

Friedemann Knödler

**Aspekte der Religion
bei den Sundanesen
in Westjava/Indonesien**

Gliederung

1. Einleitung.....	3
2. Die Provinz West-Java als Wohngebiet der Sundanesen	3
2.1. Statistische Eckdaten der Provinz West-Java	3
2.2. Das Volk der Sundanesen	3
3. Aspekte der Vielschichtigkeit der Religion in Pasundan.....	4
3.1. Die sundanesische Religion in vorislamischer Zeit	4
3.1.1. Die <i>Orang Kanéks</i> als Bewahrer einer original sundanesischen Kultur	4
3.2. Kleine Geschichte der Assimilation des Islam in Pasundan	5
3.3. Ausdrucksformen islamischen Glaubens der Sundanesen	6
3.3.1. Säkularisierte Muslime	6
3.3.2. Modernistischer Islam	6
3.3.3. Islamische Bewegungen, die im Zuge der islamischen Renaissance entstanden.....	6
3.3.4. Der Sufismus	7
3.4. Aspekte der Volksfrömmigkeit der Sundanesen.....	7
3.4.1. Die <i>hajjat</i> -Feier bei den Sundanesen	8
4. Die Lebenszyklusriten der Sundanesen	8
4.1. Bedeutung des Ausdruckes <i>tali paranti</i>	9
4.2. Riten in Zusammenhang mit Schwangerschaft und Geburt.....	9
4.2.1. Ereignisse und Verhalten ab dem dritten Monat einer Schwangerschaft.....	10
4.2.2. Die Feier im siebenten Monat einer Schwangerschaft.....	10
4.2.3. Die Geburt	10
4.3. Die Beschneidung – Der Junge wird erwachsen.....	11
4.3.1. Das Alter des Jungen bei seiner Beschneidung	11
4.3.2. Gebräuche, die zur Vorbereitung der Beschneidung dienen.....	11
4.3.3. Die Beschneidung und die anschließenden Feiern	12
4.4. Die Hochzeit mit den sie begleitenden Regeln und Riten.....	12
4.5. Der Tod und die dazu gehörenden Riten.	13
5. Christen in Pasundan	13
5.1. Die protestantische Kirche in Westjava.....	13
5.2. Die Pfingstbewegung in Westjava.....	14
5.3. Die Situation der Christen in der Gegenwart.....	15
6. Anhang I–Sundanesische Tagesberechnung und Namensgebung	16
7. Anhang II - Wie der Reis entstand: Nyi Pohaci Sanghiang Sri, die Göttin des Reis.....	17
8. Bibliografie.....	19

1. Einleitung¹

Wer oder was ist ein Sundaese? Was treibt einen Sundaesen dazu bestimmte Dinge zu fühlen, zu denken und zu wollen? Wie kann die komplexe Kultur der Sundaesen in Worte gefasst werden? Mit solchen Fragen beschäftigt sich der Autor seitdem er sich 1992 zum ersten Mal in Bandung für mehrere Wochen aufhielt. Die vorliegende Arbeit versucht das „Sundaese-sein“ hauptsächlich von dem Aspekt der Religion zu begreifen und darzustellen. Das bedeutet, dass nach einer kurzen landeskundlichen Einführung in West-Java (Punkt 2) die Religionsgeschichte der Sundaesen dargestellt werden wird (Punkt 3). Danach werden die Lebenszyklusriten dieses Volkes beschrieben (Punkt 4). Bei Riten und Festen zeigt sich die Religion eines Volkes in Aktion. Das Ziel des Autors ist es zu verstehen, was die das Leben bestimmenden Faktoren bei den Sundaesen sind. Die Frage wird gestellt: Warum feiern die Sundaesen seit vielen Jahrhunderten die selben Riten?

Die sundanesische Gesellschaft ist dabei sich zu verändern. Einflüsse der Modernisierung (oft negativ als „Verwestlichung“ bezeichnet) gingen an West-Java, dem Lebensgebiet der Sundaesen nicht vorüber. Die Veränderung der Kultur der Sundaesen kann in Zusammenhang mit dem Reisanbau gesehen werden. Der ursprünglich mit dem Reisanbau verbundene Zyklus war abhängig von einem Anbauzyklus von ca. sechs Monaten. Durch die Einführung moderner Reissorten wurde der Anbauzyklus auf ca. drei Monate und zehn Tage verkürzt. Das hat zur Folge, dass in dem Klima in West-Java bis zu drei Mal im Jahr Reis geerntet werden kann oder ein Drittel mehr als mit den alten Reissorten. Da bei dieser Verkürzung des Anbauzyklus die Tagesberechnung (vgl. Anhang I) nicht mehr stimmt, wird von den meisten Bauern, die diesen neuen Reis anbauen der ursprüngliche Ritus verkürzt oder ganz darauf verzichtet.

Die Veränderung der Gesellschaft zeigt sich besonders in den Städten. Der Autor lebte mehrere Jahre im Großraum Bandung. Viele der für die vorliegende Arbeit recherchierten Gebräuche werden in der Stadt aus verschiedenen Gründen nicht mehr praktiziert. Dennoch ist zu spüren, dass die Sundaesen sehr stark an ihren Traditionen hängen und sehr tief in ihrem ursprünglichen Glauben verwurzelt sind. Die vorliegende Arbeit versucht, diese Bindung an die Traditionen und die daraus resultierenden Handlungen zu beschreiben.

Die Beschreibung der Geschichte christlicher Mission wurde wegen dem Interessenschwerpunkt des Autors in diese Arbeit aufgenommen. Sie ist ein Aspekt des religiösen Lebens der Sundaesen. Sicherlich ist die Zahl der sundanesischen Christen sehr gering (weniger als 1%). Anhand der Darstellung der Verwurzelung des Volkes in den Traditionen der Ahnen können Gründe für die Nichtannahme des christlichen Glaubens gesehen werden.

2. Die Provinz West-Java als Wohngebiet der Sundaesen

2.1. Statistische Eckdaten der Provinz West-Java

Die geografische Lage der Provinz West-Java ist zwischen 5°50' und 7°50' südlicher Breite und 104°48' bis 108°48' östlicher Länge. Die Fläche dieser Provinz war bis zur Gründung der Provinz Banten 46.229 km².² 1995 waren 39.206.800 Personen mit Wohnsitz in West-Java und Banten gemeldet. Bei der Volkszählung im Jahre 2000 waren es bereits 43.822.000 Personen.³

Bandung ist die Hauptstadt der Provinz West-Java und hat eine Fläche von 80,98 km². Nach verschiedenen Zählungen hat diese Stadt zwischen 2.000.000 und 2.500.000 Einwohner. Im gesamten Ballungsgebiet um Bandung leben wahrscheinlich zwischen fünf und sechs Millionen Menschen. Bandung ist das kulturelle und religiöse Zentrum West-Javas. Einige wichtige Universitäten sind in dieser Stadt angesiedelt. 1810 wurde Bandung von den Holländern gegründet und wurde lange Zeit wegen weitläufiger Parkanlagen als „Paris des Ostens“ bezeichnet. In der Gegenwart ist das Stadtbild von weitläufigen Industrieanlagen, namentlich Chemie- und Textilindustrie, geprägt. Im Stadtzentrum befinden sich einige Banken und das allgemeine Handelszentrum.

Reis ist das wichtigste Produkt der Landwirtschaft. 1990 wurden, auf einer Fläche von 2.125.666 ha, 10.722.717 Tonnen Reis geerntet, das entspricht mehr als 20% des indonesischen Reisproduktes (Statistik Indonesia 1995, 164).

2.2. Das Volk der Sundaesen

Die meisten Einwohner der Provinz West-Java sind Angehörige des Volkes der Sundaesen. Ekadjati (1995, 50) schätzt, dass ungefähr 75% der Einwohner West-Javas zum Volk der Sundaesen gehören. Gemäß der Volkszählung des Jahres 2000 waren dies 73,73%.⁴ In Indonesien wurde von der Regierung bei Volkszählungen Wert darauf gelegt, keine Informationen betreffs der Volksgruppenzugehörigkeit einer Person zu erfragen. Dieses Vorgehen änderte sich mit der Volkszählung des Jahres 2000.

Ekadjati (1995, 8) definiert, wer als Sundaese gilt:

- der, der als Vater einen Sundaesen oder als Mutter eine Sundanesin hat.
- der, der im Land der Sundaesen aufgewachsen ist und sich an die Sitten und Gebräuche der Sundaesen hält.

¹ Vorliegender Aufsatz ist die überarbeitete Fassung einer Seminararbeit, die an der Akademie für Weltmission im Jahre 2000 geschrieben wurde.

² Die Provinz Banten mit der Provinzhauptstadt Serang löste sich mit der Einsetzung des Gouverneurs im November des Jahres 2000 von West-Java ab. Daten die Fläche und Einwohnerzahl betreffend sind noch nicht erhältlich. Alle weiteren Angaben die Provinz West-Java betreffend sind einschließlich dieser neuen Provinz Banten (Vgl. <http://www.bps.go.id/profile/jabar.shtml>; [6.1.01]). Für eine Karte von Westjava siehe: <http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Datei:IndonesiaWestJava.png&filetimestamp=20070221171021> (21.03.2010).

³ Siehe Suryadinata, Arifin und Ananta (2003,166). Die Autoren führen dieses Bevölkerungswachstum, das höher ist als im gesamten Indonesien, zum einen auf eine hohe Geburtenrate, zum anderen auch auf eine hohe Immigration nach West-Java zurück.

⁴ Siehe Suryadinata, Arifin und Ananta (2003,167).

Daraus folgt die Möglichkeit, dass eine Person deren Eltern oder Ahnen Sundanesen waren, nicht als Sundanese gilt, weil er die Sitten, Normen und Gebräuche der Sundanesen nicht kennt, nicht lebt oder nicht verwendet (Ekadjati, ebd.).

Die Sprache der Sundanesen gehört zu der malayisch-polinesischen Sprachfamilie. Unterschieden werden verschiedene Ebenen der Sprache, welche verschiedene Grade des Respektes ausdrücken.

3. Aspekte der Vielschichtigkeit der Religion in Pasundan

Die Sundanesen sind Muslime. Als Muslime sehen sie sich selbst und als Muslime werden sie von anderen gesehen. Es entspricht dem Weg der Vorfahren ein Muslim zu sein. Der Islam in Pasundan spiegelt in seiner Vielschichtigkeit wahrscheinlich alle Ausprägungen verschiedener Islamformen wieder, die es weltweit gibt. Da ist der hingeebene orthodoxe Muslim, der neben dem Muslim lebt, der nur zum Freitagsgebet in die Moschee geht und ansonsten stark von säkularen Ideen geprägt ist. Da ist ein vielleicht ultraneomodernistische zu nennender Muslim und da gibt es den in den Wegen der Ahnen tief verwurzelte Muslim, der sich auf den traditionellen Heiler und Wahrsager verläßt. Dennoch beschreibt das Urteil von Anthony H. Johns, der über den Islam Südasiens allgemein urteilt, die Situation in Pasundan sehr treffend:

Islam in Southeast Asia has its own styles and its own temper and intellectual traditions. Its sacral practices and folk beliefs that color and live alongside the profession of Islam no more invalidate that basic allegiance than do the sacral practices and folk beliefs of Arab Muslims (Johns 1987, 405).

In den folgenden Abschnitten wird ein Versuch gemacht, die von den Menschen in Pasundan praktizierte Religion zu beschreiben.

3.1. Die sundanesische Religion in vorislamischer Zeit

Über die Religion in Pasundan vor der Ankunft des Islam läßt sich nicht sehr viel sagen, da es keine Niederschriften gibt. Deshalb werden alle Aussagen die sundanesische Religion in prä-islamischer Zeit betreffend, entweder von einem Studium der Religion der *Kanékés* (s.u. 4.1.2.) abgeleitet, oder aus „nicht-original-islamischen“ Elementen der in der Gegenwart praktizierten Religion (=Volksislam) erschlossen (Vgl. unten 4.4.).

Bekannt ist die Existenz eines hinduistischen Königreiches *Tarumanagara* um das Jahr 400 n.Chr. in Westjava (Vgl. Poesponogoro + Notosusanto 1993, 37-51; Ekadjati 1984, 79-81). Auch buddhistisches Gedankengut kam nach Westjava,⁵ aber beide Religionen konnten das geistliche Leben der Sundanesen nicht durchdringen. Für die Sundanesen war die äußere Form einer Religion mit vielen Tempeln nie wichtig gewesen.

Der Glaube der Sundanesen war geprägt von dem Glauben an ein „Höchstes Wesen“, *Hiyang*. Mit der Ankunft des Hinduismus in Pasundan wurden dessen drei Hauptgottheiten dem höchsten Wesen der Sundanesen untergeordnet und *Hiyang* wurde *Batara Seda Niskala* (perfektes unsichtbares Wesen) genannt.

Zwei Konzepte, das der Macht und das der Seele, sind grundlegend in der sundanesischen Religion. Die Menge der Macht, die eine Person hat, ist determiniert durch Abstammung und Geburt (Wessing 1987, 147). Unterschieden werden zwei Seelen, die *nyawa* und die *semangat*. „Nyawa is simply life or breath, existing only while the person lives. *Semangat*, ..., is that aspect of soul that connects a person to the ancestors ...“ (Wessing 1987, 147). Die *semangat* kann den Körper verlassen, wenn ein Tabu gebrochen wird. Die Menge der *semangat* kann vergrößert werden durch Studium und Meditation. Ebenso kann die Menge durch unnötige Taten verkleinert werden. Die Seele kommt von der Mutter und diese ist für die spirituelle Hygiene des Kindes zuständig. Eine spirituelle Verbindung (*tali batin*) besteht zwischen der Mutter und ihren Kindern weil beide von der selben Plazenta abstammen. Die Plazenta ist das ältere Geschwisterchen einer Person und kommt zurück zur Mutter, wenn sie erneut schwanger wird. Diese Verbindung geht zurück bis zu den Ahnen, weshalb die Sundanesen bei wichtigen Ereignissen zu den Gräbern der Vorfahren gehen (s.u.4.4.).

Weitere Aspekte der sundanesischen Religion sollen im Punkt 3.4.(Aspekte der Volksfrömmigkeit), aufgezeigt werden. Denn, wie ein Autor schrieb: „... the Sundanese preserved their indigenous beliefs all through history. Instead of a holy book, the indigenous beliefs uses traditions and taboos to maintain its influence and transfers it from one generation to another. The ancestors as the founders of the traditions, are also believed to be the guardians of the belief system. In addition, practitioners who assist the common people in practicing the belief system have a special position in the community. The coming religions [*Hinduismus, Buddhismus und Islam*] were viewed as enhancements of their belief system.“

3.1.1. Die *Orang Kanékés* als Bewahrer einer original sundanesischen Kultur

Die *Orang Kanékés* sind ein kleines Volk von ca. 5000 Personen, das südlich von Rangkasbitung in gewollter Absonderung von seiner Umwelt lebt.

Bei diesem Volk handelt es sich von ethnologischem und linguistischem Standpunkt aus betrachtet um Sundanesen, welche die original sundanesische Kultur und Religion bewahrt haben. Ihre Religionsform wird *sunda wiwitan* (original Sunda) genannt. Anhand einer Untersuchung dieser Religion können Rückschlüsse auf die Religion der Sundanesen in prä-islamischer Zeit gezogen werden. Neben der Bezeichnung *Kanékés* werden in der Literatur auch die Bezeichnungen: *Orang Baduy* oder *Badui* (Koenjaraningrat 1972, 57) verwendet. Von den betroffenen Personen selbst wird die Bezeichnung als *Orang Kanékés* bevorzugt (Danasasmita, Djatisunda 1986, 1).

⁵ Vgl. „Beginnings to 1500: Ancient Kingdoms and the Coming of Islam“; <http://www.gimonca.com/sejarah/sejarah01.html>. [5.1.2000.].

Die *Kanékés* teilen sich selbst auf in die „inneren *Kanékés*“, das waren 1984 nur 476 Personen, und die „äußeren *Kanékés*“, das waren 1984 etwas mehr als 4000 Personen.⁶ Die „inneren *Kanékés*“ empfangen keine Besucher außer den „äußeren *Kanékés*“, über die Kontakt mit der Umwelt gehalten wird. Als Besucher werden von den äußeren *Kanékés* nur Indonesier empfangen und kein Besucher darf länger als drei Tage bleiben. Dies erschwert die Forschungsarbeit bei dieser Volksgruppe (Danasasmita, Djatisunda 1986, 2). In den letzten Jahren begannen die äußeren *Kanékés* regelmäßig Handel in Jakarta zu treiben und mit den muslimischen Nachbardörfern in Kontakt zu treten, so dass die Kultur nicht mehr so unberührt ist wie früher. Diejenigen *Kanékés*, die außerhalb der Dorfgemeinschaft heiraten und die *Kanékés*, welche ihre Kinder in die islamisch geprägten Nachbardörfer zur Schule schicken, werden von den anderen *Kanékés* nicht mehr als *Kanékés* angesehen (Garna 1993, 134).

Die Volksgruppe lebte wahrscheinlich schon sehr lange in ihrem jetzigen Wohngebiet. Als der Islam nach Pasundan kam und das hindu-sundanesisches Königreich Pajajaran zerstört wurde (s.u.3.2.), flüchteten einige Personen von Pajajaran zu den *Kanékés*.⁷ Die *Kanékés* selbst sehen sich als direkte Nachkommen Adams, die schon immer in dieser Gegend wohnten (Ekadjati 1995, 62).

Die *Kanékés* führen ihr Leben als *ngamandala* (das Leben in ihrem Ort / *Mandala*). Ihr Lebensraum ist ein heiliger Ort, der weder beschmutzt noch beschämt werden darf (Danasasmita, Djatisunda 1986, 24). Dieser Ort ist gemäß ihrer Vorstellung der Mittelpunkt der Erde. Damit ihr Lebensraum nicht rituell verunreinigt wird, müssen sie verschiedene Tabus einhalten. Drei Arten von Tabus werden unterschieden (Danasasmita, Djatisunda 1986, 92-98; Ekadjati 1995, 75):

- Tabus zur Behütung der Menschheit.
- Tabus zur Behütung des Mandala.
- Tabus zur Behütung der Tradition.

Jede Person, die ein Tabu übertritt wird dadurch sanktioniert, dass sie ins soziale Abseits gestellt wird, d.h. keine andere Person spricht mehr mit ihr und der Übertreter eines Tabu verliert sein Bürgerrecht. Diese Sanktionierung wird als Reinigungsprozeß angesehen, der ca. vier Wochen dauert. Nach einer Entschuldigung durch den Übertreter ist eine Wiedereingliederung in die Gemeinschaft möglich (Danasasmita, Djatisunda 1986, 100f).

Neben der Einhaltung von Tabus ist der Reisanbau ein weiterer wichtiger Bestandteil des Lebens der *Kanékés*. Jedes Jahr muss das Reiskorn, das die Göttin *Nyi Pohaci Hiyang Asri* ist (s.u. Anhang II), mit der Erde verheiratet werden (Danasasmita, Djatisunda 1986, 6). Praktiziert wird nach wie vor der Trockenreisanbau, weil dies dem Weg der Ahnen entspricht. Der Reis darf nur für den Eigenbedarf angebaut und auf keinen Fall verkauft werden. Der Beginn des Reisanbaus ist der erste Tag des Kalenders der *Kanékés* und der Arbeitsablauf geschieht noch heute in derselben Weise und mit den selben Werkzeugen, wie in den vergangenen Jahrhunderten (Garna 1993, 128).

Die *Kanékés* glauben an einen höchsten Gott, den *Nu Ngersakeun* oder auch *Sang Hiyang Keresa*. Dieser Gott ließ an einem Ort sieben andere Götter nieder. Von einem dieser sieben anderen Götter, dem *Batara Cikal*, stammen die Menschen ab. An dem Ort, an dem die sieben Götter hernieder gelassen wurden, wird *Nu Ngersakeun* verehrt (Danasasmita, Djatisunda 1986, 75).

Praktiziert werden von den *Kanékés* die selben Lebenszyklusriten die in der Gegenwart üblicherweise von den Sundanesen gefeiert und unten (Punkt 4.) ausführlich dargestellt werden.

3.2. Kleine Geschichte der Assimilation des Islam in Pasundan

Der Islam kam auf völlig undramatische Weise nach West-Java.⁸ Muslimische Händler, wahrscheinlich überwiegend aus Indien (Gujarat)⁹ aber wohl auch Araber, liesen sich in den Handelsstädten an der Nordküste Javas nieder. Zuerst in Demak (Zentraljava), dann auch in Banten und Cirebon (West-Java). Die Muslime pflegten ihre Handelskontakte, vor allem mit den traditionellen Eliten und heirateten Javanerinnen und Sundanesinnen. Je mehr der Handel blühte, desto mehr muslimische Händler liesen sich in Westjava nieder und heirateten einheimische Frauen. Der Zeitpunkt, an dem dieser Prozeß begann, ist unklar. Bekannt ist, dass es eine lange Zeit dauerte, bis die Muslime eine wichtige Rolle in der Politik als ernstzunehmender Partner oder Gegner wahrnahmen. In West-Java wurde dieser Zeitpunkt gegen Ende des 15. Jahrhunderts erreicht.

Der König von Pasundan, *Sri Baduga Maharaja* oder auch *Prabu Siliwangi*,¹⁰ dessen Regierungssitz damals in Pakuan (in der Nähe von Bogor) war, hatte einen Sohn, Prinz Walungsung. Dieser studierte zusammen mit seiner Schwester, Prinzessin Rarasentung, den Islam. Als Prabu Siliwangi davon erfuhr, wurde er sehr ärgerlich und verbannte seine beiden Kinder aus dem

⁶ Die Bevölkerungszahlen sind nach Ekadjati (1995, 56). Auch bei Garna (1993) oder bei Suryadinata, Arifin und Ananta (2003) sind keine aktuelleren Bevölkerungszahlen. Siehe zu den *Kanékés* außerdem das WWW, z.B.: <http://www.freitag.de/2000/39/00391001.htm> (23.03.2010) oder: <http://www.goarticles.com/cgi-bin/showa.cgi?C=1885426> (23.03.2010).

⁷ Manchmal wird abwertend gesagt, die *Kanékés* seien entweder Flüchtlinge von Pajajaran oder von Banten (vgl. Ekadjati 1995, 60-68), die den Islam nicht annehmen wollten. Vgl. auch Danasasmita und Djatisunda (1986, 85ff) zur Herkunft der *Kanékés*.

⁸ Vgl. zur Geschichte der Islamisierung Javas die Artikel von Johns (1987), Drewes (1985), Ricklefs (1979; 1985), sowie Sofwan, Wasit, Mundiri (2000, 171-199).

⁹ Der Ursprung der Muslime, die den Islam nach Indonesien brachten, kann nicht mit Sicherheit lokalisiert werden. Allein die Tatsache, dass Grabsteine in Indonesien gefunden wurden, die darauf schließen lassen, dass es auch muslimische Händler aus Gujarat gab, die sich in Indonesien niederließen, beweist nicht, dass die in Gujarat praktizierte Form des Islam sich in Indonesien verbreitete (vgl. Hooker 1983, 5).

¹⁰ In der Forschung besteht keine Einigkeit darüber, wer *Prabu Siliwangi* tatsächlich war. Wahrscheinlich ist *Prabu Siliwangi* die Bezeichnung verschiedener Könige von Pasundan. Diese Unklarheit liegt daran, dass es, die Geschichte von Pasundan betreffend, nicht immer leicht ist, zwischen historischen Fakten und Mythen zu trennen. Wessing (1993, 1-17) untersucht den Übergang von dem Zeitalter des hinduistischen Königreiches von Pakuan in das Zeitalter des Islam in Westjava anhand der Mythen und historischen Fakten. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Mythen entstehen mussten, um den Übergang von einer Epoche zu der nächsten zu legitimieren. In diesen Mythen wird die Person des *Prabu Siliwangi* glorifiziert.

Palast. Prinz Walungung ging darauf hin an die Nordküste Westjavas, wo er ein Dorf mit dem Namen Cirebon errichtete. Der Prinz und die Prinzessin machten ein paar Jahre später die Pilgerreise nach Mekka. Dort heiratete die Prinzessin den Sultan Makhmud. Rarasentung und Makhmud bekamen einen Sohn, den sie *Sunan Gunung Jati* (auch: *Susuhan Jati*) nannten. *Sunan Gunung Jati*, der über die Linie seines Vaters als 22. Nachkomme von Muhammad bezeichnet wird,¹¹ kam 1470 als islamischer Lehrer nach Westjava. 1479 übernahm er die Position des Herrschers von Cirebon von seinem Onkel Walungung.

Cirebon und Pakuan lagen in der Folgezeit miteinander in Streit. Dieser Streit eskalierte zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Im Jahre 1514 verbündete sich Prabu Siliwangi mit den Portugiesen von Malakka (Malaysia), das diese Portugiesen 1511 eingenommen hatten. Der Herrscher von Cirebon verbündete sich mit dem muslimischen Sultanat von Demak (Zentraljava). Aufgrund des tiefen Hasses zwischen muslimischen Händlern und den römisch-katholischen Portugiesen kam es zu einer militärischen Auseinandersetzung. Zuerst wurde Banten von Sunan Gunung Jati eingenommen, 1526 folgte Sunda Kalapa (heute die Hauptstadt Indonesiens, Jakarta). Im Jahre 1579 schließlich fiel Pakuan und die hindu-sundanesischen Ära war an ihrem Ende angekommen.

Der Islam konnte sich im Laufe der Jahrhunderte in Pasundan aus zwei Gründen durchsetzen. Erstens wurde der Islam von Beginn an durch Sunan Gunung Jati und seine Schüler auf eine kulturell sensitive Art verkündigt. Dies zeigte sich an der Beibehaltung sundanesischer Tradition und Sprache und an einer Betonung des Mystizismus. Der zweite Grund liegt an den schlechten Erfahrungen, welche die Sundanesen mit Christen hatten. Zuerst gab es den Krieg gegen die römisch-katholischen Portugiesen. Danach kam die VOC (Vereinigte Ostindische Compagnie) und später die Kolonialherrschaft durch die protestantischen Holländer, die vor allem West-Java sehr stark ausbeuteten. Eine Folge der Kolonialpolitik war, dass die Sundanesen sich aus ihrer Abneigung gegen die christlichen Holländer mehr und mehr dem Islam zuwandten, so dass dieser schließlich zur formalen Religion der Sundanesen wurde.

3.3. Ausdrucksformen islamischen Glaubens der Sundanesen

Der Islam in Pasundan ist sehr vielschichtig. Deshalb sollen hier nur einige grobe Einteilungen dargestellt werden. Die Übergänge zwischen den einzelnen Gruppierungen sind fließend. Die genannten Merkmale sollen grobe Kategorien beschreiben.¹²

3.3.1. Säkularisierte Muslime

Die säkularisierten Muslime sind, auf die Größe des Volkes der Sundanesen bezogen, eine Minderheit, die in den mittleren und größeren Städten von Pasundan leben. Sie sind als Muslime registriert aber weder beten sie regelmäßig, noch halten sie das vorgeschriebene Fasten im Monat Ramadhan ein. Diejenigen, die es sich finanziell leisten können, gehen in chinesische Restaurants und essen Schweinefleisch. Ihr Lebensstil ist von Werten geprägt, die den Werten eines westlichen Landes entsprechen. Dies wird besonders deutlich bei den Jugendlichen, die sich in den Bars und Diskotheken treffen um Alkohol zu konsumieren und das Leben nach westlichem Vorbild zu genießen. Säkularisierte Muslime folgen noch den sundanesischen Lebenszyklusriten, vor allem sind alle Jungen beschnitten, weil es die Eltern so wollen. Die Bedeutung des *tali paranti* (Kordel der Traditionen, s.u. 4.1.) ist ihnen unbekannt. Wenn diese säkularisierten Menschen auf ihre Religion angesprochen werden, bezeugen sie, sie seien Muslime. In gewisser Weise sind sie also wie viele säkularisierte Christen.¹³ Durch große Schwierigkeiten hindurch kann es sein, dass sie auf elterlichen Druck hin zu einer moderateren Glaubenspraxis finden, die den Wegen der Ahnen mehr Ehre einräumt.

3.3.2. Modernistischer Islam

Bei den modernistischen Muslimen sind zwei Bewegungen zu nennen, die sich nicht auf Pasundan beschränken. Die *Muhammadiyah* Bewegung und die *Persatuan Islam* (Islamische Einheit). Die Anhänger beider Gruppen sehen sich als Muslime, welche die Religion von unreinen Elementen reinigen wollen. Sie wenden einen rationalen Weg an, um den Islam zu verstehen. Einige der Anhänger dieser Gruppen sind sehr gut ausgebildet¹⁴ und vertreten die Ansicht, dass Werte des Qur'an und der Haddithe die Lösung der Probleme einer wertelosen Gesellschaft seien. Auch diese modernistischen Muslime gehen in Krisenzeiten zu Schamanen, selbst wenn sie zuvor gegen schamanistische Praktiken predigten.

3.3.3. Islamische Bewegungen, die im Zuge der islamischen Renaissance entstanden.

Die weltweite Renaissance des Islam zeigte sich in Indonesien in der Entstehung und Entwicklung neomodernistischen Gedankengutes¹⁵ auf der einen Seite und den „Revivalists“ (die mehr orthodoxe Werte vertreten) auf der anderen Seite. Gegen Ende der achtziger und zu Anfang der neunziger Jahre wurde der Einfluss dieser Gruppen innerhalb Indonesiens dadurch verstärkt, dass Präsident Soeharto im Kampf um den ewigen Bestand seiner absoluten Macht sich mehr und mehr modernisierenden islamischen Gruppen zuwandte (Hefner 2000, 128ff).¹⁶ Die Neomodernisten gehen davon aus, dass eine neue Interpretati-

¹¹ Bei dieser Aussage handelt es sich nicht um einen historischen Fakt. Sunan Gunung Jati wird als der 22. Nachkomme Muhammads und als der Enkel von Prabu Siliwangi bezeichnet, um ihm so die Legitimation zu geben, die Religion eines Volkes zu ändern.

¹² Die folgenden Kategorien wurden von einem Autor so festgelegt und hier wiedergegeben. Die Übergänge zwischen den Kategorien sind fließend. Wahrscheinlich werden sich andere Einteilungen in der Literatur finden. Die Intention von mir ist es an dieser Stelle nicht, eine Systematik zu erstellen.

¹³ Hiermit meint der Autor sowohl Christen eines westlichen Landes wie Deutschland als auch säkularisierte indonesische Christen, wie viele der Minahasa, Batak oder Toraja, bei denen vor mehreren Generationen der christliche Glaube Einzug gehalten hat.

¹⁴ International bekanntester Vertreter ist wohl Amien Rais, der langjährige Leiter der Muhammadiyah Bewegung. Er spielte eine wichtige Rolle in der Absetzung des ehemaligen Präsidenten Soeharto (Hefner 2000, 199f).

¹⁵ Vgl. zu einer Beschreibung neomodernistischer Ansichten den Artikel von Barton (1995). Barton nennt in diesem Artikel einen ehemaligen Präsidenten Indonesiens, Abdurahman Wahid (Gus Dur), als einen der bekanntesten Vertreter des Neomodernismus.

¹⁶ Hefner beschreibt an dieser Stelle die Entstehung von ICMI (*Ikatan Cendekiawan Muslim Se-Indonesia* – Verband der pro-indonesischen muslimischen Intellektuellen) und die Übernahme des Vorsitzes dieser Organisation durch Dr. B.J.Habibie, der damalige Forschungs- und Technologeminister. Obwohl die ICMI in Malang/Ostjava gegründet wurde, ist diese Organisation das prominenteste Beispiel dafür, wie Soeharto seine Politik in den letzten 10 Jahren seiner Macht veränderte. Der Kurswechsel in der Politik Soehartos hatte somit auch Einfluss auf das Auftreten neomodernistischer Gruppen in Westjava.

on des Qur'an und der Überlieferungen nötig sei, um den Herausforderungen der Moderne gewachsen zu sein. Eine Reaktualisierung und Reinterpretation sei die einzige Möglichkeit, um den Islam zu entwickeln.

In Bandung entstand am ITB (*Institut Teknologi Bandung* - Technologisches Institut von Bandung) eine Gruppe von *non-conventionalists*, die von dort aus auf andere Kampusse der Stadt übergingen. Diese Gruppierung zeichnet sich durch einen studentischen Enthusiasmus, den Islam zu erlernen, aus, ohne sich an den traditionellen Islam gebunden zu wissen. Die *revivalists* sind andere Studentenbewegungen, vor allem in Bandung, die mehr exklusivistische und islamisch orthodoxe Ansichten vertreten.

3.3.4. Der Sufismus

Die mystische Praxis des Islam (Ind.: tasawuf; Arab.: tashawwuf [Federspiel 1995, 265]) ist attraktiv für diejenigen Muslime, die einen Glauben suchen, der das Herz berührt und bei dem sie Tränen der Freude zeigen dürfen.¹⁷ Die Zentren der Mystiker sind die Pesantren (Internatsschulen), von denen es sehr viele in Pasundan gibt. Ursprünglich als Schulen des Sufismus¹⁸ gegründet, ist es in diesen Schulen für Indonesier, die weniger Geld zur Verfügung haben, möglich, eine Schulbildung zu bekommen. Es ist nicht nur so, dass in diesen Schulen die „Armen den Armen beibringen arm zu sein“ (Naipaul 2002, 545). Beim Unterricht wird neben allgemeinbildenden Fächern viel Wert auf die arabische Sprache und Koranunterricht gelegt. Absolventen dieser Internatsschulen tragen den Islam zurück in ihre Dörfer.

Allen Sundanesen, unwichtig welcher der eben genannten Gruppierungen sie angehören, ist gemeinsam, dass sie in Krisenzeiten zu den Wegen der Ahnen und zu traditionellen Methoden der Problemlösung zurück kehren.¹⁹ So kann gesehen werden, dass die Praxis der Prä-islamischen Elemente still weitverbreitet ist. Die Dorfbewohner hören nicht über die Reformbewegungen oder die Modernisten und andere neu-islamische Bewegungen. Die meisten Stadtbewohner sind auch nicht in die neueren islamischen Bewegungen involviert. Aber der Einfluss auf das politische und soziale Leben ist sehr stark zu sehen, vor allem der Einfluss der Neo-Modernisten. Auf der anderen Seite ist den meisten Menschen die Politik egal, da sie mit der Bewältigung ihrer täglichen Probleme genügend zu tun haben.

Weil die prä-islamischen Praktiken²⁰ so tief im Leben der Sundanesen verwurzelt sind, sollen im Folgenden die wichtigsten dieser Praktiken beschrieben werden.

3.4. Aspekte der Volksfrömmigkeit der Sundanesen

Der traditionelle Glaube der Sundanesen ist geprägt von dem Wissen um eine Vielzahl an übernatürlichen Wesen und übernatürlichen Mächten, mit denen der Mensch zur Lösung alltäglicher Lebensprobleme in Harmonie leben muss.

Um Antworten auf die wichtigen Fragen die tägliche Lebensgestaltung betreffend zu bekommen wenden sich Sundanesen an die religiösen Spezialisten ihrer Kultur. Diese Spezialisten werden als *dukun*²¹ bezeichnet. Der *dukun* verwendet traditionelle Heilungsmethoden wie Kräuter und Pflanzen. Der *dukun* kennt sich mit der Berechnung von Tagen aus und fungiert als Wahrsager. Er/sie kann einen Liebestrank herstellen oder unter Anwendung schwarzer Magie für den Tod von Feinden sorgen.

Ein weiterer religiöser Fachmann ist der *kuncen* (etwa: „[Auf-]Schließer“; *kunci* = Schlüssel), der als Mittler zwischen Menschen und Ahnen tätig ist. Er begleitet bei einem wichtigen Anlass die Menschen zu den Gräbern ihrer Ahnen (zum Beispiel vor einer Beschneidung, s.u. 4.4.) oder er ist für die Ordnung bei den Heiligengräbern zuständig.

Das wichtigste Werkzeug des *dukun* ist die magische Formel, *jampe*. Ein *jampe* hat nur dann Macht, wenn es von einer würdigen Person verwendet wird, die diese Formel in der richtigen Art und Weise empfangen hat.²²

Ein Mittel, um die Harmonie des Kosmos nicht zu stören, ist die Einhaltung von *pamali* (Tabus). Tabus sind wie ein Zaun, der den Menschen dabei hilft, im Rahmen der Tradition von den Ahnen zu leben (Wessing 1978, 153), so müssen Kinder ihre Eltern respektieren und jüngere Geschwister dürfen nicht frech zu älteren Geschwistern sein. Manche Tabus treten in Zusammenhang mit dem Lebenszyklus in Kraft (Punkt 4.), andere werden im Zusammenhang mit Reis angewandt.

In Pasundan ist das Wissen um die Macht eines bestimmten Ortes sehr wichtig. So kann ein Ort entweder *sanget* (schädlich) oder *keramat* (hilfreich) sein. Geht man zum Beispiel an einem schädlichen Ort vorbei und wird krank, so wurde man von einem bösen Geist berührt.

Von den Gräbern von Heiligen wird segnende Wirkung erwartet. Gräber von Heiligen werden aufgesucht um dort zu beten oder zu meditieren. Bei den Sundanesen ist das wichtigste Heiligtum das Grab von dem oben erwähnten Missionar des Islam,

¹⁷ Siehe das Buch von Muhammad Isa Dawud (1995) über den Umgang mit *Jin* im Islam.

¹⁸ Zur allgemeinen Einführung in den Sufismus siehe Douglas (1976) und Schimmel (1990). Zum Einfluss des Mystikers Al-Ghazali auf den indonesischen Islam vgl. Nurman Said (1996).

¹⁹ Ein Beispiel, das hier erwähnt werden soll, zeigt, dass wahrscheinlich die meisten Indonesier auf volkstümliche Praktiken zurückgreifen: Der ehemalige javanische Präsident von Indonesien, Abdurahman Wahid, [Er ist als neomodernistischer Vertreter eines pluralistischen Islam zu nennen, da er auf ein friedliches Zusammenleben der Religionen in Indonesien im Sinne der Pancasila wert legt.] wurde bei seinem Amtsantritt auf dem Weg in den Regierungspalast von einem Schamanen begleitet, welcher zuerst ein rituelles Gebet sprach, um die „schwarze Macht“ des ehemaligen Präsidenten Soeharto mit der „weißen Macht“ Wahids zu verdrängen (*Time* Vol.155, No.7, 18).

²⁰ Vgl. auch Niels Mulder (2005) für Java. Oder Mohamed Sobary (1997) für Indonesien allgemein.

²¹ Eine gängige Wiedergabe dieses indonesischen Wortes wäre vielleicht *Schamane*. Dennoch gilt, dass es nicht möglich ist, dieses indonesische Wort mit einem deutschen Wort umfassend wiederzugeben. So schreibt Waldemar Stöhr: „Kein anderes Phänomen altindonesischer Religion ist so vielfältig und schildernd wie die Gestalt des *Priesters*. Er kann sowohl Magier, Schamane, Exorzist, Augur, Wahrsager, Seher, Orakeldeuter, Nekromant und Krankenheiler als auch Esoteriker und Verkünder des Mythos, Bewahrer der Tradition, Leiter des Rituals, Opferdarbringer und Zeremonienmeister großer Feste, Erdherr sowie zugleich geistliches und weltliches Oberhaupt sein. ... Allen Spielarten des Priestertums ist eines gemeinsam: Das „Mittlertum““ (Stöhr 1991, 122).

²² Prawira Soeganda (1982) nennt bei der Beschreibung der Lebenszyklusriten immer wieder solche *jampe*, die gesagt werden. Aufgeschrieben und von einer „normalen“ Person abgelesen haben sie aber keine Macht.

Sunan Gunung Jati, in Cirebon. Bei meinem Besuch dieser Grabstelle konnte ich mich davon überzeugen, wie wichtig es für Sundanesen ist, an diesem Ort zu beten. Manche Personen, vor allem Frauen, verbringen mehrere Tage an dieser Grabstelle, um zu beten. Es wird erwartet, dass diese Heiligen die Macht haben, bei Problemen zu helfen oder Probleme zu verhindern. Damit die richtigen Gebete gesprochen werden, hilft der *kuncen* (s.o.).

Im Volksislam ist der Glaube an verschiedene Dinge, denen spezielle Macht zugesprochen wird nicht unüblich. Im Sultanspalast von Cirebon befinden sich sehr alte Dinge, denen besondere Macht zugeschrieben wird. Bei meinem Besuch in diesem Palast wurde mir die Wichtigkeit von verschiedenen Messern und Schwertern, die zu wichtigen Anlässen rituell gereinigt werden, bestätigt. In einer anderen Stadt, Banjaran, ist ein heiliger Gong, der einmal jährlich, am Geburtstag von Muhammad, gewaschen wird.²³

Die Herstellung von Amuletten (*jimats*) durch den *dukun* unter Beachtung der überlieferten Vorschriften und dem Sprechen der notwendigen *jampe* ist weit verbreitet.

Wie gesehen werden kann, vermischte sich islamisches Gedankengut mit traditionellen Glaubensvorstellungen. Ein Beispiel hierfür ist die Praxis vieler *dukun*, ihre Riten und Formeln mit dem islamischen Glaubensbekenntnis zu beginnen und abzuschließen. In diesem Sinne wird aus dem Gebet (*doa*) eine magische Formel, die dazu verwendet wird, übernatürliche Wesen und Mächte zu beeinflussen.

3.4.1. Die *hajat*-Feier bei den Sundanesen

Ein wichtiger Bestandteil im Leben der Sundanesen und speziell der Lebenszyklusriten ist die gemeinschaftliche Feier, die in Pasundan *hajatan* genannt wird. Bei den Javanern und vielen anderen Volksgruppen Indonesiens wird diese Feier mit dem indonesischen Terminus *selamatan* bezeichnet. Die Grundelemente sind überall die selben, nämlich:²⁴

- Einladung der männlichen Nachbarn und Verwandten²⁵
- Ankunft und Beginn durch eine kleine Rede des Gastgebers
- Gemeinsames Gebet
- Gemeinsames Mahl
- Ende der Veranstaltung, wobei die Männer einen Teil des Essens für ihre Familien mitnehmen.

Die Ziele, welche mit einer *hajatan* angestrebt werden, sind:

- Um Gesundheit für die Person zu bitten, für die eine *hajatan* gefeiert wird.
- Glück und Zufriedenheit mit anderen zu teilen.
- Ein Teilen von Gefühlen der Anteilnahme.

Die rituelle Feier ist zentral in der Lebenspraxis der Sundanesen. Sie erneuert und fördert die Harmonie mit den Nachbarn und im Kosmos durch das gemeinsame Gebet, bei dem die lokale Geisterwelt miteinbezogen wird (Magnis-Suseno 1989, 104).

Eine solche gemeinschaftliche Feier findet in Pasundan in der Regel abends nach dem islamischen *maghrib*-Gebet nach Sonnenuntergang statt. Die Gäste werden ein paar Stunden vorher eingeladen.²⁶ Nach der Begrüßung durch den Gastgeber wird die Gebetszeit von einem *ustadz*²⁷ geleitet.

4. Die Lebenszyklusriten der Sundanesen

Die Lebenszyklusriten der Sundanesen sind trotz Kulturveränderungen, welche Islam und Modernisierung mit sich brachten, in den Grundzügen über Jahrhunderte hinweg erhalten geblieben. Wie in der nachfolgenden Illustration gesehen werden kann, können die einzelnen Lebenszyklusriten als Knoten in einer in sich geschlossenen Kordel verstanden werden.

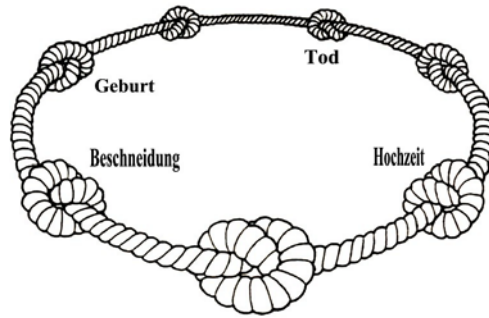
²³ Vgl. für das Gebiet der Javaner die Dissertation von Fuhrmann (<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/275/pdf/fuhrmann.pdf> [08.03.2010]), der den Volksglauben der Javaner an wichtigen Heiligengräbern untersuchte. Die Grundzüge der javanischen Volksförmigkeit sind auf die Sundanesen übertragbar.

²⁴ Vgl. die ausführliche Darstellung bei Geertz (1960, 11-15). Andere Autoren beziehen sich auf diese grundlegende Studie.

²⁵ In diesem Punkt gibt es in der letzten Zeit eine Kulturveränderung in der Stadt. So laden die Sundanesen in der Zwischenzeit vorzugsweise die Nachbarinnen zu einem *slamatan* ein. Dieses *slamatan* findet dann eher am Nachmittag statt. Das Gebet wird von einer Frau geleitet, die bereits die Pilgerfahrt nach Mekka unternommen hat und im Islam unterrichtet wurde. Ein wichtiger Grund für diese Kulturveränderung scheint ein ökonomischer zu sein, da die Nachbarinnen im Gegensatz zu den Männern einen Geldumschlag zu dem *slamatan* mitbringen.

²⁶ Auf der einen Seite ist diese kurzfristige Einladung wichtig um die Kosten für eine *hajatan* zu kontrollieren. Bei Einladungen die bereits ein paar Tage im voraus ausgesprochen werden, kommt es in Pasundan oft vor, dass Nachbarinnen im Vorfeld eine Kleinigkeit (in der Regel etwas Reis) zu den Gastgebern bringen, in der Erwartung dass dieser Reis sich bei der *hajatan* „vermehrt“ und die Gäste im Anschluss an das gemeinschaftliche Mahl eine gute Portion für ihre Familien mit nach Hause bringen. Auf der anderen Seite ist es wichtig für den Gastgeber darauf zu achten, dass die Personen aus der Nachbarschaft, welche aufgrund der kurzfristigen Einladung nicht an der *hajatan* teilnehmen können, dieselbe Portion Essen im Anschluss an das gemeinschaftliche Mahl erhalten, wie die teilnehmenden Gäste.

²⁷ Das ist ein lokaler Gebetsleiter mit einem bestimmten Grad der religiösen Ausbildung (Federspiel 1995, 279). Rikin (1994, 61) schreibt davon, dass das erwähnte Gebet von einem *lebe* oder *amil* geleitet würde. Der *lebe* ist jedoch gemäß meinen Nachforschungen nicht für die Leitung von solchen Gebeten zuständig, sondern der *lebe* ist ausschließlich für islamische Hochzeitsvertragszeremonien und für Scheidungen zuständig.



Modifiziert nach Rikin 1994, Titelseite.

In Indonesien wird im Zusammenhang mit Lebenszyklusriten allgemein von *upacara adat* (Adatzeremonien) gesprochen.²⁸ *Adat* ist von dem arabischen Wort ‘adah abgeleitet und bezeichnet die „mores and behavior of various cultural groups throughout the Indonesian islands“ (Federspiel 1995, 6). In anderen Worten ausgedrückt werden mit dem Ausdruck *Adat* im indonesischen Archipel die überlieferten Sitten und Gebräuche bezeichnet, welche seit vielen Generationen immer wiederholt werden.

Im sundanesischen Sprachgebrauch wird das Wort *Adat* allgemein dazu verwendet, um eine Verhaltensweise zu bezeichnen. Von einem Pferd das keine schlechten Eigenschaften hat, wird gesagt: *teu aya adatna* („es hat keine [schlechten] Eigenschaften“ Rikin 1994, 3). Deshalb ist es treffender, in Westjava im Zusammenhang mit Sitten nicht von *Adat* zu sprechen, sondern den Ausdruck *tali paranti* (s.u.) zu verwenden.

4.1. Bedeutung des Ausdruckes *tali paranti*

Die wörtliche Übersetzung von *tali paranti* wäre: „Kordel der Traditionen“. Zu beachten sind noch weitere Aspekte, um das hinter diesem Ausdruck stehende Konzept zu verstehen.

Der Sundanese sieht sein Leben als an einem Punkt beginnend und eintausend Tage nach dem Tod an diesen Ursprung zurückkehrend.²⁹ Deshalb wurde die Kordel oben so dargestellt, dass sich die zwei Enden berühren. Die in den nächsten Abschnitten dargestellten Riten im Zusammenhang mit der Schwangerschaft, Geburt, Beschneidung, Eheschließung und Tod sind einzelne Stationen (die Knoten auf der Graphik) auf diesem Lebensweg, die in der überlieferten Weise eingehalten werden müssen (Rikin 1994, 5). Mit *tali paranti* werden jedoch nicht nur diese Lebenszyklusriten bezeichnet, sondern es ist das Leben des Sundanese selbst.³⁰

Es kann nun die Frage gestellt werden, warum *tali paranti* den Einflüssen von Islam und Modernisierung mit wenigen Veränderungen standgehalten hat. *Tali paranti* ist das Erbe von den Ahnen, dem gefolgt werden muss, um das Lebensziel, die Rückkehr zum Ursprung, zu erreichen. Dies ist die Religion bzw. das Lebensmuster des Sundanese (Rikin 1994, 11). Derjenige, der sich nicht daran hält kann in große Schwierigkeiten kommen, weil er die Ordnung des Kosmos durcheinander bringt.³¹ Der Übertritt in eine andere Religion ist möglich, wenn davon die Stellung des *tali paranti* nicht beeinflusst wird. Deshalb wird der Islam in Westjava von den meisten Menschen als Krone des *tali paranti* angesehen³² und islamische Elemente wurden in die Feierlichkeiten integriert, wie der Beginn des islamischen Glaubensbekenntnisses (*bismillah*) als Formel zur Einleitung der traditionell verwendeten magischen Formeln (*doa* – Gebet, magische Formel).

Die Frage kann gestellt werden, aus welchen Einzelaspekten das Leben eines Sundanese gemäß den Vorgaben durch die Ahnen sich zusammensetzt? Zum *tali paranti* gehören, neben den Lebenszyklusriten, der Reisritus, verschiedene Tabus und täglicher Umgang mit verschiedenen Gottheiten oder Geistern. Obgleich Tabus und der Geisterglaube bei den jüngeren Sundanese immer mehr verschwinden, werden die jungen Menschen von den älteren Sundanese daran erinnert, sobald etwas im Leben schief geht.

4.2. Riten in Zusammenhang mit Schwangerschaft und Geburt

Bei den Sundanese haben die meisten Riten welche im Zusammenhang mit der Schwangerschaft zelebriert werden den Fokus auf das Leben des Fötus und eine leichte gesunde Geburt. Deshalb könnte auch von pränatalen Riten gesprochen werden. Bleibt bei einer Frau die regelmäßige Blutung aus, ist sie in einem Status, der als *nyiram* (begießen) bezeichnet wird (Wessing 1978, 125; Prawira Soeganda 1982, 11). Der Sinn dieser Bezeichnung sei es, auszudrücken, dass das „Feld begossen werden soll, damit [der Fötus] gut wächst (Prawira Soeganda 1982, 11).³³

²⁸ Vgl. für Westjava die Studie von Prawira Soeganda (1982) [Der Name des Autors, Prawira Soeganda, ist identisch mit dem Namen Prawirasuganda und dem 1964 erschienenen Buch mit dem selben Titel.] Als Vergleich kann die Kultur der Javaner herangezogen werden. Vgl. Bratawidjaja (1996). Auch Wessing (1987, 89ff) spricht von Adatzeremonien im Zusammenhang mit Lebenszyklusriten.

²⁹ Vgl. den Abschnitt „Tali Parant – an Explanation“ auf der Internetseite <http://sunda.org/sundanese/myths.htm#3> [08.03.2010].

³⁰ Rikin schreibt: „*Tali paranti* bukan saja rangkaian upacara-upacara untuk membina perjalanan hidup, ... tetapi *tali paranti* adalah kehidupan itu sendiri, dengan urutannya yang khusus“ [*Tali paranti* ist nicht nur eine Kombination von Zeremonien um den Lebensweg zu begleiten, ... sondern *tali paranti* ist dieses Leben selbst, in einer speziellen Reihenfolge] (Rikin 1994, 7). Ähnlich Roger Dixon: „*Tali paranti* is not only the culture of the Sundanese, but also covers the meaning of a Sundanese person’s life.“ (<http://www.sunda.org/Myth.html> [08.03.2010]).

³¹ Vgl. hierzu das oben zur Religion der Kanéks Geschriebene.

³² Bereits Hendrik Kraemer verwendete diese Bezeichnung, um den Zusammenhang von *adat* und Islam in Westjava zu beschreiben (Kraemer 1958, 115).

³³ Originaltext: „... maksudnya menyiram tanam-tanaman itu supaya tumbuh dengan segar.“

4.2.1. Ereignisse und Verhalten ab dem dritten Monat einer Schwangerschaft

Ab dem dritten Monat nach der letzten Menstruation kann die Frau sicher sein, dass sie schwanger ist und ihr Status wird als *reuneuh* (schwanger) bezeichnet (Wessing 1978, 125). Wessing meint, dass ab dem dritten Monat jeden Monat eine kleine *hajaj* durchgeführt wird und Segensgebete (*doa selamat*) über den von der schwangeren Frau verwendeten Utensilien gesprochen werden. Auch Prawira Soeganda (1982, 14f) erwähnt diese monatlichen *hajaj*, wobei er sie als *sedakah* (religiöses Mahl) bezeichnet.

Gemäß meinen Informationen treffen sich zu Beginn des dritten Monats nach der letzten Menstruation die Frauen der Nachbarschaft bei der schwangeren Frau zum gemeinsamen Koranlesen und Gebet für den heranwachsenden Fötus, es wird jedoch keine *hajaj* durchgeführt.

Ab dem dritten Monat treten verschiedene Tabus in Kraft, die sowohl von der werdenden Mutter als auch von dem werdenden Vater eingehalten werden müssen. So wird zum Beispiel darauf geachtet, dass die schwangere Frau kein krankes deformiertes Kind sieht, in dem Glauben, dies habe negative Auswirkungen auf die Gesundheit des Fötus. Ähnlich darf der Vater nicht an Hahnenkämpfen teilnehmen, weil gesagt wird, das Kind könnte davon Deformationen bekommen. Im Gegensatz zu diesen Verboten wird sehr stark darauf geachtet, dass die Frau glücklich ist, sich nicht aufregt und schöne Dinge zu sehen bekommt (Prawira Soeganda 1982, 14f; Wessing 1978, 125).

4.2.2. Die Feier im siebenten Monat einer Schwangerschaft

Zu Beginn des siebenten Monats der Schwangerschaft wird ein besonderer Ritus durchgeführt, die *upacara tingkeb* (etwa: Abschlusszeremonie; vgl. Prawira Soeganda 1982, 15).³⁴ Diese Zeremonie wird nach meinen Informationen folgendermaßen durchgeführt: Am Vorabend des Tages an dem die Menstruation sieben Monate ausbleibt treffen sich die Männer aus der Nachbarschaft im Haus des werdenden Vaters zum rituellen Gebet, bei dem um Segen für den letzten Abschnitt der Schwangerschaft und eine gute Geburt gebeten wird. Nach dem Gebet wird ein kleines Mahl gemeinsam gegessen. Ein Teil des Mahls wird von den Männern mit nach Hause zu ihren Familien genommen. Am darauf folgenden Morgen muss die schwangere Frau sehr früh aufstehen um rituell gebadet zu werden. Dieses Bad wird von der *dukun paraji* (Hebamme) durchgeführt. Es handelt sich bei diesem Bad um Wasser, in dem sich sieben Sorten Blumen, eine junge Kokosnuss und ein Aal befinden (vgl. Wessing 1978, 126). In dieses Bad steigt die schwangere Frau mit einem Tuch bekleidet nach einer kurzen Untersuchung durch die Hebamme. Die werdende Mutter wird von der Hebamme sieben mal mit Wasser begossen, wobei die schwangere Frau jedes Mal das Tuch mit dem sie sich bekleidet wechseln muss. Bei der siebenten Wiederholung des Begießens wird der Aal unter das Tuch gelegt, so dass er sich am Körper entlang nach unten windet. Dies soll eine leichte Geburt symbolisieren. Nach diesem Bad wird von der werdenden Mutter ein Fruchtsalat (*rujak*), der von sieben verschiedenen Früchten gemacht wurde an die Gäste und die Nachbarn verteilt.

Wessing (1978, 126f) meint, bei diesem Ritus würde durch die Gebete (*doa*) positive kosmische Macht auf die Frau gebündelt. Durch die anschließende Verteilung des Fruchtsalats würde ein Teil dieser Macht wieder weitergegeben an die Nachbarschaft. Dieses Verständnis mag auch heute noch auf den Dörfern vorhanden sein.

Ich interpretiere den Teil mit dem Aal unter dem Hemd der schwangeren Frau im Rahmen dessen was Gailyn van Rheenen als „Imitative Magic“ bezeichnet: „Imitative magic is based on the principle that ‚like produces like‘: Imitating a desired outcome causes it to happen.“ (Van Rheenen 1991, 222).³⁵ Ein anderer Autor nennt es „sympathetical“ oder „analogical magic“. Im Sinne der imitativen Magie können sowohl die oben erwähnten Tabus verstanden werden, als auch der Ritus mit dem Aal im Bad.³⁶ Sicherlich spielen noch andere Aspekte (z.B.: Reinigung) bei diesem *upacara tingkeb* eine Rolle. Auf diese soll hier nicht weiter eingegangen werden.

4.2.3. Die Geburt

Bei Einsetzen der Wehen geht entweder die schwangere Frau zum Haus einer Hebamme (*dukun paraji*), bzw. in ein Krankenhaus (modern) oder die Hebamme wird abgeholt (traditionelle Hausgeburt). Wessing (1978, 127) erwähnt, dass bei einer traditionellen Hausgeburt die eintreffende Hebamme sich zuerst um Vorsichtsmaßnahmen gegen die *kuntianak* kümmert.³⁷ Er nennt ein Messer, das die schwangere Frau während der gesamten Schwangerschaft bei sich getragen habe, das nun neben die Gebärende gelegt würde. Ein anderer Autor erwähnt keine solche Vorsichtsmaßnahme, sondern er meint, bei einer traditionellen Hausgeburt mit der *dukun paraji* würde diese magische Formeln (*jampe*) sprechen, um Mutter und Kind während der Geburt zu schützen.³⁸ Prawira Soeganda (1982, 32-36) beschreibt ausführlich, welche Handlungen ausgeführt werden und welche Sätze von wem während der Geburt gesagt werden. Das ist bei Geburten auf den Dörfern noch heute so. Es werden verschiedene *jampe* gesagt, um die Geburt zu erleichtern und um das Neugeborene zu schützen und zu segnen. Es gibt auch

³⁴ Bei den Javanern gibt es eine ähnliche Zeremonie im siebten Monat einer Schwangerschaft mit dem Namen *upacara tingkeban* (Bratawidjaja 1998, 21ff).

³⁵ Ähnlich dem was Philip M. Steyne als „homeopathic magic“ bezeichnet: „Homeopathic magic is effective because it operates on the law of similarity-- what is done to one will affect the other similarly.“ (Steyne 1996, 111).

³⁶ Abgesehen von diesen theoretischen Analysen von Männern darf nicht mißachtet werden, dass die moderne Sundanesin [oder Javanerin – Javaner praktizieren dieselben Riten...] – froh ist, wenn sie solche Riten nicht über sich ergehen lassen muss!

³⁷ Die *kuntianak* auch *kunti lanak* ist der Geist einer Frau, die bei der Geburt ihres Kindes starb. Dieses böswillige Geistwesen ist eine Bedrohung für jede schwangere Frau und wird besonders bedrohlich bei der Geburt. Sie sieht aus wie eine Frau mit langen, ungekämmten Haaren und lebt in der Nähe von Wasser (Wessing 1978, 105). Die *kunti lanak* kommt manchmal nachts in Häuser mit unbeleuchteten Badezimmern und ist dann eine Gefahr für diejenigen, die in der Nacht zum Bad gehen müssen. Auch deshalb wird in vielen (oder den meisten) Häusern das Licht die ganze Nacht angelassen. Jüngere Indonesier zeigen eine Tendenz mit diesem Geistwesen ähnlich umzugehen wie Europäer mit dem Mythos um Graf Drakula, wie die Horrorfilme „Kuntulanak 1“ und „Kuntulanak 2“ oder im Internet veröffentlichte Bilder von diesem Geist (z.B.: <http://hantu-hantu.blogspot.com/2007/12/hantu-kuntulanak-penunggu-rumah-kost.html> [20.03.2010]) zeigen.

³⁸ Bei Prawira Soeganda (1982, 33) kann eine magische Formel zur Abwehrung der *kunti lanak* nachgelesen werden. Es geht in dieser Formel im Wesentlichen darum sundanesischen Gottheiten wie *Sang Hiyang Sangandangan* und *Sang Hiyang Sangender Upih*, sowie *Nyi Godru*, *Nyi Buludru* und andere um Schutz anzurufen.

noch mehrere Vorschriften und Handlungen die Nabelschnur und die Nachgeburt betreffend, die hier nicht weiter ausgeführt werden sollen. (Vgl. Prawira Soeganda 1982, 37-47).

Eine wichtige Zeremonie, die in diesem Aufsatz noch erwähnt werden soll, ist das *nurunkeun* (etwa: hinunterlassen) des Baby, welches oft mit dem ersten Schneiden der Haare und der Namensgebung³⁹ zusammen gefeiert wird. Die Feier des *nurunkeun* kann am Tag der Geburt sein, gemeinsam mit der Namensgebung (Wessing 1978, 130) oder nach 40 Tagen (Prawira Soeganda 1982, 54). Es kann auch sein, dass die Zeremonien des „Hinunterlassens“ und des ersten Haarschneidens getrennt voneinander gefeiert werden. Es scheint als seien in diesem Punkt die Vorschriften nicht so eindeutig. Wichtig ist es, alle Zeremonien durchzuführen. Bei dem „Hinunterlassen“ des Babys geht es darum, dass es den Boden mit seinen Füßen berührt. So wird eine Verbindung mit den spirituellen Wesen von Pasundan hergestellt.⁴⁰ Diese Zeremonie steht in Verbindung mit einer kleinen *hajaj*. Bei dem ersten Haarschneiden nach vierzig Tagen wird ebenfalls eine *hajaj* gefeiert.⁴¹ Jede der anwesenden Personen darf ein wenig der Haare abschneiden, so wird es von Wessing berichtet (1978, 133). Gemäß meinen Informationen, sei dies zwar früher so gemacht worden, sei jetzt aber nicht mehr so wichtig. Bei der Namensgebung soll darauf geachtet werden, den Namen im Einklang mit dem Tag der Geburt zu wählen (Vgl. den Anhang I), so dass der Charakter der Person nicht durch ein schlechtes Omen vorbelastet wird.

4.3. Die Beschneidung – Der Junge wird erwachsen.⁴²

Die Beschneidung der Vorhaut am Penis des Jungen (*sunatan* oder *khitanan*) ist der Übergangsritus des Jungen zum Erwachsenen.⁴³ Dieser Ritus war bei den Sundanesen bereits vor der Ankunft des Islam in Westjava bekannt, eine Tatsache die daraus erschlossen wird, dass der Ritus auch bei den *Kanékés* gefeiert wird. Ohne Beschneidung wird der Junge innerhalb seiner Kultur nicht als vollwertiges Mitglied anerkannt, d.h. er kann nicht als Mann gelten. Mit der Beschneidung sind sehr viele einzelne Riten und Gebräuche verbunden, die in diesem Aufsatz nicht ausführlich dargelegt werden können. In dieser Arbeit seien ein paar wichtige Aspekte herausgegriffen, anhand derer auch die Veränderungen, die in der Kultur der Sundanesen geschehen, aufgezeigt werden.

4.3.1. Das Alter des Jungen bei seiner Beschneidung

Früher war es üblich den Jungen ungefähr zu Beginn der Pubertät zu beschneiden (vgl. Rikin 1994, 44). In der Gegenwart gibt es verschiedene Praktiken, die zugleich auch die Verwurzelung der die Beschneidung durchführenden Familie im Islam, sowie ökonomische Einflüsse widerspiegeln. So führen strenger gläubige Muslime die Beschneidung ihres Jungen dann durch wenn er das erste mal offiziell den Koran gelesen hat, also im Alter von zwölf Jahren. Somit wird der Junge formal zu einem Muslim, da er sowohl den Koran gelesen hat, als sich auch beschneiden lies.

Auf den Dörfern gilt eine Art Faustregel für die weniger orthodoxen Muslime, dass der Junge dann beschnitten werden kann, wenn er in der Lage ist, effektiv bei der Arbeit mitzuhelfen. Dies kann bereits im Alter von fünf oder sechs Jahren sein. Stadtbewohner, welche die Beschneidung nicht mit dem ersten Lesen des Koran durchführen wollen, lassen ihre Kinder oft bevor die Schule für sie beginnt beschneiden. Also ebenfalls im Alter von fünf oder sechs Jahren.⁴⁴

Neben dem Alter ist es immer wichtig, dass der Junge selbst bereits die Notwendigkeit seiner Beschneidung erkannt hat. Sei dies, weil er aus religiösen Gründen davon überzeugt ist, oder weil alle seine Freunde beschnitten sind und er sich gegenüber ihnen nicht als Außenseiter schämen möchte.

4.3.2. Gebräuche, die zur Vorbereitung der Beschneidung dienen.

Viele der Gebräuche, die eine Beschneidung begleiteten, sind auf dem Weg in Vergessenheit zu geraten. Dies mag ökonomische Gründe haben. Da mit der Durchführung aller traditionellen Riten und Gebräuche hohe Kosten verbunden wären, verzichten die meisten Sundanesen, vor allem Stadtbewohner, welche höheren finanziellen Herausforderungen gegenüberstehen, auf die Durchführung aller Riten.⁴⁵

Zu den auch in der Gegenwart bei jeder Beschneidung üblichen Gebräuchen gehört es zuerst, den richtigen (guten) Tag mit einem Spezialisten festzulegen. Ein paar Tage vor der Beschneidung geht der Junge gemeinsam mit seinem Vater und einem *kuncen* zu den Gräbern seiner Vorfahren. Der Junge bringt Blumen, Wasser und Weihrauch mit sich und unterrichtet die Ahnen von seinem Vorhaben. Durch diesen Besuch wird die Verbindung mit den Ahnen hergestellt und der Junge macht deutlich, dass er mit der bevorstehenden Beschneidung seine Zugehörigkeit zu dem Volk der Sundanesen ausdrücken möchte.

³⁹ In den letzten Jahren erlebte ich regelmäßig die Geburt von Kindern. Gemäß meiner Angewohnheit fragte ich immer sogleich nach dem Namen des Kindes. Der Name des Kindes wurde uns jedoch regelmäßig erst nach mehreren Tagen oder Wochen mitgeteilt.

⁴⁰ Persönliches Gespräch mit einem Pfarrer einer Kirchengemeinde in Bandung. Dies sei eine kulturelle Eigenart der Sundanesen, die von Christen auf alle Fälle abgelehnt werden müsse.

⁴¹ Schon allein aus ökonomischen Gründen werden deshalb viele der Feiern zusammen genommen.

⁴² Vgl. Friedemann Knödler (2006) zur Beschneidung des Sundanesen.

⁴³ Auch Mädchen werden in Pasundan beschnitten. Diese Mädchenbeschneidung ist oft nur ein kleiner symbolischer Einschnitt, der als Reinigungsritus anzusehen ist und nicht als Übergangsritus. Dieser Reinigungsritus kann gleich nach der Geburt eines Mädchens geschehen. Es handelt sich nur um einen Ritus im engsten Frauenkreis der Familie, ohne dass ein anschließendes Fest gefeiert werden würde. Auch soll hier betont werden, dass den Mädchen meines Wissens nach keine bleibenden Schäden bei diesem kleinen Einschnitt entstehen.

⁴⁴ Rikin (1994, 45) meint, die Beschneidung würde im Alter zwischen vier und fünfzehn Jahren durchgeführt, man könne jedoch noch genauer sagen, dass es zwischen dem *nurunkeun* und der Hochzeit stattfindet.

⁴⁵ Einer dieser Gebräuche, die heute sehr selten bei einer Beschneidung zu finden sind ist eine Prozession, bei der die zu beschneidende Person in Bräutigamskleidung auf einen Thron gesetzt wird und tanzend durch die Straßen des Dorfes geführt wird. Eine solche Prozession sah der Autor mehrmals.

4.3.3. Die Beschneidung und die anschließenden Feiern

Traditionell wird der Junge am Tag der Beschneidung vor der Operation in kaltes Wasser untergetaucht. Dies dient zur Reinigung und soll auch den positiven Effekt haben, den Schmerz bei der Operation zu lindern. Die Operation wird traditionell von einem *paraji sunat* durchgeführt.⁴⁶ Der Junge sitzt hierzu auf einer Art Eimer und das Blut der Beschneidung fällt auf den Boden. Ein *jampe* (Kurative Magie) wird gesagt, damit die Wunde schnell heilen kann.

Im Anschluss an die Beschneidung wird eine *hajaj* für die Verwandten und engen Freunde gefeiert. An einem anderen passenden Tag wird eine weitere *hajaj* gefeiert, zu der neben den Verwandten auch viele Freunde und ein großer Teil der Dorfgemeinschaft geladen werden.

4.4. Die Hochzeit mit den sie begleitenden Regeln und Riten

Bei einer Hochzeit werden zwei Personen, eine Frau und ein Mann, rechtlich und kulturell angemessen vereint. Bei den Sundanesen hat eine Hochzeit mehrere stark formalisierte Teile. Der erste dieser Teile ist die richtige Art der Brautwerbung. Neben der formal rechtlichen Seite der Hochzeit kann die Hochzeit auch als Übergangsritus für das Mädchen verstanden werden. Die Beschneidung hat den Übergang des Jungen in die Gesellschaft der Männer im Fokus. Bei der Hochzeit ist der Übergang des Mädchens in die Gesellschaft der Frauen im Mittelpunkt. Deshalb steht die Braut während der Feierlichkeiten mehr im Zentrum des Geschehens als der Bräutigam.

In Pasundan dürfen die heiratswilligen jungen Leute in der Gegenwart ihre Wünsche den Ehepartner betreffend ausdrücken. Die jungen Menschen heiraten aber selten gegen den Willen ihrer Eltern. Ein Ehepaar soll harmonisch zusammen passen. Deshalb wird darauf geachtet, dass möglichst nicht unterhalb des Status geheiratet wird.

Die Familie des zukünftigen Bräutigams wird zu der Familie der zukünftigen Braut gehen und um die Hand der Tochter anhalten. Es werden kleine Geschenke gebracht und wenn die zukünftige Braut und ihre Eltern mit der Hochzeit einverstanden sind, können sich die beiden Elternpaare um die Einzelheiten der Tageswahl (zusammen mit einem Wahrsager) kümmern, um dann mit den Hochzeitsvorbereitungen beginnen zu können. Für die Braut treten bereits in dieser Vorbereitungszeit einige Tabus in Kraft, so wird zum Beispiel gesagt, sie dürfe keinen *nyiru* (ein flacher Korb) mit dem Fuß berühren, sonst würde sie den Schwiegereltern unterstehen.⁴⁷

Am Vorabend der Hochzeit wird die Braut rituell gebadet. Ein *dukun* bereitet für dieses Bad einen Eimer mit Wasser, in dem sieben verschiedene Arten von Blüten sind, vor. Der *dukun* sagt magische Formeln über diesem Wasser. Mit diesem Wasser badet sich die Braut selbständig.⁴⁸

Die Hochzeitszeremonie selbst besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil entspricht der sundanesischen Tradition, der an dem Ort der anschließenden *hajaj* stattfindet.⁴⁹ Der zweite Teil betrifft den formal-rechtlichen Aspekt der Hochzeit. Dieser findet in der Moschee statt. Die gesamte Zeremonie wird von einem Moderator (*dukun*) geleitet, der auch die notwendigen *sawer* (traditionelle Spruchweisheiten)⁵⁰ und *jampe* kann.

Der erste Teil: Der Bräutigam betritt mit seinen Eltern das Haus in dem die Eltern der Braut in Erwartung sitzen. Die Braut ist nicht anwesend. Es werden für alle Zeugen sichtbar und hörbar, die notwendigen Formeln der Zusammenführung von Sohn und Tochter zwischen den Familien gesagt und Geschenke ausgetauscht.

Der Schirm symbolisiert die Vereinigung von Mann und Frau unter einem Dach.

Diesen Teil der Zeremonie begleitend sind *sawer* und *jampe*, die vom Moderator gesagt werden.

Der zweite Teil: Der Bräutigam geht mit seiner Familie in die Moschee. Dort wartet er schweigend bis die Braut von ihren Eltern ihm zugeführt wird.

Nach einer kurzen Predigt geloben Braut und Bräutigam sich die Treue und dass sie füreinander sorgen werden. Der Bräutigam gibt seiner Braut ein Brautgeld, das im Fall einer Scheidung in ihrem Besitz bleibt. Die Hochzeitspapiere werden unterschrieben. Braut und Bräutigam nehmen mit vielen Worten und ein paar Tränen von ihren Eltern Abschied und bitten die Schwiegereltern um Aufnahme. Im Anschluss kann erneut ein *sawer* gesprochen oder gesungen werden.

Nun wird der traditionell sundanesische Teil der Hochzeit fortgesetzt. Braut und Bräutigam gehen gemeinsam zurück in das Gebäude, in dem die Hauptfeier stattfindet. Das *buka pintu* (öffnen der Tür) der Braut für den Bräutigam findet nun statt. Hierbei öffnet die Braut ihrem Mann symbolisch eine Tür.

Bei seinem Eintritt muss der Bräutigam ein rohes Ei mit nacktem Fuß zertreten. Die Braut hält dabei ein Gefäß in der Form einer Blumenvase in der Hand. Dies symbolisiert die sexuelle Unberührtheit der Frau, die erst durch diesen Mann zerstört wird. Ist das Ei zertreten, reinigt die Frau ihrem Mann den Fuß. Im Anschluss steckt der Mann ein ca. zehn Zentimeter langes Holzstückchen in das von der Frau gehaltene Gefäß.

⁴⁶ In der Stadt werden die Beschneidungen in der Regel in einem Krankenhaus durchgeführt. In Bandung gibt es einen Spezialisten, der seine eigene Klinik hat. Zu diesem kommen die Menschen aus ganz Pasundan, da gesagt wird, er könne schmerzlos beschneiden.

⁴⁷ „Tidak boleh menginjak nyiru, sebab sering jatuh di depan mertua.“ (Prawira Soeganda 1982, 83). Prawira Soeganda listet noch mehrerer ähnlicher Tabus auf.

⁴⁸ Dieses Bad wird weder von Prawira Soeganda (1982) noch von Wessing (1978) erwähnt.

⁴⁹ Meistens handelt es sich hierbei um das Haus der Eltern der Braut. Bei einer Hochzeit, zu der ich eingeladen war, fand dieser Teil in dem für die Hochzeit gemieteten größeren Gebäude statt. Dies war eine Hochzeit bei der mindestens 1000 Gäste anwesend waren. Solche Megahochzeiten sind jedoch auch in einer Gesellschaft, die sehr gerne große Feste feiert, nicht die Regel.

⁵⁰ Prawira Soeganda (1982, 175-218) listet mehrer solcher Spruchweisheiten mit indonesischer Übersetzung, die zu verschiedenen Anlässen gesagt werden. In den letzten Jahren gibt es Christen, die christliche *sawer* dichteten, um sie bei verschiedenen *hajaj* zu verwenden (Gespräch mit einem Pfarrer).

Nun wird von der Mutter der Braut (oder von einer speziell zu diesem Zweck beauftragten Person) ein *sawer* des Abschieds gesungen (gesprochen). Ist dieses Lied zu Ende werden Reis, Bonbons und Geldmünzen in die Menge geworfen.

Zum Abschluss der Hochzeitszeremonien füttern sich Braut und Bräutigam gegenseitig Reis, um im Anschluss daran ihren Eltern als Dankeschön Reis zu füttern und danach den Schwiegereltern.⁵¹ Danach dürfen nach einem Gebet alle Gäste an dem vorbereiteten Mahl teilnehmen.⁵²

4.5. Der Tod und die dazu gehörenden Riten.

Mit dem Tod eines Sundanesen und den nach der Beerdigung des Verstorbenen stattfindenden Feiern (*hajat*) am dritten Tag, siebenten Tag,⁵³ vierzigsten Tag und eintausendsten Tag nach dem Tode der Person gelangt der Sundanese wieder an seinen Ursprung zurück. Das *tali paranti* ist geschlossen und der Verstorbene wird zu einem *karuhun* (Ahne), der auf die Beibehaltung der Tradition bei den noch Lebenden achtet.

Die Angehörigen eines Verstorbenen sind während der Vorbereitungen zu einer Beerdigung, die nach islamischer Sitte noch am Todestag stattfindet,⁵⁴ gefasst und zeigen kaum Regungen der Trauer, wie Weinen oder lautes Klagen.

Nach Wessing (1978, 149) hat die Seele des Verstorbenen weder den Körper, noch das Haus sofort mit dem Tod verlassen. Die *hajat* finden statt, um durch das Gebet und die rituellen Formeln die Seele des Verstorbenen auf ihrem Wege zu beschleunigen. Am siebenten Tag sei die Seele an der Eingangstüre des Hauses angekommen. Am vierzigsten Tag sei sie dann tatsächlich gegangen.⁵⁵

5. Christen in Pasundan

5.1. Die protestantische Kirche in Westjava

In der Anfangszeit holländischer Vorherrschaft in Indonesien durch die VOC und als Kolonialmacht lag der Schwerpunkt auf einer wirtschaftlichen Ausbeutung von Westjava. Es wurde kein Wert darauf gelegt, den Sundanesen die christliche Botschaft zu verkündigen. Koernia Atje Soejana (1975, 5-9) zitiert holländische Quellen, die ein Missionsverbot, namentlich die Region Banten und die Gegend der Baduy nennend, ausdrücken. Die Verkündigung des Evangeliums in Pasundan begann erst in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts durch zwei missionarische Initiativen, die zunächst unabhängig voneinander mit der Missionsarbeit in begannen. 1851 wurde in Batavien (Jakarta) eine Missionsgesellschaft, die *Genootschap voor In – en Uitwendige Zending te Batavia* (Gesellschaft der inneren und äußeren Sendung in Batavien), gegründet (Soejana 1975, 19). Die Gründungsväter waren: J. Esser,⁵⁶ F. L. Anthing und E. W. King (Soejana 1975, 23). Pfarrer King begann mit einer Verkündigungsarbeit in Jatinegara,⁵⁷ wo 1863 die erste Gemeinde gegründet werden konnte (Soejana 1975, 32). Anthing arbeitete hauptsächlich in Batavien, weil er ein hochgestellter Beamter in der Kolonialverwaltung war. Später weitete Anthing seine Verkündigungsarbeit nach Bogor und Banten aus.

Die zweite Initiative zur missionarischen Evangeliumsverkündigung in Pasundan ging von der 1858 in Rotterdam gegründeten NZV (*Nederlandsche Zending's Vereeniging* – Niederländische Sendungsvereinigung) aus. 1862 wurden von der NZV drei Missionare, C. Albers, D. J. van der Linden und G. J. Grashuis, nach West Java ausgesandt. Sie erreichten Bandung 1863 (Kraemer 1958, 97; Müller-Krüger 1968, 224; Soejana 1975, 33). Keiner dieser drei Pioniere bekam eine Erlaubnis zur Verkündigung des Evangeliums unter den Sundanesen, deshalb ging Albers nach Cianjur, van der Linden lies sich in Cirebon nieder und Grashuis verlies 1864 ebenfalls Bandung. Die Missionsarbeit war in jenen Tagen sehr schwierig. „For the Pasundan country, ..., proved to be a desert, a spiritual Nova Zembla.“ (Kraemer 1958, 98). In Cianjur gab es nach zwölf Jahren unermüdlichen Dienstes von Albers vier getaufte Christen. Nach 40 Jahren (1916) hatte die Gemeinde 70 Mitglieder (Soejana 1975, 34).⁵⁸ An den anderen Orten, an denen Missionare der NZV tätig waren, war es ähnlich mit den kargen Früchten als Resultat harter Arbeit.

⁵¹ Es wird jeweils nur ein kleiner Happen Reis gefüttert.

⁵² Dies war eine Beschreibung einer Hochzeit, bei der ich im August 2000 eingeladen war. Es war eine Besonderheit dieser Hochzeit, den traditionellen Teil durch die Durchführung des *akad nikah* zu unterbrechen. Meistens wird zuerst die *akad nikah* durchgeführt, danach der traditionelle Teil der Hochzeit. Von der GKP (Gereja Kristen Pasundan – Kirche der Christen von Pasundan) wird das Festhalten an dem traditionellen Ritus nicht unterstützt. Wenn die sundanesischen Gemeindeglieder aber dennoch nicht auf die Tradition verzichten wollen, sollen sie zuerst in ihrem Haus den traditionellen Ritus durchführen, um im Anschluß daran in der Kirche den offiziellen Teil zu feiern. Dies soll den Zweck haben, dass Gott über allem steht und der traditionelle Ritus nachträglich den Segen Gottes erhält (Gespräch mit einem Ältesten der GKP Cimahi, August 2000).

⁵³ Andere feiern vom ersten bis zum siebenten Tag an jedem Tag eine *hajat*.

⁵⁴ Auch die *Kanèkés* beerdigen ihre Verstorbenen am Todestag. Daraus wird erschlossen, dass es sich bei dieser Beerdigung am Todestag um eine allgemeine sundanesischen Sitte handelt (Ekadjati 1995, 91).

⁵⁵ Der genaue Grund für die Feier am eintausendsten Todestag konnte nicht herausgefunden werden. Bei den *Kanèkés* gibt es diese Gedenkfeier am eintausendsten Todestag nicht.

⁵⁶ Esser drückte in sehr deutlichen Worten seine Enttäuschung über die Missachtung von Missionsarbeit in Westjava aus. „Since Dutch rule was established in 1596, no Dutch Christian has ever proclaimed the Gospel outside Batavia. The Sundanese have greatly contributed to our national prosperity, and a considerable part of the millions flowing from the Indies into our treasury came from their country, and specifically from the Preanger. And what has Holland given them in exchange? This, that next to nothing has been done towards their development, that no notice has been taken of their language, and that they have been allowed to grow petrified in their Mohammedanism. It is time that the Netherlands think of settling a debt with these too long neglected people by proclaiming to them the gospel of salvation.“ (Zitiert nach Kraemer 1958, 97).

⁵⁷ Jatinegara war in jenen Tagen ein paar Kilometer von Batavia entfernt. Im Jakarta der Gegenwart ist Jatinegara einer der Stadtteile.

⁵⁸ Von den anderen beiden Missionaren der NZV gibt es keine weiteren Nachrichten bei Soejana (1975) oder Kraemer (1958).

Die „Erfolglosigkeit“ der Missionare der NZV in Bezug auf getaufte Christen und Gemeindegründung lag neben der ablehnenden Haltung der Sundanesen auch an den verwendeten Missionsmethoden. F. L. Anthing hingegen verwendete eine Missionsmethode, welche der von Sadrach bei den Javanern⁵⁹ ähnelte. Das Evangelium wurde als *ilmu* (auch: *elmu*)⁶⁰ präsentiert. Das „Vater Unser“ und das Apostolische Glaubensbekenntnis wurden als Formeln dargestellt, welche Macht über die unsichtbare Welt hätten (Dixon 1987, 78). Anthing hatte die Hoffnung und das Ziel, dass die von ihm getauften Christen als „Sundanesischen Christen“ gelten. Dieses Ziel konnte er nicht erreichen. Anthing starb 1885. Er hatte, in Zahlen ausgedrückt, mehr Erfolg als die Missionare der NZV. So berichtet Müller-Krüger (1968, 226): „Sein Taufregister zählt ungefähr 750 Namen.“. Noch in der Gegenwart gelten die drei Jahrzehnte evangelistischer Tätigkeit von Anthing als das „Goldene Zeitalter der Sundanesenmission“ (Dixon 1987, 75).⁶¹ Die von Anthing und seinen Evangelisten gegründeten Gemeinden schlossen nach dem Tode von Anthing sich entweder der katholischen Kirche oder der NZV an.

Nachdem die Gemeinden der NZV durch den Beitritt der Anthingschen Gemeinden langsam wuchsen, wurde der soziale Druck auf die Christen immer größer. Die Christen wandten sich mit ihrer Bekehrung von den Wegen der Ahnen ab. Deshalb wurden sie von dem gesellschaftlichen Leben abgesondert. Um den Christen zu helfen wurde 1886 ein Christendorf, *Pangharepan*, gegründet (Soejana 1975, 35). Drei weitere Christendörfer folgten bis 1920.

Aufgrund des Drängens von Hendrik Kraemer begann die NZV 1933 mit Vorbereitungen, die Gemeinden in die Selbständigkeit zu entlassen. Die Ältesten, Evangelisten und Lehrer wurden zu Pfarrern ausgebildet und ihnen wurde die Bedeutung einer eigenständigen Kirche erklärt (Soejana 1975, 38). Am 14.11.1934 wurde in der Kirche in Bandung die Feier zur Selbständigmachung der GKP (*Gereja Kristen Pasundan* - Kirche der Christen von Pasundan) gefeiert. 1936 wurde diese Selbständigkeit der GKP von der Kolonialregierung anerkannt (Soejana 1975, 43). Die NZV trug weiterhin die Kosten für die Kirche. Es wurde vereinbart, ab 1937 die Gelder von der NZV um jährlich 5% zu kürzen, so dass die GKP nach 20 Jahren auch finanziell unabhängig wäre.

Aufgrund des zweiten Weltkrieges und der japanischen Besatzung von Java von 1942-1945, musste die GKP ohne finanzielle Hilfen durch die Holländer existieren. Die Arbeit der Kirche wurde aber von der japanischen Besatzungsmacht nicht beeinträchtigt, manchmal kamen sogar Japaner zu den Gottesdiensten (Soejana 1975, 47).

Nach dem Weltkrieg musste die GKP durch den Unabhängigkeitskampf und den Beginn der Republik Indonesien hindurch manche Probleme durchmachen. In der Zwischenzeit hat sie sich konsolidiert und nimmt wichtige Aufgaben der Krankenfürsorge und Schulbildung war. Zur GKP zählten (im Jahre 2000) 47 Gemeinden und weitere 33 Gottesdienstorte (*Pos Kebaktian*). Sie hat 27.546 Mitglieder aus verschiedenen Volksgruppen Indonesiens.⁶²

Von Beginn der Missionsarbeit in Pasundan an waren bei den Getauften immer wieder Chinesen (chinesischstämmige Indonesier) dabei. 1936 waren ein Drittel der Gemeindeglieder der GKP Chinesen. Diese gründeten 1938 die *Gereja Tionghoa* (Kirche der Chinesen). Diese Kirche führt nun den Namen GKI Jabar (*Gereja Kristen Indonesia Jawa Barat* – Kirche der Christen Indonesiens in West Java) (Soejana 1975, 41). Beide Kirchen arbeiten vor allem bei den Krankenhäusern und der Schulbildung zusammen.⁶³

Die Sundanesen der GKP entfremdeten sich von ihren kulturellen Wurzeln und den Wegen der Ahnen. Rikin (1994, 218) meint, sie hätten ihre eigene *tali paranti* erschaffen, indem sie an Stelle traditioneller Lebenszyklusriten (vor allem der Beschneidung) ihre eigenen Riten wie die Taufe und das Abendmahl gesetzt hätten. Für Sundanesen bedeutet ein Beitritt zum Christentum demnach ein Übertritt zu der Religion der Holländer. Die Aktivitäten der GKP sind selten auf die Gewinnung neuer Mitglieder vom Volk der Sundanesen, bzw. von muslimischem Hintergrund ausgerichtet. So manche Beitritte zur GKP geschehen aufgrund von einer Heirat eines Mitgliedes der GKP und eines Muslim.

5.2. Die Pfingstbewegung in Westjava

Die Erforschung der Geschichte der Pfingstbewegung in Indonesien ist ein Desiderat. Vor wenigen Jahren (2001) erschien im *Asian Journal of Pentecostal Studies* ein Artikel über die Pfingstbewegung in Indonesien ohne Angabe eines Autors. Im Wortlaut fast derselbe Artikel erschien ein Jahr später in einem Lexikon (Lewis 2002).⁶⁴ Rainer Scheunemann (1999, 521-523) bietet einen kurzen Abriss der Entwicklung der Pfingstbewegung in Indonesien mit Verweis auf verschiedene in Indonesien erhältliche Artikel.

Im März 1921 landeten die ersten Missionare einer Kirche der Pfingstbewegung, die Familien *Groesbeek* und *van Klaveren*, mit ihrem Schiff in Jakarta. Diese beiden Familien holländischen Ursprungs waren von der Pfingstkirche *Bethel Temple* in Seattle, USA, ausgesandt worden. Nach Gemeindegründungsversuchen in Bali, die von der holländischen Kolonialregierung beendet wurden, gingen die beiden Familien nach Surabaya. Später wurden Gemeinden in Cepu und Lawang gegründet (Lewis 2002, 128; Scheunemann 1999, 521). Diese ersten Gemeinden wurden 1924 von der holländischen Kolonialregierung un-

⁵⁹ Zu Sadrach und seiner Missionsmethode vgl. die Arbeiten von Sutarman S.Partonadi (1990) und Sumartana (1994, 59-67).

⁶⁰ Dieser Terminus bedeutet nach Federspiel *knowledge* (1995, 93) und wird als solcher in vielen Kontexten verwendet. Federspiel (1995, 93-100) listet einiger solcher Verwendungsmöglichkeiten des Wortes *ilmu*. In dem Zusammenhang mit F. L. Anthing ist ein Verständnis von *Ilmu* = „knowledge and wisdom both of the heart and spirit including the unseen world as well as the natural world“ (Dixon 1987, 76).

⁶¹ Kraemer (1958, 100) anerkennt in seiner Analyse die Leistung von Anthing, den Sundanesen wie ein Sundanese geworden zu sein, kritisiert aber auch: „Assimilation remained assimilation, and hence could not but degenerate into a caricature,...“.

⁶² Die Zahlen waren von dem Sekretär der GKP, Engkih Gandakusumah, und bezogen sich auf die Daten vom März 2000. Nach der Internetseite sind es ist der Zwischenzeit 54 Gemeinden und 30 Gottesdienstorte (<http://www.gkp.or.id/default.asp?id=1010> [13.03.2010]).

⁶³ Bekanntestes Beispiel des sozialen Engagements der GKP ist das Rumah Sakit Immanuel in Bandung, das einen sehr guten Ruf hat. Bei der Schulbildung wäre die UKM (Universitas Kristen Maranatha) in Bandung zu nennen. Diese Universität hat den Ruf, eine Schule für reiche Chinesen zu sein. So steht die Abkürzung *UKM* im Volksmund auch für *Universitas Kebanyakan Mobil*.

⁶⁴ Ein ähnlicher, jedoch kürzerer Artikel ohne Autorengabe wird unter der Internetseite <<http://www.alkitab.or.id/wsh/0kt00/GerejaPentakosta.htm>>; (Einsicht am 23.04.2005) zur Verfügung gestellt.

ter der Bezeichnung *De Pingstergemeente in Nederlands Indie* anerkannt. 1942 wurde der Name dieser Gemeinde in *GPdI* (Gereja Pantekosta di Indonesia – Pfingstkirche in Indonesien) umgewandelt (Lewis 2002, 129; Scheunemann 1999, 522).

Ein weiterer pfingstkirchlicher Pioniermissionar war Johannes Gerhard Thiessen, der 1923, nachdem er zunächst mit der oben genannten *Pingstergemeente* zusammengearbeitet hatte (Lewis 2002, 130), die erste Pfingstgemeinde in Bandung, Westjava, gründete (Scheunemann 1999, 521).⁶⁵ Auf die Missionare Henk Thiessen und John Thiessen gehen weitere Gemeindegründungen auf Java und Sumatra zurück. Aus der Arbeit von J. G. Thiessen entstand die *GGP* (Gereja Gerakan Pantekosta – Kirche der Pfingstbewegung), die noch heute mit dem Mühlheimer Verband in Deutschland zusammenarbeitet und auf ganz Indonesien verteilt verschiedenen Gemeinden hat.⁶⁶ In Westjava gibt es mehrere Gemeinden der *GGP*.

Die Pfingstbewegung in Indonesien ist in viele verschiedene Abspaltungen zersplittert.⁶⁷ Weitere wichtige Kirchen der Pfingstbewegung mit großen Gemeinden sind die *GSJA* (Gereja Sidang Jemaat Allah – Assemblies of God) und die *GBI* (Gereja Bethel Indonesia – Bethelkirche in Indonesien). Den bis jetzt genannten Gemeinden ist gemeinsam, dass sie in der Regel in ihrem Dienst die Verkündigungsarbeit unter den Sundanesen nicht im Blick haben. Der Autor besuchte während mehrerer Aufenthalte in Bandung und Cimahi verschiedene Gemeinden der *GSJA*, der *GGP*, der *GBI*, sowie andere pfingstkirchliche und charismatische Gemeinden. In diesen Gemeinden traf er keine Sundanesen.⁶⁸ Die Mitglieder dieser Gemeinden sind überwiegend chinesischstämmige Indonesier, Batak, Minahasa, Javaner oder Mitglieder anderer Volksgruppen Indonesiens. Die Mehrzahl der Kirchen, die in Pasundan ansässig sind, fokussieren sich in ihrer Verkündigungsarbeit nicht auf die Sundanesen.⁶⁹

5.3. Die Situation der Christen in der Gegenwart

Einerseits wird die Verkündigung des Glaubens an *Isa Al Masih* unter Sundanesen in der Gegenwart hauptsächlich von Gruppen und Kirchen praktiziert, die in den letzten Jahrzehnten entstanden sind.⁷⁰ Das Klima für die Christen hat sich in bestimmten Bevölkerungsschichten der Sundanesen sehr verbessert. Die Kolonialzeit gehört für viele jüngere Sundanesen einer Vergangenheit an, zu der sie keinen Bezug mehr haben. In Städten können Gemeinden entstehen, die attraktiv sind für Sundanesen, welche enge und starre Dorfgemeinschaften verlassen haben und offen sind für neue Wege. Gerade in dieser Zeit der regelmäßigen politischen Veränderungen und der inneren Unruhe des Volkes in Indonesien bieten sich Chancen für Christen den Glauben an Jesus Christus zu bezeugen und vorzuleben.

Andererseits nahm die Islamisierung der sundanesischen Gesellschaft in den vergangenen Jahren weiter zu. Damit einher kam eine stärkere Christenverfolgung nach Westjava und in die zuvor 'ruhige' Stadt Bandung, so dass seit 2004 vermehrt christliche Kirchen von islamisierenden Organisationen geschlossen werden. Im August 2005 wurden im Großraum Bandung, der Region Banten, Jakarta und Bekasi Kirchengemeinden von islamischen Organisationen besetzt und zur Schließung gezwungen. Diese Entwicklung wurde Anfang September 2005 bis in die höchste politische Ebene hinein diskutiert und führte zu dem Entschluss ein kontroverses Gesetz zur Baugenehmigung von christlichen Gottesdiensthäusern zu revidieren. Die Revision dieses Gesetzes hatte nicht wirklich positive Auswirkungen für christliche Gemeinden und Gemeinschaften, wie im Internet nachgelesen werden kann.⁷¹

⁶⁵Lewis (2002, 130) schreibt, das Gründungsjahr der *GGP* sei 1932 gewesen. Da Scheunemann (1999, 521) ein Buch mit dem Titel „60 Jahre GGP-Pfingstbewegung 1923-1983“ zitiert, irrt sich Lewis wohl in diesem Punkt. (Vergleiche auch: <<http://www.alkitab.or.id/wsh/0kt00/GerejaPentakosta.htm>>; (23.04.2005).

⁶⁶Siehe <<http://www.muelheimer-verband.de/index.php?id=20>>; (Einwahl am 23.04.2005).

⁶⁷Der Autor des Artikels, der unter <<http://www.alkitab.or.id/wsh/0kt00/GerejaPentakosta.htm>>; (23.04.2005) nachzulesen ist, schreibt von 25 verschiedenen Gemeinden, die aus der ursprünglichen *GPdI* entstanden seien. Ausführlich werden in diesem Artikel 17 Namen aufgelistet.

⁶⁸Es kann natürlich möglich sein, dass sich ab und zu in eine dieser Gemeinden auch ein Sundanese begibt, oder gar Mitglied wird. Dies ist jedoch nicht die Regel, da in den Gemeinden das Evangelium nicht auf kulturell sensitive Art verkündigt wird, sondern der Verkündigungsweise in der westlichen Welt entspricht, das Evangelium von Jesus Christus also erneut als ‚ausländische Religion‘ präsentiert wird.

⁶⁹Dieses Urteil bezieht sich nicht ausschließlich auf die Gemeinden der Pfingstbewegung. In Bandung alleine gibt es mehrere hundert verschiedene Gemeinden und Hauskirchen. Bei den wenigsten dieser Gemeinden wird ein Sundanese zu finden sein. Allerdings gilt auch die Tatsache, dass manche Sundanesen, gerade auch Studenten, die Christen wurden, eine geistliche Heimat in den verschiedenen Kirchen in Westjava finden konnten. Nicht unerwähnt bleiben darf, dass indonesische Christen allgemein das Gebet für ihre Nation und für ihre Nachbarn und Freunde betonen und praktizieren. Indonesischen Christen ist es nicht gleichgültig, wenn ihre Bekannten noch nicht die Liebe Gottes in Christus erfahren haben. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Gemeinden sich besonders um eine Integration sundanesischer Kultur in ihrer Gemeinde bemühen würden.

⁷⁰Vgl. auch Friedemann Knödler (2006) zu einer Beschreibung der Einheimischwerdung der christlichen Kirche in der sundanesischen Kultur.

⁷¹Z.B.: <http://www.thejakartapost.com/news/2010/02/15/16-muslims-organizations-threaten-close-bekasi-church.html> (23.03.2010), <http://www.persecutionblog.com/2010/01/video-church-closed-in-bandung-city-indonesia.html> (23.03.2010), <http://www.indonesiamatters.com/719/bandung-church-attack/> (23.03.2010), <http://www.thejakartapost.com/news/2007/06/04/another-christian-church-attacked-bandung.html> (23.03.2010) und viele weitere solcher Artikel können gesehen werden.

6. Anhang I–Sundanesische Tagesberechnung und Namensgebung

Die Sundanesen verwenden eine Kombination des Fünf-Tage Systems und des Sieben-Tage Systems zur Errechnung von guten Tagen für ein Vorhaben wie den Erntebeginn. Jeder Tag hat einen numerischen Wert. Die beiden Werte aus den zwei Systemen werden addiert. Die Summe zeigt ob es sich um einen guten Tag handelt, um mit der Ernte in einer bestimmten Himmelsrichtung zu beginnen.

Ahad -- 5
Senen -- 4
Salasa -- 3
Rebo -- 7
Kemis -- 8
Jumaah -- 6
Saptu -- 9

Sieben-Tage System

Kliwon -- 8
Manis -- 5
Pahing -- 9
Pon -- 7
Wage -- 4

Fünf-Tage System

Wessing 1978, 118

Fällt ein Tag auf *Kemis* (Donnerstag) und *Pon*, so ist sein Wert 15. Dies bedeutet gemäß der folgenden Abbildung ein schlechter Tag für eine Ernte im Norden, jedoch gut für eine Ernte im Süden.

Numerical value	North	East	South	West
7	A	B	C	D
8	D	A	B	C
9	B	C	D	A
10	C	D	A	B
11	A	B	C	D
12	D	A	B	C
13	B	C	D	A
14	C	D	A	B
15	A	B	C	D
16	D	A	B	C
17	B	C	D	A
18	C	D	A	B

Key: A: *Buntu maksud* (plans aborted)
 B: *Pinanggih gering* (meet with illness)
 C: *Alamat untung* (omen of profit)
 D: *Alamat selamat* (omen of well-being)

Wessing 1978, 118

Für die Wahl des Namens eines Kindes wird das System der Tagesberechnung mit dem sundanesischen Alphabet kombiniert. Jeder Buchstabe des Alphabets hat einen numerischen Wert.

ha	= 1	ta	= 7	ja/ya	= 13
na	= 2	sa	= 8	nja/ja	= 14
tja/ca	= 3	wa	= 9	ma	= 15
ra	= 4	la	= 10	ga	= 16
ka	= 5	pa	= 11	ba	= 17
da	= 6	dja/ja	= 12	nga	= 18

Wessing 1978, 131

Wird ein Kind an einem *Selasa* (Dienstag) und *Pon* geboren, ist der numerische Wert 10. Würde diesem Kind der Name *Ganwa* gegeben, so wäre der numerische Wert des Namens 25. Diese zwei Werte werden addiert und durch sieben geteilt. D.h. $10+25=35 : 7 = 5$. Da dies eine ganze Zahl ergibt, ohne Rest entspricht dies einem Rest von sieben. Sieben ist ein guter Wert für den Namen eines Kindes gemäß der untenstehenden Bedeutung (Wessing 1978, 131f):

1 = *pencuri* (Dieb)

- 2 = marah (schnell ärgerlich, jähzornig)
- 3 = jahad (eine schlechte Person)
- 4 = pendita mukti (unfehlbarer Priester und Prophet)
- 5 = pondok umur (kurzes Leben)
- 6 = padaring kebek (viele Probleme)
- 7 = sangga waringin (= sehr gut)

Es scheint als seien bei der Namensberechnung auch Unterschiede zwischen einzelnen Dörfern in Pasundan zu finden. Wessing erwähnt ein Alphabet mit zwanzig anstelle der oben genannten 18 Buchstaben.

ha	= 1	da	= 6	pa	= 11	ma	= 16
na	= 2	ta	= 7	dha	= 12	ga	= 17
tja/ca	= 3	sa	= 8	dja/ja	= 13	ba	= 18
ra	= 4	wa	= 9	ja/ya	= 14	tha	= 19
ka	= 5	la	= 10	nja/nya	= 15	nga	= 20

Alphabet von Djuarsa Supatmadja nach Wessing 1978, 131.

Hier hätte der Name *Ganwa* den numerischen Wert $17+9=26$. Wäre dieser an einem *selasa und pon* geboren, so wäre das Resultat ein numerischer Wert von $26+10=36$. Dies ergäbe geteilt durch sieben der Wert fünf mit einem Rest von eins. Der Wert Eins wäre ein schlechtes Omen für ein Baby, da es Dieb bedeutet.

Bei der Namensgebung und Berechnung ist also darauf zu achten in welchem Dorf von Pasundan die Menschen geboren werden und welcher Spezialist den Namen auswählt.

Die Auswahl des richtigen Tages für ein Vorhaben beinhaltet auch die Richtung, in die an einem bestimmten Tag von A nach B gewandert werden darf. Möchte eine Person an einem Tag umziehen, so kann es sein, dass ihr von dem Wahrsager gesagt wird, an jenem Tag dürfe sie nur in Richtung Westen zu der neuen Wohnung aufbrechen. Liegt die neue Wohnung jedoch im Osten, so muss entweder auf ein anderer Tag gewartet oder ein erheblicher Umweg in Richtung Westen in Kauf genommen werden. Ähnlich wird auch der Weg eines Bräutigams zu seiner Braut am Tag vor der Hochzeit festgelegt.

7. Anhang II - Wie der Reis entstand: Nyi Pohaci Sanghiang Sri, die Göttin des Reis.

Die folgende Geschichte ist eine Nacherzählung einer Form des Mythos zur Entstehung des Reis.⁷² Bei den Mythen der indonesischen Religionen darf keine Folgerichtigkeit in westlichem Sinn erwartet werden.

Dieser Mythos gehört, religionsethnologisch klassifiziert, zu den Naturmythen (Käser 1997, 201).

Eines Tages befahl der höchste Gott, *Batara Guru*, seinen Göttern dabei zu helfen, einen neuen Palast zu bauen. Jeder der sich nicht beteiligte würde seinen/ihren Kopf verlieren. Einer der Götter, *Anta*, wurde darüber sehr ängstlich, weil er weder Arme noch Beine hatte und keine Idee bekam, wie er helfen könne. *Anta* hatte die Form einer Schlange und konnte deshalb nicht arbeiten. Er fragte seinen Freund um Rat, aber dieser war ebenfalls verwirrt über die schwierige Lage von *Anta* und konnte nicht helfen. Da begann *Anta* zu weinen. Drei Tränen fielen auf den Boden und wurden zu drei Eiern. Sein Freund gab ihm den Rat, diese drei Eier *Batara Guru* zu geben, in der Hoffnung dies als Beitrag anerkannt zu bekommen.

Mit den drei Eiern im Mund machte sich *Anta* auf den Weg. Da begegnete ihm ein schwarzer Vogel, der ihm eine Frage stellte. Als *Anta* wegen der Eier in seinem Mund nicht antworten konnte, dachte der Vogel, *Anta* sei eingebildet und griff ihn an. Das Resultat waren zwei zerbrochene Eier.

Mit dem letzten Ei kam er schließlich bei *Batara Guru* an. Das Ei wurde als Geschenk angenommen. Der höchste Gott befahl *Anta* das Ei auszubrüten. Heraus kam ein wunderhübsches Mädchen, das *Anta* dem *Batara Guru* und seiner Frau gab. Sie bekam den Namen *Nyi Pohaci Sanghiang Sri* und sie wuchs zu einer sehr schönen Prinzessin heran, die von allen Göttern verehrt wurde.

Auch *Batara Guru* begann ihre Attraktivität zu bemerken. Als die anderen Götter sahen, dass der höchste Gott seine Einstellung zu *Nyi Pohaci* änderte und sich in sie verliebte, schmiedeten sie einen Plan um *Batara Guru* von *Nyi Pohaci* zu trennen, so dass im Himmel die Harmonie zurück kehren könne und der gute Name von *Nyi Pohaci* be-

⁷² Waldemar Stöhr schreibt zu den indonesischen Mythen allgemein: „Die altindonesischen Mythen sind von großer poetischer und metaphorischer Kraft. Folgerichtigkeit in unserem Sinne darf man nicht erwarten. Man trifft auf Ungereimtheiten und Widersprüche, oft auf mehrere Namen für ein und dieselbe Gottheit sowie auf eine Vielzahl von Themen und Motiven mit mehreren divergierenden Varianten.“ (1991, 103). Diese Göttin hat bei den *Kanékés* den Namen *Nyi Pohaci Hiyang Asri*. Mythen der Reisingöttin sind allgemein in Südostasien bekannt.

wahrt werde.

Nyi Pohaci wurde vergiftet und an einem verborgenen Ort vergraben. Aus ihrem Auge erwuchs auf dem Grab eine sehr brauchbare Pflanze, der *padi* (Reispflanze).

8. Bibliografie

- Barton, Greg. 1995. Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia. *Studia Islamika*. Vol.2, No.3. 1-73.
- Bratawidjaja, Thomas Wiyasa. 1996. *Upacara Tradisional Masyarakat Jawa* (Traditionelle Zeremonien javanischer Gesellschaft). Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Danasasmita, Saleh & Anis Djatisunda. 1986. *Kehidupan Masyarakat Kanékés* (Das Leben der Kanékés Gesellschaft). Bandung: Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda (Sundanologi) Dir.Jen.DepDikBud.
- Dawud, Muhammad Isa. 1995. *Dialog dengan jin Muslim* [Dialog mit muslimischen Geistern]. Bandung: Pustaka Hdayah.
- Dixon, Roger. 1987. *Hindrances and Helps in Sundanese Evangelism and Church Planting in West Java, Indonesia*. M.Th.Thesis. Pasadena: Fuller Theological Seminary.
- Douglas, E. 1976. Sufismus: (Islamische Mystik). In Willi Höpfner (Hrsg.) *Mystik im Islam*. Breklum: Breklumer Verlag.
- Drewes, G.W.J. 1985. New Light on the Coming of Islam to Indonesia? In *Readings on Islam in Southeast Asia*, ed. Ibrahim Ahmad, Sharon Siddique, Yasmin Hussain, 7-19. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Ekadjati, Edi S. 1984. Sejarah Sunda (Geschichte von Sunda). In *Masyarakat Sunda dan Kebudayaananya* (Sundanesische Gesellschaft und Kultur). Jakarta: Girimukti Pasaka, 77-123.
- Federspiel, Howard M. 1995. *A Dictionary of Indonesian Islam*. Ohio: Ohio University Press.
- Garna, Judhistira. 1993. Masyarakat Baduy di Banten (Die Baduy Gesellschaft in Banten) in *Masyarakat Terasing di Indonesia* (Fremde Gesellschaften in Indonesien), ed Koentjaraningrat, 120-152. Seri Etnografi Indonesia No.4. Jakarta: Gramedia.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indoensia*. Princeton: Princeton University Press.
- Hooker, M.B. 1983. Introduction: The Translation of Islam in South-East Asia. In M. B. Hooker (Ed.) *Islam in South-East Asia*. Leiden: Brill. S.1-22.
- Johns, Anthony H. 1987. Islam in Southeast Asia. *The Encyclopedia of Religion* Vol.7, 405-422.
- Knödler, Friedemann. 2006. *Die Beschneidung des Sundanesen: Eine Studie über die Inkulturierung der christlichen Kirche in Westjava*. Nürnberg: VTR.
- Koentjaraningrat. 1972. "Sundanese." In *Ethnic Groups in Insular Southeast Asia, Vol.1: Indonesia, Andaman Islands and Madagaskar*, ed. Frank M. LeBar. New Haven: Human Relations Area Files Press. 54-56.
- Soejana, Koernia Atje. 1975. *Benih yang Tumbuh: Gereja Kristen Pasundan*. (Ein wachsender Zweig: Kirche der Christen in Westjava). Bandung: Badan Pekerja Sinode Gereja Kristen Pasundan.
- Kraemer, Hendrik. 1958. *From Missionfield to Independent Church*. London: SCM Press.
- Magnis-Suseno, Franz von. 1989. *Neue Schwingen für Garuda: Indonesien zwischen Tradition und Moderne*. München: Kindt Verlag.
- Mohamed Sobary. 1997. *Fenomena Dukun Dalam Budaya Kita* [Das Phänomen der Schamanen in unserer Kultur]. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Mulder, Niels. 2005. *Mysticism in Java*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Müller-Krüger, Theodor. 1968. *Der Protestantismus in Indonesien*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Poesponegoro, Murwati Djoened; Nugroho Notosusanto. 1993. *Sejarah Nasional Indonesia II* (Geschichte der Nation Indonesien II). Jakarta: Balai Pustaka
- Prawira Soeganda, R.Akip. 1982. *Upacara Adat di Pasundan* (Kulturelle Zeremonien in Pasundan). Bandung: Penerbit Sumur Bandung.
- Ricklefs, M.C. 1979. Six Centuries of Islamization in Java. In Levtzion, Nehemia (Ed.) *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier.100-128.
- Ricklefs, M.C. 1985. Islamization in Java: Fourteenth to Eighteenth Centuries. In *Readings on Islam in Southeast Asia*, ed. Ibrahim Ahmad, Sharon Siddique, Yasmin Hussain, 36-43. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Said, Nurman. 1996. The Significance of al-Ghazali and his Works for Indonesian Muslims: A Preliminary Study. *Studia Islamika*, Vol. 3, No.3, S.21-45.
- Schimmel, Annemarie. 1990. Sufismus und Volksfrömmigkeit. In Annemarie Schimmel et. al. (Hrsg.) *Der Islam III: Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sofwan, Ridin; H.Wasit; H.Mundiri. 2000. *Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad* (Die Islamisierung von Java: Die Neun Heiligen, Verkündiger des Islam auf Java, gemäß den chronischen Berichten). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Stöhr, Waldemar. 1991. Vielfalt und Totalität – Die Religionen in Indonesien. In Mircea Eliade (Ed.). *Geschichte der Religiösen Ideen: Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart*. Bd.III/2. Freiburg: Herder.
- Steyne, Philip M. 1996. *Gods of Power: A study of the Beliefs and Practices of Animists*. Columbia: Impact International Foundation.

- Sumartana, Th. 1994. *Mission at the Crossroads: Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and socio-religious Change in Java 1812-1936*. Jakarta: Gunung Mulia.
- Suryadinata Leo, Evi Nurvidya Arifin und Aris Ananta. 2003. *Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a changing Political Landscape*. Singapore: ISEAS
- Sutarman S. Partonadi. 1990. *Sadrach's Community and its Contextual Roots: A nineteenth Century Javanese Expression of Christianity*. Amsterdam-Atlanta: Editions Rodopi.
- Van Rheenen, Gailyn. 1991. *Communicating Christ in Animistic Contexts*. Grand Rapids: Baker Books.
- Wessing, Robert. 1978. *Cosmology and Social Behaviour in a West Javanese Settlement*. Ohio: Ohio University.
- Wessing, Robert. 1987. Sundanese Religion. *The Encyclopedia of Religion*. Vol.14. New York: MacMillan Publishing Company. 147-149.
- Wessing, Robert. 1993. A Change in the Forst: Myth and History in West Java. *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol.24, Nr.1, 1-17.