden Übergriffen auf christliche Kirchen lässt sich nicht von der Hand weisen, dass Indonesien auch als Region gesehen werden muss, in der religiös begründete Konflikte aufflammen und in der radikale, anti-westliche, islamische Haltungen Fuß gefasst haben.⁸

Zwar kann die große Mehrheit der Muslime in Indonesien moderaten Haltungen zugeordnet werden und nach wie vor bestimmt eine bunte Vielfalt islamischer Glaubenspraxis den Alltag; es entfalten aber auch puristische, streng wert-konservative bis hin zu orthodoxen und radikal islamistischen Stimmen eine zunehmende gesellschaftliche Präsenz.

Im Folgenden soll der Islam auf Java, der bevölkerungsreichsten Insel des Archipels, genauer betrachtet werden, denn er steht sehr prominent für einen integrativen, weltoffenen und zugleich lokal geprägten Islam. Aus diesem Kontext stammen auch die in der Sonderausstellung der Religionskundlichen Sammlung gezeigten Stücke.

6 Eine ausführliche Darstellung dieser Thematik findet sich in meinem Buch zur religiösen Pluralität in Indonesien: Franke, *Einheit in der Vielfalt*, besonders Kapitel 3 und 5.3.

7 Die *Jemaah Islamiyah* gilt als verantwortlich für den Anschlag auf das Marriott Hotel in Jakarta im August 2003.

8 Schulze, *Pluralismus und Demokratie*.



Islam Jawa

Im Alltagsbild auf Java ist die islamische Prägung der Kultur unübersehbar und zeigt sich nicht nur in der Vielzahl von Moscheen und *musholla* (Gebetsräumen), sondern auch an dem dichten Netz von islamischen Bildungseinrichtungen (*pesantren* / Internatsschulen, Hochschulen und Universitäten). Die meisten Muslime Javas sind dem sunnitischen Islam schafiitischer Prägung zuzuordnen und zugleich stark von lokalen und mystischen Strömungen, insbesondere dem Sufismus, beeinflusst. So reicht auch auf Java das Spektrum von orthodoxen über modernistisch orientierte Muslime bis hin zu solchen, die sich vor allem an der lokalen Kultur ausrichten. Hier spielt der Bezug auf die javanische Tradition eine große Rolle, so dass man von einem spezifischen javanischen Islam, „Islam Jawa“ sprechen kann.⁹

Um die Besonderheit der javanischen Kultur und Religiosität zu erfassen, wird meist der Begriff *kejawen* (= Javanismus) verwendet. Unter *kejawen* wird die Gesamtheit der javanischen Traditionen, Sitten, Bräuche und Glaubensvorstellungen verstanden. Die damit verbundene Lebensweise umfasst ein komplexes System von Vorstellungen zum Menschsein, zur Welt und zum Göttlichen.¹⁰ Für eine Religiosität, die sich an der javanischen Mystik und Lebensweise orientiert, steht die Vorstellung der Einheit von Mensch und Gott bzw. Diener und Herr (Javanisch: *manunggal kawula-gusti*) und der Einheit von Mensch und Kosmos (Pantheismus) im Zentrum. Die damit verbundene religiöse Praxis hat das Ziel, diese Dualismen in ein harmonisches Gleichgewicht zu bringen und ist von folgenden Aspekten gekennzeichnet:

- Meditation (häufig begründet mit dem Erleuchtungs- und Konversionserlebnis von Sunan Kalijaga, einem der *Walisongo*¹¹).
- Das Aufsuchen von heiligen Stätten (insbesondere Grabstätten), um dort zu meditieren und Opferrituale zu vollziehen – gerade an den nach javanischer Tradition heiligen Nächten. Dazu gehö-

9 Mulder, *Contemporary Cultural Dynamics in Java*; Probojo, *Sufis, Heilige und Semar*.

10 Vergleiche dazu Magnis-Suseno, *Javanische Weisheit und Ethik*.

11 Geertz, *Religiöse Entwicklungen im Islam*, S. 49-52 sowie Probojo, *Sufis, Heilige und Semar*, S. 83 und 85f. Probojo geht allerdings davon aus, dass die *Walisongo* historische Personen waren.



ren beispielsweise auch Opfergaben an Geistwesen in einer parallelen, unsichtbaren Welt, die wie z.B. *Ratu Kidul*, die Königin des Meeres, die meist nicht als Gottheiten konzipiert werden.¹²

- Durchführung eines zeremoniellen Mahls / *selametan* zur Aufrechterhaltung guter nachbarschaftlicher Beziehungen und der kosmischen Harmonie.¹³

Diese drei angeführten Aspekte sind oft eng miteinander verbunden, so zum Beispiel das Aufsuchen der Grabstätte eines islamischen Gelehrten, um dort zu meditieren oder es findet ein zeremonielles Mahl / *selametan* nach der Meditation statt.

Entsprechend facettenreich ist die religiöse Praxis, die den Besuch von Moscheen zu den traditionellen Gebetszeiten ebenso einschließt wie den Besuch von lokalen Pilgerstätten (z.B. Grabstätten islamischer Gelehrter) zum Gebet oder zur Meditation. Aber auch Orte, die nach alter Tradition spirituell bedeutungsvoll sind, wie der Strand von Parangkusomo oder *goa langse*, eine Höhle an der Südküste Javas, an denen die Präsenz der Meereskönigin des Südens / *Ratu Kidul* spürbar sein soll, werden durchaus von Muslimen für Meditationen und Gebete aufgesucht. Ein Bestandteil der religiösen Alltagspraxis auf Java ist zudem der Besuch von Aufführungen des javanischen Schattentheaters, *wayang kulit*, in dem mit kunstvoll angefertigten Figuren aus Leder Erzählungen aus dem hinduistischen Ramayana und Mahabarata dargestellt werden. Hier ein Bild von Rama und Sita, den beiden Hauptprotagonisten des Ramayana-Epos.

12 Vergleiche dazu Schlehe, *Die Meereskönigin des Südens*.

13 Siehe hierzu die Ausführungen bei Geertz, *The Religion of Java*, S. 11-118; Mulder, *Mysticism in Java*, 15, S. 85f; Woodward, *Islam in Java* sowie Woodward, *Java, Indonesia and Islam*, S. 113ff.



Abb. 41 und 42: Rama und Sita, Wayang Kulit-Figuren.

Mit der zunehmenden Verbreitung des Islam in Indonesien seit dem 16. Jahrhundert wurden aber auch islamische Figuren und Mythen wie z. B. das *Serat Menak* (persische Erzählungen des 16. und 17. Jahrhunderts um den Helden Amīr Hamza, einem Onkel des Propheten Muhammad) in Wayang-Aufführungen integriert.¹⁴ Für Java spielt insbesondere die Gestalt des Semar, eines *punakawan* / dicken Clowns, eine bedeutungsvolle Rolle. Er gilt als Hüter der javanischen Tradition – sowohl der Insel als auch des Glaubens – und repräsentiert nicht nur das Göttliche, sondern zugleich auch den niedrigen sozialen Stand Javas. Semar versinnbildlicht damit das Ideal der letztendlichen Einheit von Mensch und Gott bzw. Diener und Herr in der javanischen Mystik und übersteigt damit sowohl die Grenzen der sozialen Ordnung als auch der Trennung von Mensch und Gott. Entsprechend häufig finden sich Darstellungen des Semar an Orten expliziter javanischer Frömmigkeit, wie zum Beispiel der Grabstätte des islamischen Gelehrten Prawiro Purbo unweit des Sultanspalastes in Yogyakarta.

¹⁴ Spitzing, *Das indonesische Schattenspiel*.



In den Wayang-Aufführungen ist Semar oft dafür zuständig, eine realistische Sicht der Welt in die Heldenepen einzubringen, die Traurigen aufzuheitern, den Stolz der Helden zu relativieren oder auch gegen die Gottheiten zu protestieren. In manchen Mythen gilt er als Sohn von Adam und Eva oder als Bruder desjenigen, der die Propheten Jesus und Muhammad hervorbrachte. Eine populäre Darstellung des Semar auf einer modernen Batik wird in der Ausstellung gezeigt.



Abb. 43: Batik eines Semar.

Die Wayang-Aufführungen werden in der Regel von der traditionellen Musik eines Gamelan-Orchesters begleitet. Ein schön geschnitztes und reich verziertes Modell eines solchen Orchesters findet sich in der Ausstellung.



Abb. 44 und 45: Musiker aus dem Modell eines Gamelan-Orchesters.

Zweifellos zeigt der javanische Islam ein spezifisches und unverkennbar lokal geprägtes Gesicht. Es wäre jedoch verkürzt, den *Islam Jawa* als eine exotische, mystisch geprägte Variante, abgetrennt von den klassischen arabischen Strömungen, einzuordnen. Zwar ist die zentrale Bedeutung mystischer Elemente für den *Islam Jawa* unbestreitbar, doch auch arabische und javanische Einflüsse spielen eine große Rolle – auch wenn die Auffassungen darüber, ob diese als sich ergänzend oder eher als gegensätzlich gesehen werden müssen, weit auseinandergehen.

In seiner Studie zur Frömmigkeit im javanischen Islam charakterisiert Mark Woodward, ein renommierter Spezialist für den Islam in Indonesien, diesen als eine einzigartige Erscheinung, in der sich vor-islamische, lokale mystische Traditionen mit dem Sufismus arabisch-islamischer Prägung verbinden und in eine bis heute lebendige religiöse Praxis integriert sind. Diese sei wiederum vorrangig am javanischen Kult um Herrscher und Ahnen orientiert. Der Islam integriere traditionelle javanische Konzepte von sozialer Ordnung und entwickle so seine spezifische Ausprägung. Woodward spricht sich dafür aus, klassische arabisch-islamische Traditionen dabei nicht als Gegensatz zu der auf Java praktizierten Religiosität zu sehen. Parallelen zwischen



arabischen und javanischen Vorstellungen oder der sufischen Unterscheidung von *zāhir* (= äußerlich, körperlich) und *bātin* (= innerlich, seelisch) als metaphysischen Prinzipien sowie ihrer Entsprechung in der javanischen Vorstellungswelt zeigen die engen Verbindungslinien zwischen beiden Traditionen.¹⁵ So wird das häufig als typisch javanisch bezeichnete zeremonielle Mahl / *selamatan* sowohl in der lokalen dörflichen Tradition als auch am Hof des Sultans von Yogyakarta zelebriert. Es ist damit Ausdruck der Verbindung von lokaler javanischer und auch orthodoxer muslimischer Religiosität. Neuere Studien zeigen, dass in die Rituale des Festmahls / *selamatan* heute sowohl javanische, arabische, hindu-buddhistische als auch christliche Einflüsse integriert sind.¹⁶

Von vielen Muslimen auf Java wird die Pflege javanischer Rituale und Vorstellungen eher als eine Ergänzung und zusätzliche Dimension ihrer Religiosität denn als Defizit oder Gegensatz zu einer orthodoxen islamischen Frömmigkeit gesehen. Eine polarisierende Gegenüberstellung von „echten“ Muslimen orthodoxer oder modernistischer Ausrichtung auf der einen und javanischem Islam auf der anderen Seite ist keine zutreffende Einordnung.

Pilgern, Meditation und das zeremonielle Festmahl als Bestandteile islamischer Alltagsreligiosität auf Java

Das Erscheinungsbild des Islam auf Java umfasst sowohl klassisch-islamische als auch in der lokalen Tradition stehende Elemente. Dabei sind es vor allem drei Kategorien, die als praktizierte Frömmigkeit des javanischen Islam unterschieden werden können:

1. Koranrezitationen und die *Hadsch* als Elemente traditioneller islamischer Frömmigkeit.
2. Pilgerreisen zu den Grabstätten der *Walisongo* als Ausdruck der Verbindung von spezifischer lokaler Tradition und islamischer Frömmigkeit.

¹⁵ Woodward, *Islam in Java*, S. 96-115.

¹⁶ Die Feldforschungen zu dieser Studie wurden laut Beatty vor allem in den Jahren 1991 bis 1993 und 1996 bis 1997 durchgeführt. Also in einer Phase, in der dem orthodoxen Islam seitens der Suharto-Regierung sehr viel mehr Aufmerksamkeit und Förderung entgegengebracht wurde, als in den Jahren zuvor. Beatty, *Varieties of Javanese religion*, S. 20.



3. Meditation und Rituale in den heiligen javanischen Nächten / *selesa kliwon* als Ausdruck der *kejawen*-Tradition.

Die Elemente javanischer Mystik und ritueller Praxis werden von modernistisch orientierten Muslimen allerdings oft abgelehnt und gegenüber einer „reineren“ Form islamischer Frömmigkeit abgewertet. Dabei kam es zu einer Zurückdrängung solcher Aspekte religiöser Praxis, die mit dem populären Islam und der *kejawen*-Tradition verbunden sind. Dennoch sind bis heute vielfältige Formen dieser religiösen Aktivitäten seitens Einzelner oder auch informeller Gruppen, die sich um einen spirituellen Lehrer scharen, zu beobachten; und am Hof von Sultan Hamengkubuwono X. in Yogyakarta werden mit dem Garebeg Maulud - Ritual oder auch der Labuhan-Zeremonie weiterhin Rituale nach javanischer / *kejawen* Tradition vollzogen.¹⁷

Die Labuhan-Zeremonie wird an dem Tag, der dem Jahrestag der Inthronisierung des Herrschers folgt, durchgeführt. Diese Rituale sollen das gute Gelingen der Herrschaft des Sultans „in Einklang mit den Natur- und Geistermächten garantieren.“¹⁸ Sie basieren auf einem bestimmten kosmologischen Schema, in dem unter anderem dem Kraton (Palast des Sultans) von Yogyakarta, *Ratu Kidul* als der Meereskönigin des Südens und Beschützerin der Herrscher von Mataram (ein zentraljavanisches Reich Ende des 16. Jahrhunderts) sowie dem Vulkan *Gunung Merapi* wichtige Funktionen zugeordnet werden. Der Merapi im Norden, der Kraton im Zentrum sowie das Meer im Süden werden in einer imaginären Linie angeordnet und in einen kosmischen Zusammenhang gestellt. Im Rahmen der Zeremonie werden verschiedene Opfergaben (u. a. vom Sultan getragene Batiken, Weihrauch, abgeschnittene Haare des Sultans, getrocknete Blumen, Speiseopfer) in aufwändiger Weise vorbereitet und dargebracht. Am Vorabend des Labuhan-Tages wird ein *selamatan* abgehalten. Während der Vorbereitung der Opfergaben im Kraton werden unter der Leitung eines *kyai* (eines javanischen Islam-Gelehrten) islamische Gebete auf Arabisch gesprochen, während bei der Verbrennung und anschließenden Darbringung der Opfergaben am Strand von Parangkusomo (einiges wird in den Sand eingegraben, anderes ins Wasser gegeben) Gebete an

¹⁷ Vergleiche Beck, *Islamic Purity at Odds*; Schlehe, *Die Meereskönigin des Südens*, S. 190-197.

¹⁸ Ebenda sowie S. 117ff.



Senopati, den Herrscher des Mataram-Reiches, und an *Ratu Kidul* auf Javanisch gerichtet werden.

Die mit *Ratu Kidul* verbundenen Rituale am Hof der Sultane dienten vermutlich ebenso wie die mythische Ehe zwischen ihr und Senopati als Instrumente der Legitimation und Bekräftigung der Herrschaft des jeweiligen Sultans. *Ratu Kidul* gilt bis heute für viele Javaner als Vermittlerin zwischen Mensch und Gott und steht im Zentrum einer ebenso vielfältigen wie populären Kultur von Ritualen und religiösen Vorstellungen, die von Menschen unterschiedlichster religiöser Zugehörigkeit praktiziert werden.¹⁹

Die religiöse Praxis im *Islam Jawa* in den drei genannten Kategorien (traditionelle islamische Frömmigkeit, Verbindung von spezifischen lokalen Traditionen mit islamischer Frömmigkeit und *kejawen*) dürfen weder so interpretiert werden, dass sie einander ausschließen, noch dass ein Muslim auf Java immer in Hinblick auf alle drei Kategorien aktiv wird. Insbesondere zwischen der ersten und der zweiten, sowie zwischen der zweiten und der dritten Kategorie sind die Übergänge fließend und zeigen, dass sich in der Tradition der Verehrung der *Walisongo* in besonderer Weise sowohl javanische Kultur als auch traditionelle islamische Frömmigkeit verbinden. So ist es für einen Muslim aus Java, der in einer *pesantren* / islamischen Internatsschule erzogen wurde, sein Studium an einer islamischen Hochschule absolviert hat und sich der traditionell islamischen *Nahdlatul Ulama*-Gemeinschaft verbunden fühlt, durchaus selbstverständlich, die Grabstätten der *Walisongo* aufzusuchen und dort Gebete zu verrichten. Vielleicht wird er auch hin und wieder an den javanischen heiligen Nächten am Strand von Parangkusumo sein, so wie die javanischen Muslime, mit denen ich mich dort unterhielt, auch hin und wieder in die Moschee gehen. Ein Mitglied der modernistischen *Muhammadiyah* in Yogyakarta wird ebenso an dem Garebeg-Maulud-Ritual teilnehmen wie am Freitagsgebet in der Moschee. Insgesamt also zeichnet sich das Bild des *Islam Jawa* durch einen großen Facettenreichtum in der religiösen Praxis aus, in dem sich lokale javanische Traditionen und zunehmend Formen normativer sunnitischer Religionspraxis vereinen. Es wird sich zukünftig erweisen, ob damit ein sukzessiver Rückgang der lokalen Traditionen verbunden ist oder ob beide nebeneinander weiter existieren.

¹⁹ Ebenda S. 256-258.



Die interne Vielfalt in der Glaubenspraxis, die Tendenz zur Inklusion unterschiedlicher religiöser Elemente und das historisch begründete und im Alltag oft selbstverständlich gelebte Nebeneinander verschiedener Religionen lassen den indonesischen Islam nach wie vor als Modell für ein tolerantes Miteinander erscheinen. Die religiösen und gesellschaftlichen Aushandlungsprozesse über theologische und rechtliche Interpretationen islamischer Lehre, die öffentlichen Diskurse zu Demokratie, Säkularität, religiöser Pluralität und das Ringen um eine angemessene Nähe bzw. Distanz zwischen Staat und Religion, zu dem die beiden großen islamischen Organisationen *Nahadlatul Ulama* und *Muhammadiyah* und die sehr breite und ambitionierte islamische Bildung ganz wesentlich beitragen, werden erweisen, wie sich der Umgang mit Konflikten und Zuspitzungen entwickelt und ob der Islam in Indonesien ein zukunftsweisendes Potenzial entfalten kann.

Literaturhinweise

Beatty, Andrew: *Varieties of Javanese religion: An Anthropological Account*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, No. 111, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Beck, Hermann L.: *Islamic Purity at Odds with Javanese Identity. The Muhammadiyah and the Celebration of the Garebeg Maulud Ritual in Yogyakarta*, in: Jan Platvoet, Karel van der Toorn (Hg.): *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*, E. J. Brill, Leiden/New York/Köln 1995. S. 261-284.

Boland, B. J.: *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Neue, leicht überarbeitete Auflage, Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, No. 59, Nijhoff, The Hague 1982.

Franke, Edith: *Einheit in der Vielfalt. Strukturen, Bedingungen und Alltag religiöser Pluralität in Indonesien*, Harrassowitz, Wiesbaden 2012.

Geertz, Clifford: *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988.

Geertz, Clifford: *The Religion of Java*, University of Chicago Press, London/Chicago 1976.

Howell, Julia Day: *Sufism and the Indonesian Islamic Revival*, *The Journal of Asian Studies*, 60/3, 2001, S. 701-729.

Magnis-Suseno, Franz: *Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral*, Oldenbourg, München 1981.



Mulder, Niels: *Mysticism in Java. Ideology in Indonesia*. Amsterdam, The Pepin Press, Singapore 1998.

Mulder, Niels: *Contemporary Cultural Dynamics in Java*, Internationales Asienforum, 19/1, 1988, S. 5-16.

Probojo, Lany: *Sufis, Heilige und Semar: Was ist 'authentischer' javanischer Islam?*, in: Fritz Schulze, Holger Warnk (Hg.): *Religion und Identität. Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien*, Harrassowitz, Wiesbaden 2008, S. 77-89.

Ricklefs, Merle C: *A History of Modern Indonesia Since C. 1200*, Stanford University Press, Stanford 2001³.

Ricklefs, Merle C: *Six Centuries of Islamization in Java*, in: Nehemia Levtzion (Hg.): *Conversion to Islam*, Holmes & Meier, New York 1979. S. 100-128.

Rinkes, D. A.: *Nine Saints of Java*, Übersetzt von H. M. Froger. Hg. von Alijah Gordon, MSRI, Kuala Lumpur 1996.

Schlehe, Judith: *Die Meereskönigin des Südens, Ratu Kidul: Geisterpolitik im javanischen Alltag*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1998.

Schulze, Fritz: *Pluralismus und Demokratie im radikal-islamischen Diskurs am Beispiel der Hizbut Tahir*, in: Fritz Schulze, Holger Warnk (Hg.): *Religion und Identität. Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien*, Harrassowitz, Wiesbaden 2008, S. 23-42.

Spitzing, Günter: *Das indonesische Schattenspiel. Bali – Java – Lombok*, DuMont, Köln 1981.

Woodward, Mark: *Java, Indonesia and Islam*, Springer, Dordrecht/Heidelberg/London/New York 2011.

Woodward, Mark: *Islam in Java. Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, The Association for Asian Studies monograph, No. 45, The University of Arizona Press, Arizona 1989.