

Wisata Religi – Religiöser Tourismus: Spirituelle Ökonomien und islamische Machtkämpfe in Indonesien

Martin Slama

Summary

Contemporary Indonesia witnesses a variety of entanglements and ambiguous encounters between economic and religious spheres with particular ramifications for Islam, the religion of the vast majority of Indonesians. The article is concerned with “religious tourism” (*Wisata Religi*) as an example for such entanglements. It examines the rise of Islamic pilgrimages (*ziarah*) during Suharto’s so-called New Order (1966-98) and analyses the re-positioning of the pilgrimage phenomenon as “religious tourism” in Post-Suharto-times pursued by both state actors, such as the Ministry of Tourism, and Muslims active in or close to Indonesia’s largest Islamic organisation Nahdlatul Ulama (NU). The article reflects on this “invention” of religious tourism by discussing the conjuncture of new spiritual economies with ideological differences that characterise the Islamic field in Post-Suharto-Indonesia. Arguing that both the marketization of pilgrimage and its recognition by the state as “religious tourism” adds considerable legitimacy to a practice which is contested within Islam, the paper concludes that the new *Wisata Religi* further strengthens the Islamic current represented by NU and its self-perception of being “moderate” as opposed to radical Islamic groups in Indonesia which reject *ziarah*.

Keywords: Religious tourism, Islam, saint veneration, spiritual economies, Indonesia

Einleitung

Das gegenwärtige Indonesien ist geprägt von mannigfaltigen Verflechtungen und ambivalenten Beziehungen zwischen ökonomischen und religiösen Sphären mit bedeutenden Auswirkungen auf den Islam, zu dem sich die große Mehrheit der Bevölkerung bekennt. Diese Überschneidungen zwischen Ökonomie und Religion mögen nicht sonderlich überraschen, da in der Geschichte des Archipels die Verbreitung des Islam mit Handel assoziiert wurde bzw. sich in den urbanen Zentren des kolonialen Niederländisch Indiens eine kleine islamische Mittelschicht etablieren konnte, die sich sowohl durch ihren ökonomischen Ethos als auch durch ihre striktere islamische Praxis von der Aristokratie und von der in der Landwirtschaft tätigen Mehrheitsbevölkerung unterschied. Die entscheidenden Entwicklungen für die in diesem Artikel präsentierte Analyse setzten jedoch im Indonesien der 1980er Jahre ein, als eine neue, stark im Wachsen begriffene Mittelklasse sich zunehmend dem Islam

zuwandte bzw. begann, diesen auch zu *konsumieren*. In der Folge etablierte sich ein Markt für zahlreiche islamische Produkte und Dienstleistungen, die der zahlungskräftigen Mittelklasse und in geringerem Maß auch breiteren Bevölkerungsschichten angeboten wurden. Diese reichen heute von islamischen Gebetsgruppen (*majelis taklim*), Eliteschulen, Beraterunternehmen und Medien sowie Produkten einer islamischen Popkultur und islamischer Mode¹ bis hin zu dem Phänomen, auf das sich der vorliegende Beitrag konzentriert: *Wisata Religi* (religiöser Tourismus), der sich auf den Besuch von Orten, meist Gräbern, bezieht, die als mit besonderer spiritueller Kraft belegt gelten. Diese Art von Grabbesuchen und Pilgerfahrten sind in Indonesien vor allem unter dem Terminus *ziarah* bekannt.²

Für die *ziarah*-Praxis, die im heutigen Indonesien zu beobachten ist, wurden ebenfalls die Grundlagen in Suhartos sogenannter Neuen Ordnung (1966–98) gelegt. Diese erfuhr jedoch, wie ich zeigen werde, in der Post-Suharto-Zeit eine neue Positionierung, indem sie von staatlicher Seite und mit Zutun von jenen islamischen Kräften, die dem islamischen Pilgerwesen nahestehen, als *Wisata Religi* oder „religiöser Tourismus“ offiziell etabliert wurde. Der Artikel reflektiert diese „Erfindung“ des religiösen Tourismus, indem er sie zunächst in den aktuellen Kontext weiterer Verflechtungen zwischen Ökonomie und Religion stellt und in einem zweiten Schritt mit jenen ideologischen Kämpfen in Beziehung setzt, die innerhalb des islamischen Feldes in Indonesien ausgetragen werden. Ergebnis dieser Neu-positionierung ist, so das zentrale Argument des Beitrags, dass die Ökonomisierung des Pilgerwesens, diese Gleichsetzung von religiöser Praxis und Tourismus und die damit einhergehende Legitimierung von *ziarah* als Quelle von Prosperität, eine bestimmte Strömung im indonesischen Islam stärkt, nämlich jene, die *ziarah* als zentralen Bestandteil islamischer Praxis sowie als Ausdruck eines „moderaten“ Islam begreift.

Das Konzept von spiritueller Potenz und die Vorstellung, dass diese konkret an bestimmten Plätzen bzw. in verstorbenen Personen verortet sein kann, ist essentiell für die *ziarah*-Praxis in Indonesien. Die wohl am weitesten verbreitete Form von *ziarah* ist der Besuch des Grabes der Eltern bzw. der Gräber von weiteren einflussreichen Personen, wie etwa jenes des islamischen Lehrers (*kiayi*) (Jamhari 2000). Darüber hinaus gibt es vor allem auf Java translokal bedeutende Orte: Gräber von herausragenden Figuren in der Geschichte Javas, von den Sultanen der vorkolonialen Zeit bis zum Staatsgründer Sukarno (Jonge 2008).³ Ihre Mausoleen

¹ Siehe Azra (1999), Hasan (2009), Rudnyckij (2010) und den Sammelband von Fealy und White (2008).

² Dieser Artikel stützt sich vorwiegend auf Feldforschungen in Indonesien in den Jahren 2010 und 2011 (jeweils drei Monate), die der Autor im Rahmen seines APART (Austrian Programme for Advanced Research and Technology)-Projekts „Among National Elites and Local Muslims. The Hadhrami Diaspora in Contemporary Indonesia“, das am Institut für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften verankert ist, durchführen konnte.

³ Für Pilgerstätten in Yogyakarta und dessen Umgebung, wo die meisten Sultans-Grabmale gelegen sind, bzw. deren beginnende Vermarktung im Suharto-Indonesien siehe Schlehe (1998, S. 165–207).

haben den Charakter von heiligen Orten, wo Pilger mit den „potent dead“ (Chambert-Loir und Reid 2002) bzw. mit Gott in Verbindung treten, Bitten formulieren und Segnungen (*berkah*) empfangen können. Für viele MuslimInnen Javas stehen die *Wali Songo* (die Neun Heiligen), die der Legende nach im 15. und 16. Jahrhundert die Insel islamisierten, an der Spitze der spirituellen Hierarchie. Ihre Gräber stellen heute große Mausoleen dar, von denen manche hinduistische Architekturelemente aufweisen, was wiederum auf die historische Tiefe islamischer Heiligenverehrung schließen lässt (Chambert-Loir 2002, S. 138; Fox 2002). Es sei hier auch erwähnt, dass *ziarah* ein Element der Heiligenverehrung unter vielen ist, zu der auch rituelle Praktiken wie *hadiwan*, die Anrufung Gottes unter Bezugnahme auf den Heiligen, *manaqib*, die Rezitation der Biographie des *wali*, und *haul*, das Gedenken am Todestag des Heiligen, zählen. Islamische Heiligenverehrung, die oft in enger Beziehung mit in hohem Maße lokalisierten sufistischen Varianten des Islam steht, ist heute also ein wichtiger Bestandteil spiritueller Praxis in Indonesien und keineswegs ein Phänomen der Vergangenheit (Muhaimin 2006, S. 160-162; Millie 2009; Zamhari 2010, S. 58-69, 219-235).

Die *ziarah*-Praxis und Heiligenverehrung im Besonderen wird speziell von der Nahdlatul Ulama, Indonesiens größter islamischer Organisation, gefördert – und das mit Erfolg, wie die zunehmende Popularität von *ziarah* zeigt. Die Provinzregierung von Ostjava, wo die meisten Heiligengräber gelegen sind und die Nahdlatul Ulama am einflussreichsten ist, publizierte etwa eine Statistik, der zufolge zwischen 1988 und 2005 die jährliche Zahl der PilgerInnen von einer knappen halben Million zu über dreieinhalb Millionen anstieg (Quinn 2008, S. 64). In diesem Zusammenhang macht George Quinn (2004, S. 16) eine interessante Beobachtung: „When Clifford Geertz published his agenda-setting *Religion of Java* in 1960 he made no mention of the pilgrimage phenomenon. Today, it is a facet of Java’s religious, social and political life that can no longer be overlooked.“ Diese Beobachtung und die oben genannten Zahlen, die zumindest einen Trend wiedergeben, verweisen somit auf Suhartos Neue Ordnung als jener Zeit, in der die Grundlagen für die heutige Popularität von *ziarah* geschaffen wurden.

Ziarah in der Neuen Ordnung

Das Suharto-Regime schuf zunächst die materielle Basis für den Anstieg von *ziarah*. Es ließ die Straßen zu den Pilgerorten ausbauen und manche Gräber renovieren. Als Höhepunkt der *ziarah*-Praxis der Neuen Ordnung können die organisierten Bus-touren zum Grab von Suhartos Frau, Tien Suharto, gesehen werden, die 1996 verstarb. Doorn-Harder und de Jong (2001, S. 328) interpretierten das Engagement der Neuen Ordnung in diesem Bereich als Versuch, die spirituelle Potenz, die diesen heiligen Orten zugeschrieben wird, für sich zu reklamieren. Des Weiteren diente

ziarah als Substitut für einen praktisch verbotenen politischen Aktivismus bzw. brachte es keine unerwünschten politischen Interpretationen des Islam mit sich (ebd.).

Diese von Doorn-Harder und de Jong dargelegten Aspekte des Pilgerwesens porträtieren *ziarah* als eine den Interessen des Regimes genehme Praxis. Nun musste Suharto von den PilgerInnen tatsächlich keine Aufstände erwarten, was das Verbessern der Infrastruktur zu einem politisch risikolosen Unterfangen machte. Soweit ist Doorn-Harder und de Jong also zuzustimmen. Jedoch sehe ich einen weiteren Aspekt dieser Förderung des Pilgerwesens: Die beachtliche materielle Unterstützung durch das Regime spiegelte sich kaum auf ideologischer Ebene wider. *Ziarah* wurde nicht Teil der offiziellen Diskurse des Staates, der andere Themen propagierte, die sich nur schwer mit dem magisch-mystischen Komplex des Pilgerwesens vereinbaren ließen. Denn die Neue Ordnung verschrieb sich der ökonomischen Entwicklung des Landes und damit einer rationalen Entwicklungsideologie, die ökonomischen Prinzipien gegenüber mystischer Intuition den Vorrang gab (Heryanto 1988), was aber prominente Vertreter des Regimes, allen voran Suharto selbst, nicht davon abhielt, sich gegebenenfalls an letzterer zu orientieren.⁴ Deswegen ist es nur zu verständlich, dass aus dem Regime auch keine direkte Kritik an *ziarah* und anderen mystisch-religiösen Praktiken kam, obwohl die PilgerInnen nicht dem von der Entwicklungsideologie propagierten *homo oeconomicus* entsprachen.

Offene Kritik kam jedoch von innerhalb des indonesischen Islam, nämlich von seinem modernistischen Flügel, der am prominentesten von der zweitgrößten islamischen Organisation des Landes, der Muhammadiyah, vertreten wird. Denn dieser sieht in *ziarah* eine illegitime Praxis (*bid'ah*), die das zentrale Prinzip des Eingottglaubens im Islam (*tauhid*) untergraben würde, weil die PilgerInnen den Heiligen eine quasi-göttliche Macht zuschrieben und damit einem Aberglauben (*syirk*) frönten. Parallel zur steigenden Popularität von *ziarah* gewann nun gerade diese Strömung des indonesischen Islam im letzten Jahrzehnt der Suharto-Ära an Einfluss. Auf das globale „revival“ des Islam, das in Indonesien mehr ein Neuentdecken durch die wachsende Mittelschicht war, und auf schwindende Loyalitäten im indonesischen Militär reagierend vollzog Suharto Ende der 1980er Jahre seinen „Islamic turn“. Er unternahm die Pilgerreise nach Mekka und ließ die islamische Intellektuellenorganisation ICMI (*Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia*) gründen, die vor allem von der islamischen Elite des modernistischen Flügels besetzt wurde, während die Nahdlatul Ulama unter der Führung von Abdurrahman Wahid sich zurückhaltend bis ablehnend verhielt (Hefner 2000). In Anspielung an Pierre Bourdieu (Bourdieu et al. 1997, S. 209) Analyse der „rechten und linken Hand des Staates“ im europäischen Kontext könnte man mit der Gründung von ICMI von einer neuen „islamisch-modernistischen Hand“ des Suharto-Regimes sprechen, das

⁴ Hier sei nur am Rande erwähnt, dass das linksorientierte Sukarno-Regime ebenfalls wenig Interesse daran hatte, *ziarah* ideologisch zu legitimieren und damit symbolisch aufzuwerten.

bisher mit „eiserner Hand“ eine autoritäre Politik verfolgte, die sich jedoch tolerant gegenüber den meisten heterodoxen religiösen Praktiken zeigte.

Gegen Ende der Suharto-Ära hatte das Pilgerwesen also zwei einflussreiche Gruppen als Gegner: einerseits die „Entwicklung“ predigenden Marktrationalisten, die *ziarah* als Praxis einer noch in Mystik und Irrationalität gefangenen Bevölkerung sahen und – dem Ideal westlicher Modernisierungstheorien folgend – glaubten, dass mit zunehmender „Entwicklung“ solche Praktiken ohnehin verschwinden würden, und andererseits die islamischen Modernisten, die mit theologischen Argumenten *ziarah* frontal angriffen und schlicht als „unislamisch“ erklärten. *Ziarah* lief durch diese Konstellation zwar nicht Gefahr, eingeschränkt oder gar abgeschafft zu werden, was bei einer stetig steigenden Zahl an PilgerInnen auch schwer möglich gewesen wäre. Der Druck der islamischen Modernisten hatte jedoch zur Folge, dass synkretistische Ausprägungen von *ziarah* abnahmen bzw. PilgerInnen darüber nur ungern Auskunft gaben (Doorn-Harder und de Jong 2001, S. 329). Nach dem erzwungenen Rücktritt Suhartos 1998 wurde *ziarah* von weiteren Entwicklungen erfasst, was u.a. zur Geburt von *Wisata Religi* führte.

Spirituelle und okkulte Ökonomien im Post-Suharto-Indonesien

Ich möchte in diesem Abschnitt zunächst den Kontext der Verflechtungen von ökonomischen und religiösen Sphären vorstellen, die in der Post-Suharto-Zeit manifest wurden und in denen *Wisata Religi* eingebettet ist. Dafür beziehe ich mich auf die Forschungen von Daromir Rudnyckj (2010), der die Implementierung eines Trainings für Angestellte des staatlichen Stahlunternehmens *Krakatau Steel* untersuchte. In diesem Training wird Arbeit als eine Form der Anbetung Gottes bzw. als islamische Pflicht definiert und Spiritualität als Raum für Eingriffe des Managements genutzt, insbesondere für das Einschärfen einer Ethik individueller Rechenschaft, die den Normen der Transparenz, Produktivität, und Rationalisierung zum Erzielen von Profit verpflichtet ist, um am globalen Markt zu bestehen (ebd., S. 131-132). Rudnyckj begreift dieses Zusammenspiel von neoliberalen und religiösen Werten als *spirituelle Ökonomie*. Aufgrund des Erfolgs dieses Trainingsprogramms wurde es auf weitere staatsnahe Betriebe und dann sogar auf ganze Ministerien ausgeweitet. Das erste Mal kam es in der Amtszeit von Präsident Abdurrahman Wahid (1999–2011), dem früheren Vorsitzenden der Nahdlatul Ulama, zur Anwendung und produzierte im Jahr 2001 43 AbsolventInnen; bis Ende des Jahres 2008 durchliefen insgesamt bereits 616.000 Angestellte und Beamte das sogenannte ESQ-Training, was für „Emotional and Spiritual Quotient“ steht (ebd., S. 93).

Die spirituelle Ökonomie, die dem ESQ-Training zu Grunde liegt, unterscheidet sich laut Rudnyckj von den okkulten Ökonomien, dem Erlangen von Reichtum durch magisch-religiöse Mittel, deren vermehrtes Auftreten laut Jean und John Comaroff (2001, S. 19-28) den neoliberalen Kapitalismus im neuen Millennium mit kennzeichnet. Denn diese von Gott durchdrungene neoliberale Welt lockt damit,

praktisch aus dem nichts reich werden zu können, was wiederum magische Qualitäten hat bzw. Menschen – oft mangels anderer Perspektiven – dazu verleitet, auf Magie zurückzugreifen. Während also in okkulten Ökonomien Mystik und Magie ökonomischen Erfolg herbeiführen können, betonen spirituelle Ökonomien die dem Kapitalismus inhärenten Forderungen nach Rationalisierung, Produktivität und Effizienz (Rudnyckj 2010, S. 133-134). Jean Comaroff (2010, S. 26, 28) verwendet zwar nicht den Begriff spirituelle Ökonomie, beschreibt jedoch Phänomene, die sich darunter subsumieren ließen. So harmonieren Pfingstgemeinden in den USA und Südafrika hervorragend mit dem Neoliberalismus, indem sie „the creativity of God as immanent in the creativity of capitalism“ sowie ganz im Sinne von Webers „Protestantischer Ethik“ Profit als „prove of divine design“ begreifen.

Ähnliche Phänomene lassen sich in Indonesien beobachten, die sich zum Beispiel in der massenhaften Publikation von ökonomischen *self-help*-Ratgebern widerspiegeln. Ein vor kurzem erschienenes und besonders aussagekräftiges Exemplar trägt den Titel „Reich werden auf verrückte Art und Weise à la Bob Sadino, Purdi E. Chandra und Aburizal Bakrie“ (Diningrat 2011). Diese Publikation repräsentiert eine neue Generation dieser Art von Literatur; handelt es sich doch nicht um einen meist aus dem Englischen übersetzten Ratgeber bzw. um ein Porträt eines erfolgreichen amerikanischen Geschäftsmanns, den es nachzuahmen gilt, wie etwa Bill Gates, sondern als Vorbilder glänzen hier indonesische Unternehmer: Bob Sadino, der laut Cover des Buchs seinen Konzern auf Basis von 50 Hühnern aufbaute, die ihm ein Freund schenkte. Purdi E. Chandra, lernen wir, begann mit 300.000 Rupiah und macht heute 70 Milliarden Rupiah Umsatz im Jahr. Und Aburizal Bakrie, der bekannte Unternehmer und führende Politiker der früheren Suharto-Partei Golkar, ging mit seiner Firma schon einmal bankrott, besitzt aber heute Unternehmungen im Wert von 50,2 Billionen Rupiah und gilt als einer der reichsten Menschen Südostasiens. Die Unternehmer werden somit als ökonomische Wunderknaben präsentiert, die genau das geschafft haben, was die im Neoliberalismus verstärkt produzierten Sehnsüchte anspricht: sie sind praktisch aus dem nichts reich bzw. wieder reich geworden.

Das Buch rühmt sich nun damit, die teilweise recht unkonventionellen, „verrückten“ Methoden der drei Unternehmer preis und deren Tipps für angehende Geschäftsleute weiter zu geben. Diese Tipps beziehen sich nun immer wieder auf Gott. Bob Sadino glaubt demnach, dass alles von Gott geregelt wird, dass Gott sein „Master Planner“ ist (Diningrat 2011, S. 35). Nach Purdi Chandra muss Gott in das Business mit einbezogen werden (*melibatkan*). Deshalb trainiert er seine „spirituelle Intelligenz“ (*kecerdasan spiritual*), indem er regelmäßig betet (*dzikir*) und meditiert (ebd., S. 68). Und laut Aburizal Bakrie müsse man davon überzeugt sein, dass Gott zu uns kommt, sobald wir unternehmerisch aktiv werden wollen (ebd., S. 117).

Mit diesen Spielarten einer spirituellen Ökonomie (inklusive ihrer „verrückten“, okkulten Seiten) würden sich viele IndonesierInnen aber nicht zufrieden geben, wie

das *ziarah*-Phänomen zeigt. Für sie ist es wichtig, Gott bzw. den Heiligen, die in besonderer Verbindung zu Gott stehen, auch „geographisch“ näher zu kommen. Denn der Besuch von heiligen Orten kann durchaus auch für wirtschaftlichen Erfolg sorgen. Das Bitten um *rezeki* (an sich ein komplexes Konzept, das mit „Erlangen von materiellem Reichtum durch glückliche bzw. göttliche Fügungen“ übersetzt werden könnte) bzw. um die gute Entwicklung des eigenen Unternehmens oder um eine Beförderung, was unter Beamten besonders beliebt ist, gehört in der Tat zu den häufigsten Anliegen der PilgerInnen (Fox 1991, 2002). Quinn (2008, S. 74) bemerkt dazu: „Ideally pilgrimage should be money-free and otherwordly, so it is often said. But for many pilgrims in Java, devotions at sacred places are in fact like commercial practices – the pilgrims enter into a transactional or contractual relationship with the supernatural, with a saint or with God.“ Er (ebd., S. 75) erwähnt in diesem Zusammenhang sogenannte *nadar*-Verträge, in denen PilgerInnen als Vorbedingung der Erfüllung ihres Anliegens ein Gelöbnis ablegen, etwas Bestimmtes zu tun (wohltätig zu sein, ein Dankesmahl abzuhalten, für die Pilgerstätte zu spenden etc.).

Solche *ziarah*-Praktiken sind also Teil einer okkulten Ökonomie, was ihre Ablehnung durch die marktrationalistische Elite, die an Kalkulation, unternehmerische Strategie und Engagement glaubt, umso mehr verständlich macht. Für meine Analyse von *Wisata Religi* würden jedoch die okkulten Ökonomien der Comaroffs zu kurz greifen, weswegen ich auf Rudnyckys Konzept der spirituellen Ökonomie zurückkomme. Denn mit dem Aufkommen von *Wisata Religi* wohnen der *ziarah*-Praxis heute sowohl spirituell- als auch okkult-ökonomische Aspekte inne. *Wisata Religi* ist beispielgebend für die im Post-Suharto-Indonesien auftretenden Verflechtungen einer Managementlogik, die auf ökonomischer Rationalität beruht, mit einer Mystik, die materiellen Gewinn versprechen kann.

Die Erfindung von *Wisata Religi* und *ziarah* heute

Als Abdurrahman Wahid, der ehemalige Vorsitzende der größten islamischen Organisation Indonesiens, Nahdlatul Ulama, Ende 1999 das Präsidentenamt übernahm, wurde das Land das erste Mal von einem Muslim geführt, für den der Besuch von Heiligengräbern ein zentraler Bestandteil seiner religiösen Praxis war. Wahid ließ es sich nicht nehmen, auch als indonesischer Präsident an einer Reihe von Gräbern, wie jenen der *Wali Songo*, zu beten, sodass Vertreter seiner eigenen Organisation, der Nahdlatul Ulama, sich darum sorgten, wie Henry Chambert-Loir und Anthony Reid (2002, S. xv) schrieben, „that there is an impression among the public that the President spends more time visiting the tombs of old figures than living people“. Wahid verlieh damit einer nach wie vor umstrittenen, aber immer stärker an Popularität gewinnenden religiösen Praxis zusätzlich Legitimität.

In der Folge entdeckte das indonesische Tourismusministerium das Pilgerwesen für sich und gab ein Projekt in Auftrag, das den Titel „Forschung zur Entwicklung des religiösen Tourismus“ (*Penelitian Pengembangan Wisata Religi*) (Pusat Penelitian

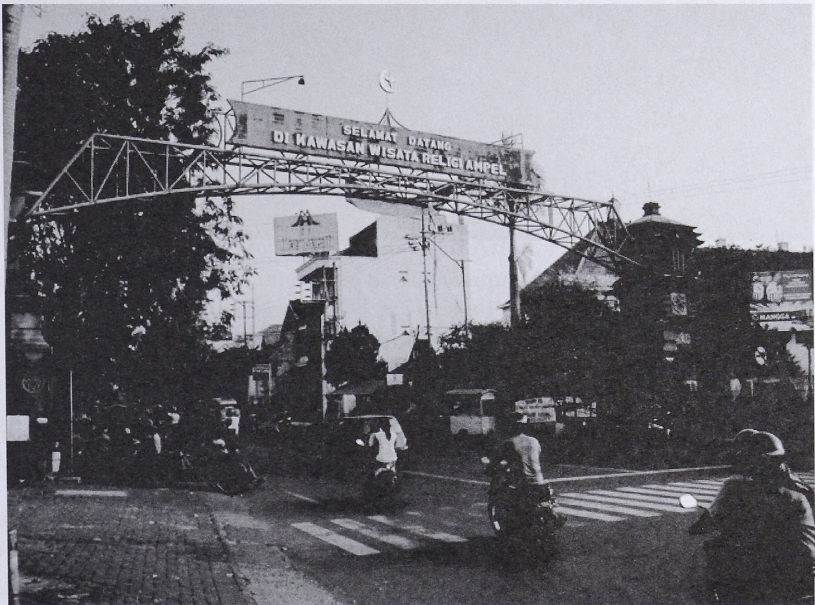
dan Pengembangan Keparawisataan 2006) trug; eine neue Form des Tourismus, *Wisata Religi*, war damit auf nationaler Ebene offiziell geboren. Die ForscherInnen des Projektteams untersuchten Pilgerstätten in sechs indonesischen Provinzen und fassten ihren „Entwicklungsstand“ (*tingkat perkembangan*), wie Erreichbarkeit und Ausstattung, sowie ihr „Entwicklungspotential“ (*prospek pengembangan*) bezüglich ihrer Marktreichweite und möglichen Vermarktungsstrategien zusammen. Das Tourismusministerium bzw. seine Büros auf Provinzebene griffen daraufhin in manche Pilgerstätten aktiv ein, um sie quasi marktgerecht zu machen.⁵ Des Weiteren gab das Ministerium, d.h. das Generaldirektorat für die Entwicklung von Tourismusdestinationen, ein Managementhandbuch heraus, das sich speziell auf islamische Tourismusobjekte (*obyek wisata ziarah bernuansa islami*; Departmen Kebudayaan dan Parawisata 2007) konzentriert und von Kadern der Nahdlatul Ulama mitverfasst wurde. In diesem Handbuch wird darauf hingewiesen (ebd., S. 3-4), dass ein richtiges Management der Pilgerstätten für die „Mikroökonomie“ von Vorteil sei, nämlich Arbeitsplätze und Geschäftsmöglichkeiten schaffen und damit die Kaufkraft der lokalen Bevölkerung stärken würde. In der Einleitung wird im Abschnitt „Die Sicht des Islam auf den Tourismus“ (ebd., S. 4-8) *ziarah* im Sinne der Nahdlatul Ulama theologisch legitimiert und gleichzeitig – die modernistische Kritik vorwegnehmend – von Praktiken Abstand genommen, die den „Prinzipien des Islam“ (*kaidah-kaidah ajaran Islam*) widersprechen, wie das Anbeten der Heiligen (*memuja*) bzw. das Erbitten (*meminta-minta*) von (materiellen) Vorteilen.

Von dieser kurzen Distanzierung von den populären, okkulten Aspekten von *ziarah* abgesehen, steht das Büchlein ganz im Zeichen des Versuchs, religiöse Praxis und wirtschaftlichen Erfolg zu verbinden – nicht in Form einer okkulten, sondern mittels einer spirituellen Ökonomie, die religiös und moralisch einwandfreie Subjekte hervorbringen soll. Denn im Vorwort ist zu lesen (ebd., S. 1): „Wenn der *ziarah*-Tourismus gut, geplant und professionell entwickelt wird, dann kann er signifikant zum Wirtschaftswachstum für den Staat und die Gesellschaft beitragen. Der *ziarah*-Tourismus kann sogar einen positiven Effekt auf die moralische Entwicklung und die Bewahrung der nationalen Kultur haben.“ Das Handbuch belehrt dann seine LeserInnen über das richtige Management von Pilgerstätten, was diese an Infrastruktur enthalten sollen, über die Vermarktung von *ziarah*-Tourismuspaketen, über die Entwicklung des „Humankapitals“ und über die Nutzung von antiken Objekten als Tourismusattraktionen. Des Weiteren gibt es Anleitungen zum Management der PilgerInnen, der Einkünfte, der Umwelt – und natürlich dazu, wie Pilgerstätten am besten beworben werden können.

⁵ Interview mit Romli Rifiana vom Direktorat für touristische Produkte des Tourismusministeriums (Jakarta, 24.05.2011). Die Entdeckung von Pilgerstätten als Tourismusobjekte ist Teil eines von John und Jean Comaroff (2009, S. 24) beobachteten globalen Trends, der sich durch ein zentrales Merkmal auszeichnet: „the sale of culture has replaced the sale of labor in many places“.

Vorreiter dieser Entwicklung auf nationaler Ebene war Ostjava, wo sich das Konzept *Wisata Religi* etablierte, noch bevor es vom Tourismusministerium in Jakarta aufgegriffen wurde. Die Stadtverwaltung von Surabaya definierte etwa das Stadtviertel Ampel, wo einer der *Wali Songo*, nämlich Sunan Ampel, begraben ist, als *Kawasan Wisata Religi*, als „Areal des religiösen Tourismus“. Große Torbögen (*gapura*) schmücken die Eingänge zum Stadtviertel sowie die Einfahrt zum eigens für die Pilgergruppen eingerichteten Busparkplatz, auf denen der Schriftzug „Willkommen im *Kawasan Wisata Religi Ampel*“ prangt (siehe Abb. 1). Weitere Torbögen zeigen denselben Schriftzug, jedoch in Verbindung mit privaten Sponsoren wie etwa dem indonesischen Tabakkonzern *Djarum*, der ebenfalls die PilgerInnen in Ampel willkommen heißt (siehe Abb. 2).

Abb. 1: Torbogen in Ampel mit der Aufschrift „Willkommen im *Kawasan Wisata Religi Ampel*“.



Quelle: Fotografie des Autors

Abb. 2: Torbogen in Ampel gesponsert vom Tabakkonzern *Djarum*, der seine Zigarettenmarke „Djarum Super“ anpreist.



Quelle: Fotografie des Autors

Ampel ist heute ein ausgeprägtes Beispiel der Vermarktung des Pilgerwesens. Die *Wali Songo* sind allgegenwärtig. Es gibt ein „Hotel Syariah Wali Songo“, eine Apotheke, die nach den *Wali Songo* benannt ist, und ein Reisebüro gleichen Namens. In den unzähligen Verkaufsläden, die im Viertel zu finden sind und die sich mit der Nähe zum Grabmal des Sunan Ampel verdichten, werden *Wali Songo* T-Shirts und Poster verkauft. Auch Video Compact Discs werden angeboten, die vom Leben der *Wali Songo* erzählen bzw. Anleitung zur „richtigen“ *ziarah*-Praxis geben. Im Post-Suharto-Indonesien wurde auch eine Reihe von Literatur zu den *Wali Songo* sowie zu *ziarah* publiziert, die von wissenschaftlichen Abhandlungen bis zu populären Versionen über die Heiligen und deren Verehrung reicht; letztere sind vor allem auch in Ampel zu finden. Diese Beobachtungen widersprechen jener von Doorn-Harder und de Jong (2001, S. 329), die in der Suharto-Ära forschten: „Indonesian publications on pilgrimage are about the *Hajj* to Mecca and little material about *ziarah* by Indonesian authors exist.“ Dies hat sich mittlerweile mit dem *ziarah*-Boom und der Erfindung von *Wisata Religi* geändert. Die *Wali Songo* sind heute in allen Medien präsent, auch im Privatfernsehen, das *Wali Songo*-Serien im Fastenmonat Ramadhan zeigt.

Diese von staatlichen und privaten Akteuren betriebene Ökonomisierung des Pilgerwesens macht *Wisata Religi* zu einem Feld, das immer mehr Aktivitäten anzieht. Das letzte große Event in dieser Hinsicht fand im Januar 2011 in Jakarta statt, als die *Wisata Religi*-Messe (*Pameran Wisata Religi Indonesia*) im Kartika Expo Center eröffnet und als „The First & The Most Comprehensive Pilgrimage Travel Fair“ beworben wurde. Sie wurde von rajaMICE, dem „best travel related event organizer“, in Zusammenarbeit mit der Bank Mandiri, eine der größten Banken Indonesiens, und der Vereinigung von muslimischen Reiseveranstaltern (*Komunitas Penyelenggara Wisata Muslim*) organisiert und vom Religions- und vom Tourismusministerium und einer Reihe von religiösen Organisationen – auch nicht-islamischen – unterstützt.⁶ Auf der Messe stellten Reiseveranstalter aus, die sowohl internationale Pilgerreisen (je nach Religionszugehörigkeit: die *Hajj*, Rom und Lourdes, Varanasi etc.)⁷ als auch innerindonesische Touren anpriesen.

Der innerindonesische Markt ist nicht nur im Wachsen begriffen, was die Pilgerzahlen betrifft, sondern auch – ganz im Sinne des Tourismusministeriums und seiner „Entwicklung des religiösen Tourismus“ – bezüglich seiner Destinationen. Die wohl spektakulärste Erweiterung erfuhr der *ziarah*-Tourismus auf der Insel Bali, auf der sich rund 90 Prozent der Bevölkerung zum Hinduismus bekennen. Es handelt sich hierbei jedoch nicht etwa um neue hinduistische Pilgerstätten, sondern um Gräber von Muslimen, die heute – in Anspielung an die *Wali Songo* auf der Nachbarinsel Java – als *Wali Pitu* (Sieben Heilige) verehrt und vermarktet werden. Die *Wali Pitu* wurden in den 1990er Jahren von Toyib Zaen Arifin, einem Muslim aus Sidoarjo, Ostjava, „entdeckt“. Arifin und seine Schüler, von denen einige nach Denpasar, der Hauptstadt Balis, übersiedelten, gründeten in der Folge eine Stiftung, um die Verehrung der *Wali Pitu* zu fördern. Diese publizierte nach dem Tod Arifins im Jahr 2001 seine Aufzeichnungen über die „Entdeckung“ der *Wali Pitu* (Arifin 2001), organisierte Pilgerfahrten und ließ – ganz nach dem Vorbild der *Wali Songo* – *Wali Pitu*-Broschüren, T-Shirts und Poster drucken.⁸ Das Regierungsprogramm *Wisata Religi* aufgreifend sind heute auf Bali mehrere Anbieter im *Wali Pitu*-Business engagiert, die mit eigenen Broschüren und Postern, die teilweise direkt an den Pilgerstätten angebracht sind, für ihre Touren werben (siehe Abb. 3). Das Hauptpublikum der

⁶ Das Motto der Vereinigung von muslimischen Reiseveranstaltern lautet übrigens: „Reisen ohne seine religiöse Praxis zurück zu lassen“ (*berwisata tanpa meninggalkan ibadah*). Siehe: <http://tourismindonesiaonline.com/pameran-wisata-religi-terbesar-di-indonesia/> (Aufruf: 10.09.2011)

⁷ Für die Popularität von Pilgerreisen nach Indien unter balinesischen Hindus siehe Ramstedt (2008). Pilgerreisen sind heute unter IndonesierInnen arabischer Abstammung besonders beliebt, die das Herkunftsland ihrer Vorfahren, den Hadhramaut im Jemen, für sich (wieder-)entdecken. Reisebüros, die im Besitz von IndonesierInnen arabischer Abstammung sind, bieten nun zusätzlich zur *Hajj* eine Tour an, die *Hajji plus* genannt wird und zunächst in den Hadhramaut und dann erst nach Mekka und Medina führt (siehe Heiss und Slama 2010, S. 45).

⁸ Interview mit Hasanudin, einem Gründungsmitglied der Stiftung, die den Namen „Jamaah Al Jamali“ („Jamali“ ist ein Akronym für „Java, Madura und Bali“ und „Jamaah“ kann mit „Gläubige“ übersetzt werden) trägt (Denpasar, 08.04.2011).

Wali Pitu sind – genauso wie jenes der *Wali Songo* – muslimische PilgerInnen der Nachbarinsel Java, die nicht selten eine Tour zu den *Wali Songo* und anderen auf Java (oder Madura) begrabenen Heiligen mit einer zu den *Wali Pitu* verbinden. So kann man heute auf Bali PilgerInnen begegnen, die etwa T-Shirts mit der Aufschrift „Ziarah Jawa-Madura-Bali“ tragen.⁹ Die *Wali Pitu* sind also bereits integraler Bestandteil des javanischen *ziarah*-Tourbusinesses.

Abb. 3: *Wisata Religi*-Poster eines Reiseveranstalters, das im Grabkomplex des *Wali Pitu*-Heiligen in Temukus, Nord-Bali, für Touren zu allen sieben *Wali Pitu* wirbt.

Wisata Religi
sekilas
Tentang Wali 7 Bali

PEMANDU ZIARAH
(KOORDINATOR)
WALI PITU BALI
M. DOFIQ HP : 081 338 114067

Wisata dalam perjalanan keagamaan dalam perjalanan

Wis kaporo nyoto (telah nyata tidak diragukan lagi ke Waliannya)

1. Makam Keramat Pantai Seseh yaitu Makam **Pangeran Mas Sepuh**
2. Makam **Habib Umar Maulana Yusuf** di Bukit Bedugul
3. Makam **Habib Ali Bin Abu Bakar Bin Umar Bin Abu Bakar Al Khamid** di Klungkung

Wujud kembar (wujudnya kembar)

4. Makam **Habib Ali Bin Zaenal Abidin Al Idrus** di Karangasem
5. Makam **Syeh Maulana Yusuf Al Maghribi** di Karangasem

Wis lahir ning durung wujud (sudah ada tapi belum wujud makam)

6. Makam **Habib Ali Bin Umar Bafaqih**.
Pada saat penelusuran Makam Wali Pitu beliau masih hidup, namun pada tanggal 29 Maret 1999 M beliau telah wafat.

Lio Bongso (lain bangsa)

7. Makam **The Kwan Lie** atau Keramat Karang Rupit Labuan Aji - Temukus.

Keuntungan Wali Pitu
Sangat banyak sekali manfaatnya
untuk kesehatan jiwa dan raga

Quelle: Fotografie des Autors

Der Markt für dieses Business ist insofern groß, als die PilgerInnen in der Regel zur einfachen Bevölkerung zählen. Während ein Großteil der Produkte der anfangs in diesem Artikel beschriebenen Vermarktung des Islam auf die zahlungskräftigere Mittel- und Oberschichten Indonesiens abzielt, wie etwa die von Hasan (2009, S. 247) erwähnten „Qur’anic reading sessions and religious study programmes held

⁹ So geschehen während meiner Feldforschung auf Bali im April 2011.

in five-star hotels and luxury convention centres“, so sind *ziarah*-Touren knapp kalkuliert. Die PilgerInnen schlafen meist in den Bussen, in Moscheen bzw. an den Pilgerstätten selbst, und es werden in relativ kurzer Zeit so viele Gräber wie möglich besucht. Speziell im Fall Balis machen die Busse nicht nur bei den Gräbern der *Wali Pitu* halt, sondern führen die PilgerInnen zum Beispiel auch in den bekannten Touristenort Kuta oder zum Touristenmarkt Sukawati; handelt es sich hier doch um BesucherInnen, die sich einen Urlaub auf Bali sonst nie leisten könnten bzw. diese (inter-)nationalen Touristenzentren sonst nie real zu Gesicht bekämen. Vor allem die PilgerInnen von Ostjava sind für ihre Entschlossenheit bekannt, auf *ziarah*-Tour zu gehen, selbst wenn ihre finanziellen Mittel dies eigentlich nicht erlauben würden. Ein auf Pilgerfahrten spezialisierter Reiseveranstalter im zentraljavanischen Yogyakarta blickte voller Neid auf den Markt in Ostjava und schwärmte mir gegenüber geradezu von den ostjavanischen PilgerInnen: „Ob sie Geld besitzen oder nicht [für eine Pilgerfahrt], wenn sie das Verlangen nach *ziarah* haben, dann trauen sie sich sogar Schulden zu machen.“¹⁰ Dies mag andererseits aber auch wieder nicht verwundern. Erhoffen sich doch viele PilgerInnen, wie ich oben ausführte, einen materiellen Gewinn von ihren Heiligen-Besuchen: *ziarah* auf Kredit wird so zur Investition.

***Wisata Religi* *ziarah* versus *ji*had: Spirituelle Ökonomien und religiöser Radikalismus**

Der Aufstieg von *Wisata Religi* im Post-Suharto-Indonesien verweist aber noch auf einen anderen Aspekt als den der Ökonomisierung des Pilgerwesens. Die oben erwähnte, vom Tourismusministerium in Auftrag gegebene Studie wird etwa von folgender „Vision“ (*visi*) getragen (Pusat Penelitian dan Pengembangan Keparawisataan 2006, S. v-1): „Die Entwicklung des religiösen Tourismus als alternativen Tourismus in Indonesien, der auf dem religiösen Reichtum und dem religiösen Leben in der Gesellschaft beruht, wird dazu beitragen, den Glauben zu fördern, die Toleranz zu verstärken und den Wohlstand der Gesellschaft anzuheben.“ Also nicht nur Glaube und Wohlstand, sondern auch Toleranz soll *Wisata Religi* bringen. Diese Vision wurde in einem Post-Suharto-Indonesien entworfen, das von interreligiösen Konflikten und terroristischen Anschlägen heimgesucht wurde (Bruinessen 2002, Hasan 2006, Sidel 2006). Sie stellt also zugleich eine Gegenvision dar, nämlich zu jener von Indonesiens radikalen Islamisten, die meist wahabbitischen Auslegungen des Islam folgen und ähnlich der oben vorgestellten modernistischen Kritik Heiligenverehrung und *ziarah*-Praktiken als un-islamisch strikt ablehnen. Dass diese Radikalen auch zu den härtesten Gegnern der Präsidentschaft Abdurrahman Wahids zählten und regelmäßig seine Nahdlatul Ulama herausforderten, führte dazu, dass junge Intellektuelle der Nahdlatul Ulama den Islam

¹⁰ Interview mit Mohamad Yunus (Yogyakarta, 14.04.2011).

dieser radikal-fundamentalistischen Gruppierungen als „arabisch“ und damit als fremd verunglimpften und einem toleranten, friedlichen „Islam der Einheimischen“ (*Islam Pribumi*) gegenüberstellten (Slama 2008): *ziarah* versus *jihad* sozusagen.

Diese Rivalitäten im islamischen Feld Indonesiens spiegeln sich heute in den *Wisata Religi*-Diskursen wider. Mohamad Yunus, einer der Gründer der „Gemeinschaft der Liebhaber von *ziarah* zu Heiligengräbern“ (*Komunitas Pecinta Ziarah Makam-Makam Wali*) in Yogyakarta und Mitglied der Nahdlatul Ulama, fragte mich etwa: „Warum sind die Anhänger der Nahdlatul Ulama flexibler? Das sind keine steifen Leute, nicht wahr? Wenn du, Martin, Terroristen beforschen würdest, dann sind das keine Mitglieder der Nahdlatul Ulama. Letztere sind so angezogen wie ich [er trug beim Interview ein Hemd und eine Jean], pflegen ihre Religion und machen das, was ihnen gefällt. Es muss nicht sein, dass der Islam, der von den Heiligen [nach Indonesien] gebracht wurde, dazu gezwungen wird, arabisch zu werden.“¹¹ Mohamad Yunus organisiert Touren zu Heiligengräbern, die übrigens auch für Nicht-Muslime buchbar sind (denn manche Heilige haben ein multi-religiöses Publikum). Auf dem Plakat, das seine Tour anpreist, steht „untuk umum“ – für die Allgemeinheit (siehe Abb. 4).

Radikale islamische Strömungen im indonesischen Islam sind besonders auf Bali ein Thema. So beklagten sich einige der Muslime, die die *Wali Pitu*-Gräber betreuen, über die radikalen Islamisten und machten sie für die schwieriger werdenden inter-religiösen Beziehungen auf Bali verantwortlich. Andere wiederum stellen sich bewusst gegen diese Tendenz, wie etwa Hari Purwanto, der Kassenverwalter der Stiftung des *Wali Pitu*-Grabes in Temukus, Nord-Bali, der auf einem Plakat vor dem Grab die PilgerInnen sowohl mit einem arabischen „Assalamualaikum“ als auch mit einem balinesischen „Rahajeng Rawuh“ begrüßt. Herr Purwanto ist auf dem Plakat zweifach abgebildet, einmal in islamischer und einmal in balinesischer Kleidung, was er wie folgt kommentierte: „Da gibt es Radikale, die sagen: ‚Ja wie schaut denn das aus?‘ Da sage ich: ‚Es ist dein Horizont, der nicht weit ist‘ ... Das bedeutet doch nur, dass wir hier alle Religionsgemeinschaften respektieren und empfangen.“¹² Manche Muslime, die in der Heiligenverehrung ökonomisch und spirituell engagiert sind, positionieren sich also klar gegen jene Strömungen, die ihre Interpretation des Islam innerhalb ihrer Religionsgemeinschaft und gegenüber anderen Religionen auf eine intolerante Art und Weise propagieren. Dass sie dies tun, kann nun nicht von der steigenden Popularität und vom kommerziellen Erfolg des Pilgerwesens getrennt werden. Quinn (2008, S. 77) kommt daher zu folgender Schlussfolgerung: „The increasing commercialisation of pilgrimage plays a part in protecting pilgrimage sites and the Muslims who visit them against radicalisation.“ Diesen Gesichtspunkt

¹¹ Interview mit Mohamad Yunus (Yogyakarta, 14.04.2011).

¹² Interview mit Hari Purwanto (Pegayaman, 02.04.2011). Herr Purwanto, der aus Blitar in Ostjava stammt, wohnt heute in Pegayaman, einer alten islamischen Ansiedlung in Nord-Bali (Budiwanti 1995). Für islamische Einflüsse in Nord-Bali siehe auch Hauser-Schäublin (2004).

möchte ich in meinen Schlussfolgerungen aufgreifen, in denen ich aufgrund der zuvor präsentierten Beispiele Quinn (2008, S. 78) jedoch nicht zustimmen kann, wenn er meint: „[T]here is reason to believe that the commercialisation of holy sites is a moderating factor in the contentious competition between radical and liberal in Indonesian Islam.“

Abb. 4: Werbeplakat der „Gemeinschaft der Liebhaber von *ziarah* zu Heiligengräbern“.

0274 86636

Komunitas Pecinta Ziarah Makam-Makam Wali

DALAM RANGKA MENYAMBUT ISRA' MI'RAJ 1432 H

ZIARAH

makam-makam wali & ke P. Madura via SURAMADU

Pemberangkatan
Jum'at 22 April 2011
jam 06.30 wib

FASILITAS:
- Bis executive full AC
- T-Shirt
- ID card

OH.YUNUS: 085743746434
AS: 085649787724
NTOR: (0274) 86636

ORGANIZED BY

SUPPORTED BY

Kedokteran Rakyat
Kalimayatur
P. rdya mulya
IDE PERCETAKAN
0274 644 8882

Quelle: Fotografie des Autors

Schlussfolgerungen

In einem Indonesien der spirituellen und okkulten Ökonomien, in dem ökonomisch-rationales Handeln zum Anforderungsprofil islamischer Spiritualität zählt und zugleich aus dem nichts reich zu werden, „auf verrückte Art und Weise“, nur in

Verbindung mit Gott möglich erscheint, findet man heute das Pilgerphänomen in einem dynamischen Kräftefeld von Ökonomie und (islamischer) Politik vor. Dabei überlagert die Propagierung von *Wisata Religi* als einer Praxis, die die PilgerInnen zum Wohle der Nation moralisch und spirituell formen würde, die heterodoxen, umstrittenen Praktiken von *ziarah*. Angesichts der zunehmenden Vermarktung des Pilgerwesens durch staatliche und private Akteure wurde die Kritik sowohl der islamischen Modernisten als auch der Entwicklungsrationalisten in den Hintergrund gedrängt. Die Umgestaltung des Pilgerwesens nach modernen marktwirtschaftlichen Prinzipien macht aus einer Hochburg des Irrationalen und Mystischen ein rational kreierte und materiell greifbares Produkt, von dem eine Reihe von MarktteilnehmerInnen zweifelsohne profitieren. Hinzu kommt, dass die islamischen Modernisten sich heute in ihrer Ablehnung von *ziarah* ideologisch in einem Boot mit den radikalen Islamisten wieder finden, von denen manche in terroristische Aktivitäten verwickelt sind. Das vormals als un-islamisch verunglimpfte, okkulte *ziarah* nach den rationalen Prinzipien einer spirituelle Ökonomie zu gestalten und als Gegenpraxis und Gegenprodukt zu islamistischen Radikalismen zu positionieren, verlieh *Wisata Religi* doppelte Legitimität.¹³ Im Gegensatz dazu verlor der radikale Flügel des indonesischen Islam, nicht zuletzt aufgrund seiner terroristischen Auswüchse, eklatant an Rückhalt.

Ziarah als *Wisata Religi* ist heute so populär und unumstritten wie noch nie in der Geschichte des unabhängigen Indonesien, was einerseits auf einen ideologischen Etappensieg der Kräfte rund um die Nahdlatul Ulama verweist (und weniger auf einen von Quinn genannten „moderating factor in the contentious competition between radical and liberal in Indonesian Islam“); andererseits demonstriert *Wisata Religi* schlicht die Macht des Marktes bzw. der Vermarktung. Ob diese immer intensiver werdende Koalition zwischen Markt und Islam, wovon *Wisata Religi* nur ein Beispiel ist, auch weiterhin den moderaten Kräften des indonesischen Islam in die Hände spielen wird, ist eine für zukünftige Forschungen relevante Frage.

Literatur

- Arifin, Toyib Zaen (2001): *Wali Pitu di Bali. Sejarah Penelitian Perkembangan dan Pengembangan* (Die sieben Heiligen in Bali. Forschungsgeschichte ihrer Entwicklung und Entfaltung), Denpasar: PP. Al-Khoiriyah
- Azra, Azyumardi (1999): „The Rise of Muslim Elite Schools. A New Pattern of ‘Santrization’ in Indonesia“, in: *Al-Jami'ah. Journal of Islamic Studies*, 64, S. 63-78
- Bourdieu, Pierre et al. (Hg.) (1997): *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz: UVK-Verlag Konstanz

¹³ Eine ähnliche Legitimation durch Ökonomisierung ist auch in den Bereichen der Kunst und Kultur, die sich ebenfalls mit religiösen Fundamentalismen konfrontiert sehen, festzustellen, indem das Handelsministerium begann, die „Kreativindustrie“ (*industri kreatif*) zu fördern. Bezeichnenderweise wechselte diese Agenda gemeinsam mit der Handelsministerin Mari Pangestu, die im Zuge der letzten Kabinettsumbildung im Oktober 2011 Tourismusministerin wurde, in das unter neuem Namen firmierende „Ministerium für Tourismus und kreative Ökonomie“.

- Bruinessen, Martin van (2002): „Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia“, in: *South East Asia Research*, 10, Heft 2, S. 117-154
- Budiwanti, Erni (1995): *The Crescent Behind the Thousand Holy Temples. An Ethnographic Study of the Minority Muslims of Pegayaman, North Bali*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press
- Chambert-Loir, Henri (2002): „Saints and Ancestors: the Cult of Muslim Saints in Java“, in: Chambert-Loir, Henri und Reid, Anthony (Hgg.): *The Potent Dead. Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia*, Crows Nest: Allen&Unwin, S. 132-141
- Chambert-Loir, Henri und Reid, Anthony (2002): „Introduction“, in: Chambert-Loir, Henri und Reid, Anthony (Hgg.): *The Potent Dead. Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia*, Crows Nest: Allen&Unwin, S. XV-XXVI
- Comaroff, Jean (2010): „The Politics of Conviction. Faith on the Neoliberal Frontier“, in: Kapferer, Bruce; Telle, Kari und Eriksen, Annelin (Hgg.): *Contemporary Religiousities. Emergent Socialities and the Post-Nation-State*, New York und Oxford: Berghahn, S. 17-38
- Comaroff, Jean und Comaroff, John L. (2001): „Millennial Capitalism. First Thoughts on a Second Coming“, in: Comaroff, Jean und Comaroff, John L. (Hgg.): *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham und London: Duke University Press, S. 1-56
- Comaroff, John L. und Comaroff, Jean (2009): *Ethnicity, Inc.*, Chicago und London: The University of Chicago Press
- Departmen Kebudayaan dan Pariwisata (2007): *Panduan Pengelolaan Obyek Wisata Ziarah Bernuansa Islami* (Managementhandbuch für islamische Tourismusobjekte), Jakarta: Direktorat Jenderal Pengembangan Destinasi Pariwisata
- Diningrat, Hendra (2011): *Kaya dengan Cara Gila ala Bob Sadino, Purdi E. Chandra, dan Aburizal Bakrie* (Auf verrückte Art und Weise reich werden à la Bob Sadino, Purdi E. Chandra und Aburizal Bakrie), Yogyakarta: Sinar Kejora
- Doom-Harder, Nelly und Jong, Kees de (2001): „The Pilgrimage to Tembayat. Tradition and Revival in Indonesian Islam“, *The Muslim World*, 91, S. 325-353
- Fealy, Greg und White, Sally (Hgg.) (2008): *Expressing Islam. Religious Life and Politics in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies
- 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: Monash University Press, S. 20-38
- Fox, James J. (2002): „Interpreting the Historical Significance of Tombs and Chronicles in Contemporary Java“, in: Chambert-Loir, Henri und Reid, Anthony (Hg.): *The Potent Dead. Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia*, Crows Nest: Allen&Unwin, S. 160-172
- Hasan, Noorhaidi (2006): *Laskar Jihad. Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, Ithaca und New York: Southeast Asia Program, Cornell University
- Hasan, Noorhaidi (2009): „The Making of Public Islam. Piety, Agency, and Commodification on the Landscape of the Indonesian Public Sphere“, in: *Contemporary Islam*, 3, S. 229-250
- Hauser-Schäublin, Brigitta (2004) „‘Bali Aga’ and Islam. Ethnicity, Ritual Practice, and ‘Old-Balinese’ as an Anthropological Construct“, in: *Indonesia*, 77, S. 27-55
- Hefner, Robert (2000): *Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton: Princeton University Press
- Heiss, Johann; Slama, Martin (2010): „Genealogical Avenues, Long-Distance Flows and Social Hierarchy. Hadhrami Migrants in the Indonesian Diaspora“, in: *Anthropology of the Middle East*, 5, Heft 1, S. 34-52
- Heryanto, Ariel (1988): „The ‘Development’ of Development“, in: *Indonesia*, 46, S. 1-24
- Jamhari (2000): „In the Center of Meaning. The Ziarah Tradition in Java“, in: *Studia Islamika*, 7, Heft 1, S. 51-90
- Jonge, Huub de (2008): „Patriotism and Religion. Pilgrimages to Soekarno’s Grave“, in: Margry, Peter Jan (Hg.): *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*, Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 95-120
- Millie, Julian (2009): *Splashed by the Saint. Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java*, Leiden: KITLV Press
- Muhaimin, A.G. (2006): *The Islamic Traditions of Cirebon. Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*, Canberra: ANU E-Press
- Pusat Penelitian dan Pengembangan Kepariwisata (2006): *Laporan Akhir. Penelitian Pengembangan Wisata Religi* (Endbericht. Forschung zur Entwicklung des religiösen Tourismus), Jakarta: Departmen Kebudayaan dan Pariwisata

- Quinn, George (2008): „Throwing Money at the Holy Door. Commercial Aspects of Popular Pilgrimage in Java“, in: Fealy, Greg und White, Sally (Hgg.): *Expressing Islam. Religious Life and Politics in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, S. 63-79
- Quinn, George (2004): „Local Pilgrimage in Java and Madura. Why is it Booming?“, in: *IIAS Newsletter*, 35, S.16
- Ramstedt, Martin (2008): „Hindu Bonds at Work. Religious and Commercial Relations Between Indonesian and Indian Hindus“, in: *Journal of Asian Studies*, 67, Heft 4, S. 1227-1250
- Rudnyckyj, Daromir (2010): *Spiritual Economies. Islam, Globalization and the Afterlife of Development*, Ithaca und New York: Cornell University Press
- Schlehe, Judith (1998): *Die Meereskönigin des Südens, Ratu Kidul. Geisterpolitik im javanischen Alltag*, Reimer: Berlin
- Sidel, John (2006): *Riots, Pogroms, Jihad. Religious Violence in Indonesia*, Ithaca und New York: Cornell University Press
- Slama, Martin (2008): „Islam Pribumi. Der Islam der Einheimischen, seine ‘Arabisierung’ und arabische Diasporagemeinschaften in Indonesien“, in: *ASEAS. Österreichische Zeitschrift für Südostasienwissenschaften / Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 1, Heft 1, S. 4-17
- Zamhari, Arif (2010): *Rituals of Islamic Spirituality. A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java*, Canberra: ANU E-Press