

## Moderne Paranormale als spirituelle UnternehmerInnen in Indonesien?

Judith Schlehe

### Summary

*Paranormal* or *supranatural* are a contemporary reconfiguration of *dukun* or mystical-spiritual experts and traditional healers. Most *paranormal* belong to the urban middle-class, are well educated, professional, highly mobile, members of national organizations, and they make extensive use of modern mass media to advertise their supernatural skills. They offer general strengthening and solutions for all problems of life, success in political elections, business, career, love affairs as well as assistance to overcome health problems. This paper presents a quantitative analysis of their advertisements as well as results from qualitative anthropological fieldwork encounters. The latter bring an ambivalent attitude towards money and materiality to the fore: Although most *paranormal* practitioners make a living – and some of them a fortune – from their clients, money-orientedness is seen in a negative light. Their success depends on the staging of magical powers and traditionality. Thus, the spiritual economy of the modern *paranormal* relies on both entrepreneurship and cultural values. But what does "tradition" mean in this context? This article argues that the *paranormal* tend to emphasize a cosmopolitan outlook and hence can be regarded as potentially counterbalancing fundamentalist stances. The paper deals with a wide variety of theoretical frameworks and is based on anthropological field research in 2011, as well as 25 years of engagement with Java.

**Keywords:** Anthropology of Indonesia, spiritual economy, paranormal, *dukun*

### Einleitung

Die meisten wissenschaftlichen Arbeiten reproduzieren derzeit in gewisser Weise die indonesische staatliche Religionspolitik, indem sie sich vorwiegend mit den in Indonesien offiziell anerkannten Religionen beschäftigen.<sup>1</sup> Angesichts der rezenten, als religiös bezeichneten Konflikte und in Zusammenhang mit der zunehmenden generellen „Religionifizierung“<sup>2</sup> des öffentlichen Lebens – ein Begriff, der sich auf die

---

<sup>1</sup> In Indonesien sind von staatlicher Seite nur sechs Religionen anerkannt, die alle dem Bereich der Schriftreligionen zuzurechnen sind: Islam, Protestantismus, Katholizismus, Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus.

<sup>2</sup> Es besteht mittlerweile Einigkeit darüber, dass Modernisierung *nicht*, wie die Säkularisierungsthese Max Webers und modernisierungstheoretische Ansätze Glauben machen wollten, heißt, dass Religionen immer weiter an den Rand und ins Private gedrängt werden und die Welt entzaubert wird (vgl. Schlehe und Rehbein 2008).

Sichtbarkeit und den Einfluss von Religion bezieht – gibt es besonders viele und meistens sehr gute, neue Arbeiten zu Islam und Christentum, oft auch in Verbindung mit Politik und Gender (z.B. Brenner 2011, Robinson 2009, Schröter 2010). Ich möchte mich in diesem Beitrag mit einem Phänomen beschäftigen, welches *quer* zu diesen so genannten Universalreligionen liegt und in dem sich überdies die Bereiche, welche als „Traditionen“ und „Moderne“ gefasst werden, wunderbar durchkreuzen: paranormale SpezialistInnen, spirituell-mystisch-magische HeilerInnen. Deren Zuständigkeiten gehen in der heutigen Welt – vor allem der städtischen – weit über Heilung von Leib und Seele hinaus und beziehen sich zunehmend mehr auch auf die Bereiche von Wirtschaft bzw. Business und Politik. Auf theoretischer Ebene möchte ich mich diesem Phänomen mit den Konzepten von „okkulten“ und „spirituellen“ Ökonomien (Comaroff und Comaroff 1999 und Rudnyckyj 2009, 2010) in Verbindung mit einer kritischen Betrachtung von Bourdieus materialistischer Theorie des Symbolischen sowie neueren soziologischen Ansätzen zu populären Religionen annähern. Davon ausgehend soll nach den Selbstpositionierungen und Repräsentationsstrategien von modernen Paranormalen gefragt werden: Wie stellen sie sich dar in Bezug auf ihre besonderen (übernatürlichen) Fähigkeiten, ihre wirtschaftlichen Interessen und ihre Position in der Welt? Ziel dieses Beitrages ist, eine Variante von moderner indonesischer „moralischer Ökonomie“ aufzuzeigen und in diesem Zusammenhang nach populären Orientierungen zu fragen, welche „Tradition“ und „Moderne“, „Struktur“ und „Subjekt“ sowie „Indonesien“, „den Westen“ und die globale Welt auf eigene Weise charakterisieren. Ich möchte, indem ich mich mit einem (aus westlicher, zunehmend aber auch aus indonesischer Sicht) relativ exotischen Phänomen beschäftige, dieses de-exotisieren, normalisieren und es wieder in den Blick der Wissenschaft rücken. Dies soll zu einem besseren Verständnis der Besonderheiten und Verwobenheiten von Religion, Wirtschaft, Politik und Heilsystemen in Indonesien – im Rahmen der globalen Welt – beitragen.

Das Datenmaterial konnte ich zwischen Januar und März 2011 in Yogyakarta, Surakarta (Solo) und Jakarta sammeln, im Kontext eines größeren interdisziplinären DFG-Projektes über die Bilder des Westens in Indonesien.<sup>3</sup> Zugleich fließen Eindrücke und Ergebnisse vorangegangener Projekte während der letzten 25 Jahre ein.

---

<sup>3</sup> In diesem Zusammenhang kooperiere ich im ethnologischen Teilprojekt der interdisziplinären, DFG-geförderten Gruppe „Jenseits von Okzidentalismus: Konzepte des Westens in Asien“ mit einer indonesischen und einer deutschen Doktorandin als Tandempartnerinnen (Vissia Ita Yulianto, Melanie Nertz). Wir führten Feldforschung in Java (Jogjakarta, Solo, Jakarta) und Sulawesi (Manado, Makassar) durch, und wir danken der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Unterstützung. Darüber hinaus profitieren wir von der Zusammenarbeit in der BMBF-geförderten Gruppe „Grounding Area Studies in Social Practice: Southeast Asian Studies at Freiburg“. Und schließlich danke ich den Herausgebern dieses Bandes.

### Ethnographie moderner Paranormaler

Es lässt sich keine scharfe kategoriale Abgrenzung vornehmen von Paranormalen gegenüber *dukun*, den in der Literatur vielfach beschriebenen traditionellen mystischen Experten, die etwa von Geertz (1960, S. 86) und Koentjaraningrat (1985, S. 422) auch als *performer*, Heiler und Zauberer charakterisiert wurden.<sup>4</sup> Moderne Paranormale bezeichnen sich teils auch als *supranatural*, *konsultan alternatif*, *spiritualis*, *ahli metafisika* oder islamisch als *ustadz* / religiöse Lehrer. Im Folgenden werden sie, der Einfachheit halber, durchgängig mit dem Begriff *paranormal* benannt.<sup>5</sup> Kennzeichnend ist, dass sie, anders als *dukun*, meist ein relativ hohes Niveau an formaler, moderner Bildung aufweisen, im urbanen Kontext agieren und translokal ausgerichtet sind. Dies betrifft ihr eigenes Praktizieren, welches oft an mehreren Orten – etwa an festgelegten Wochentagen in verschiedenen Großstädten, unter Umständen auch über zwei oder mehrere Inseln verteilt – und zuweilen sogar in Hotels stattfindet. Auch was ihre Zuständigkeiten angeht, sind sie grenzüberschreitend. Beispielsweise betonen sie häufig, dass sie Menschen aller Religionen, sozialen Klassen, Geschlechter und egal welcher ethnischen oder nationalen Herkunft behandeln können oder dass sie über die Fähigkeit verfügen, indonesischen Hausangestellten, die sich als Arbeitsmigrantinnen in fernen Ländern aufhalten, zu helfen. Außerdem sind viele Paranormale in nationalen Organisationen zusammengeschlossen,<sup>6</sup> nicht wenige verfügen über staatliche Genehmigungen und zahlen Steuern, und sie nutzen moderne Medien. Fernsehauftitte, Homepages und Werbeannoncen sind weit verbreitet. Dabei beziehen sie sich durchaus auch auf Diskurselemente der globalen Esoterikszene, die mit lokalen, islamischen und anderen Elementen gemischt werden. „*New spirituality*“, wie sie in Indonesien seit den späten 1980er Jahren aktuell wurde (vgl. Howell 2006, S. 24), lehnt sich an *dukun* und *kebatinan* (mystische Vereinigungen) ebenso wie an *Sufi*-Mystik und an den globalen spirituellen Gesundheits- und Management-Markt an.

Manche Paranormale arbeiten alleine und empfangen KlientInnen in einem bescheidenen Heim, andere unterhalten weitläufige Zentren mit zahlreichen Angestellten und AssistentInnen. Solche Zentren sind immer aufwändig gestaltet, mit Statuen, Bildern und symbolträchtigen Gegenständen, je nach Ausrichtung des Leiters oder der Leiterin. Zuweilen finden sich auch Zusammenstellungen, die verschiedenste Traditionslinien vereinen: *Kraton* (Sultanspalast)-Embleme, Islamisches,

<sup>4</sup> Die neuere Literatur konzentriert sich ganz auf den Heilaspekt (Ferzacca 2001) und insbesondere auf islamisches Heilen (Daniels 2009; Woodward 2011).

<sup>5</sup> Auch die Palette von Titeln und Anreden ist breit und verweist auf unterschiedlichste Referenzrahmen, etwa Mbah, Kyai, Ratu, Hadji, Kanjeng, Dr.

<sup>6</sup> Das *Forum Komunikasi Paranormal dan Penyembuh Alternatif Indonesia* (FKPPAI; Kommunikationsforum für indonesische Paranormale und alternative Heiler) hat, nach Aussage seines langjährigen Leiters, circa 40.000 Mitglieder. Interessanterweise wurde es auf Initiative des damaligen Präsidenten Suharto gegründet. Dieser war bekannt dafür, dass er zahlreiche magisch-mystisch-spirituelle Berater hatte.

Hinduistisches, Christliches, Chinesisches, Gemälde von Ratu Kidul, der javanischen Meereskönigin, *kejawen*<sup>7</sup>-Paraphernalien, Fotos von Filmstars und berühmten Klienten, moderne Kunst, Gegenstände, die mit Wissenschaftlichkeit assoziiert werden, sowie aller Art Darstellungen des oder der Paranormalen (darunter zuweilen auch Fotos blutiger Rituale), Zertifikate, Zeitungsausschnitte und dergleichen mehr.

Die meisten Paranormalen erklären, dass ihre Fähigkeiten direkt von Gott (dem islamischen, dem christlichen oder dem übergreifend Allmächtigen) gegeben seien und dass sie ihre KlientInnen mit innerer, übernatürlicher Kraft (*kekuatan ghaib*) behandeln (vgl. auch Saksono 2007, S. 161). Sie setzen asketische Übungen ein, Meditation, Gebete, Suggestion, Hypnose, Transfer von Energie, Trance, *pusaka* (magische Erbstücke) oder heiliges Wasser und Kräuter oder sie implantieren Gold unter die Haut ihrer KlientInnen (*pasang susuk*). Teilweise verwenden sie auch moderne Technologien, wie Elektrizität, oder es werden Computer eingesetzt bzw. Behandlungen über das Internet ausgeführt. Auffallend ist, dass der Bereich von so genannter schwarzer Magie (*ilmu hitam*) in Gesprächen und Selbstdarstellungen vollkommen ausgeklammert wird. Zum Ausdruck kommen nur die als positiv bewerteten Aspekte und Potenzen.

Eine Gemeinsamkeit mit *dukun* ist, dass sich auch unter den modernen Paranormalen deutlich mehr Männer als Frauen befinden. Aber es *gibt* weibliche Paranormale – nach meiner Schätzung machen sie circa ein Viertel aus<sup>8</sup> – was in der wissenschaftlichen Literatur bislang ignoriert wurde. Insbesondere Timothy Daniels und Mark Woodward beziehen sich ausschließlich auf Männer, Muslime und Heiler. Demgegenüber sollen im Folgenden weitere Dimensionen aufgezeigt werden. Zunächst sei jedoch auf die theoretischen Bezüge eingegangen.

## Theoretischer Rahmen

Jean und John Comaroff betonten in einem berühmten Aufsatz (1999) bezüglich Hexerei und anderen okkulten Phänomenen im postkolonialen post-Apartheid Südafrika das Zusammenspiel von Okkultem und Moderne, von (unnatürlicher) Produktion und Reproduktion von Wohlstand sowie von lokalen mystischen Ökonomien und ökonomischer Ordnung.<sup>9</sup> Den entscheidenden Referenzrahmen ihrer

<sup>7</sup> Als *kejawen* wird das traditionelle javanische Weltbild bezeichnet, dessen Religionsstatus umstritten ist.

<sup>8</sup> Diese Schätzung beruht auf meinem Eindruck, der Einschätzung diverser paranormaler GesprächspartnerInnen und der Auswertung von Werbeannoncen. Dagegen finden sich in einem Sample von 50 Paranormalen, die von der Zeitschrift *Posmo* für den *Posmo* Preis 2011 („Best of the best spiritual leaders are able to provide solutions and successful life“ (*Posmo*, 619, 2011, S. 3)) nominiert wurden, nur sechs, also 12 Prozent Frauen.

<sup>9</sup> Für einen fachgeschichtlichen Abriss des hinter den Begriffen von okkulten und spirituellen Ökonomien stehenden Konzeptes von „*moral economies*“, welches er umreißt als „the production, circulation, distribution and use of norms and obligations, values and affects“ siehe Fassin (2011, S. 486).

Erklärung von Hexerei bildet also eine Wirtschaft, welche extreme Ungleichheiten von Arm und Reich hervorbringt bzw. globale Diskurse, in denen es um Aushandlung von Zivilgesellschaft und (post-)moderne Subjekten geht. Magie dient in dieser Lesart materiellen Zielen, sie ist eine Produktionsweise für diejenigen, die über keine anderen Ressourcen verfügen. Hinter der Oberfläche des modernen Südafrika steht demnach eine „unmoralische Ökonomie“ (Comaroff und Comaroff 1999, S. 285), die letztlich Ausdruck von Unzufriedenheit mit der Moderne ist (ebd., S. 284).

Bezogen auf Indonesien, insbesondere Java, geht Steve Ferzacca (2001) in eine ähnliche Richtung, wenn er von „healing the ills of modernity“ spricht. Ebenso, aber unmittelbarer auf politische Verhältnisse bezogen, interpretierte James Siegel (2006) Hexereibeschuldigungen und damit verbundene Gewalt in Ostjava in Zusammenhang mit der Desintegration und Orientierungslosigkeit am Ende des autoritären Regimes von Suharto.

Im Blick auf das gegenwärtige Indonesien greift Daromir Rudnyckyj in seinen Arbeiten zu „Spiritual Economies“ (2009, 2010) diesen Ansatz in gewisser Weise auf. Er hält ihm jedoch entgegen, dass es sich bei seiner Fallstudie zu islamischem *business training* in einem indonesischen Stahlkonzern nicht um ein Refugium von Mystifizierung und / oder Widerstand handelt, in dessen Rahmen man dem globalen Neoliberalismus entgehen zu können meint. Vielmehr spiele in einer *reformasi spiritual* in Indonesien die islamische und die kapitalistische Ethik durchaus zusammen. Eine solche spirituelle Reform soll die ökonomischen Krisen zugrunde liegende Trennung von religiöser Ethik und Wirtschaft, die zu Korruption und anderen Missständen geführt hat, auflösen. Daher schlägt Rudnyckyj den Begriff „spirituelle Ökonomie“ vor: Wirtschaftliche Restrukturierung, modernes Management und effizienz- und produktivitätssteigernde Arbeitsethik werden als Elemente von muslimischer Frömmigkeit und Spiritualität konstruiert.

Dies spielt sich in Indonesien nicht nur im Rahmen von Unternehmen ab, sondern bezieht sich vor allem auch auf einen allgemeinen Trend, der Religion und Gesellschaft verbindet. Julian Millie (2011) beispielsweise beschreibt den Alltag älterer Damen in Bandung (West-Java), die jede Woche zwischen vier und sechs religiöse Treffen besuchen und dies mit ihrer Sorge um den Niedergang der Gesellschaft – insbesondere infolge von Korruption, Kriminalität, Drogen, Umweltverschmutzung, überhöhten Bildungskosten und Niedergang der traditionellen Kultur – begründen. Dem möchten sie religiöses Wissen und Frömmigkeit entgegen setzen, die die Gesellschaft gegenüber diesen Missständen stärken sollen (Millie 2011).

Offensichtlich handelt es sich bei den angesprochenen Fallstudien, auf denen die theoretischen Konzepte beruhen, um unterschiedliche Phänomene, nämlich Hexerei auf der einen Seite und auf der anderen Seite um den Islam als eine der sechs in Indonesien staatlich anerkannten Religionen, dem 88,77 Prozent (BPS 2009) der Bevölkerung angehören. Ich möchte meinen Ansatz gewissermaßen dazwischen

verorten, indem ich mich konzeptionell auf Rudnyckyjs „spirituelle Ökonomie“ beziehe, aber ein ethnographisches Beispiel wähle, welches die eingangs erwähnte Konzentration auf den Islam relativiert, indem es den Bezug zwischen muslimischem (und anderem) Glauben und lokalen javanischen mystisch-magischen Vorstellungsweisen herstellt. Letztere ordne ich nicht automatisch dem Bereich des Traditionellen oder des Widerstandes gegen die Moderne zu. Es geht mir im Gegen teil darum, die spezifische Weise herauszuarbeiten, in der Paranormale sich höchst geschmeidig an neue Verhältnisse anpassen und diese mitgestalten, indem sie gewissermaßen die Moderne moderieren. Vielleicht ließe sich aber auch sagen, dass sie sich nicht nur an neue Verhältnisse „anpassen“, sondern dass sie eine spezifische Form von Moderne generieren, welche in Indonesien neben und in Verbindung mit einer islamisierten Moderne steht und in der sich Lokales wie Globales artikuliert?

Damit – und durch das obige Beispiel von Millies älteren Damen – ist bereits ange deutet, dass mir eine rein materialistische Theorie des Symbolischen, wie sie, ausgehend von Max Webers Herrschaftssoziologie, Bourdieu vorschlägt (Bourdieu 2000, S. 117), zu kurz zu greifen scheint. Für Bourdieu stellen religiöse Felder Gesamtsysteme objektiver Relationen zwischen den Positionen der in Opposition zueinander stehenden Akteure dar (ebd., S. 14-15).<sup>10</sup> Diese sind, den Weberschen Idealtypen folgend, Priester, Propheten, Zauberer und Laien (Weber 1976). Die religiösen Akteure konkurrieren um Laien und damit um religiöse Macht. Religion ist demnach ein Machtinstrument (Bourdieu 2000, S. 46) zur Domestizierung der Beherrschten bzw. zur Strukturierung der Welt. Der Prophet als „unabhängiger Heilsunternehmer“ (ebd., S. 81) verzichtet um seiner Position willen auf Profit, wogegen der Zauberer (dem Paranormale in mancherlei Hinsicht entsprechen) auf spirituelle Herrschaft verzichtet und sich materiellen Interessen und Gehorsam gegenüber Aufträgen unterwirft. In Bourdieus Worten: „Der Zauberer kann dagegen seine Dienste offen gegen materielle Entlohnung anbieten, sich also explizit in ein Verkäufer-Kunden Verhältnis stellen, das doch die objektive Wahrheit jeden Verhältnisses zwischen religiösen Spezialisten und Laien darstellt“ (ebd., S. 85).

In einem solchen Modell einer politischen Ökonomie der Religion ist für spirituelle Bedürfnisse, sinnhafte Orientierungen, subjektive, sinnliche, verkörperliche Erfahrungen oder gar Kommunikationsweisen mit anderen Seinsebenen kein Raum. Bourdieus kritische Objektivierung des Heiligen – und die bis zur Repräsentationskrise weit verbreitete Selbstgewissheit, mit der er für sich in Anspruch nimmt, den Akteuren verborgene Strukturen entschlüsseln und eine objektive Wahrheit erkennen zu können – ist aktuellen religionsethologischen Ansätzen entgegen gesetzt. Diesen geht es vielmehr darum, unterschiedliche Wirklichkeitserfahrungen und

<sup>10</sup> Ein Feld ist für Bourdieu ein Praxisbereich, der durch eine spezifische Kombination von Kapitalsorten gekennzeichnet ist (soziales, symbolisches, finanzielles Kapital), um die unterschiedlich positionierte PraktikerInnen konkurrieren oder bezüglich derer sie kooperieren. Ein religiöses Feld ist bestimmt durch religiöse Autoritätsbeziehungen und Kräfteverhältnisse (Bourdieu 2000, S. 23). Religiöse Akteure konkurrieren um Laien bzw. um religiöse Macht.

alltägliche Sinnzusammenhänge verstehbar zu machen und sie bemühen sich um die Darstellung von Vielschichtigkeit, Mehrdeutigkeit und Polyphonie in heterogenen Diskursfeldern. Zugleich geht es ihnen jedoch auch um eine kritische Einbettung in weiter gefasste (lokale und globale) sozio-ökonomische, historische und politische Kontexte.

Ein solch umfassender Anspruch kann in diesem Aufsatz nicht eingelöst werden, jedoch ist meine Herangehensweise davon geprägt. Ich möchte hier das bescheidener Ziel verfolgen, die Selbstdarstellungsweisen von modernen Paranormalen aufzuzeigen und zu diskutieren. Zu diesem Zweck ist ein weiterer theoretischer Bezugsrahmen einzuführen, nämlich die Auseinandersetzung mit populären Religionsformen und deren globaler Verbreitung.

Populäre Religiosität und Transzendenzerfahrung ist, nach Hubert Knoblauch, durch die Medien und den Markt gekennzeichnet, so dass die Grenze zwischen Religiösem und Nicht-Religiösem leicht verschwimmt (Knoblauch 2009, S. 12). Ein weiteres hervorstechendes Merkmal der von deutschen Soziologen für die westliche Welt – mit bemerkenswerter Missachtung anderer Weltregionen – konstatierten „Transformation des Religiösen“ ist die zunehmende Individualisierung, von Ulrich Beck als Suche nach einem „eigenen Gott“ im Rahmen reflexiver Modernisierung gekennzeichnet. Glaube wird enttraditionalisiert und somit optional und zugleich kosmopolitisch (Beck 2008, S. 111).<sup>11</sup> In der „Unmittelbarkeit der Nachbarschaft von alten und neuen Religionen und religiösen Bewegungen“ (ebd., S. 112) verwischen die Grenzen und, so Beck, das kulturell Andere kann nicht mehr ausgegrenzt werden.

Es wird zu untersuchen sein, ob und inwieweit sich diese Ansätze auch für eine Analyse der Rolle von indonesischen Paranormalen als sinnvoll erweisen.

### **Spirituelle Ökonomie und Selbstdarstellung**

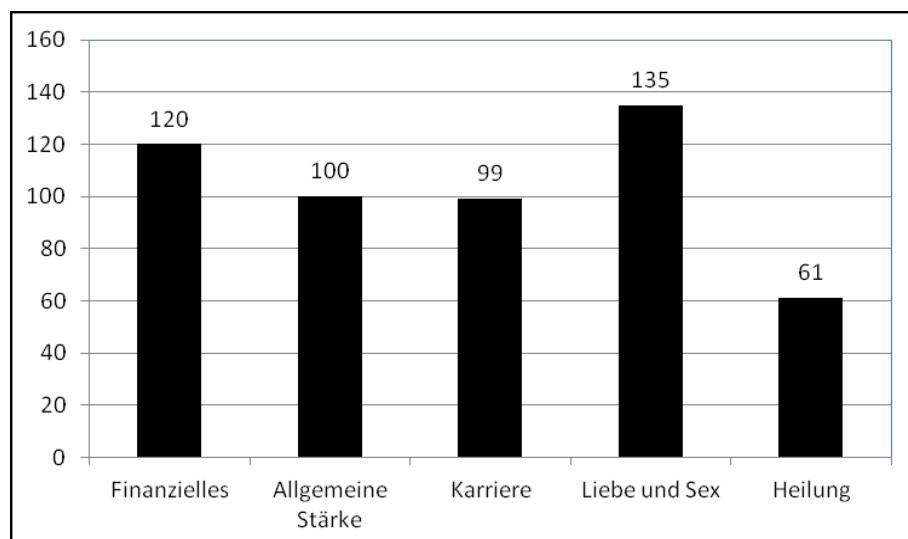
Moderne Paranormale verwandeln in ihrer Bemühung um KlientInnen in mehr oder weniger offensichtlicher Weise symbolisches und religiöses in ökonomisches Kapital. Ist das alles? Ethnologisch wirklich interessant wird es meines Erachtens, wenn wir die „Kapital“-Sorten bzw. damit verbundenen Konzepte und Praxen differenziert betrachten und vor allem, wenn die Perspektiven der paranormalen Akteure einbezogen werden. Worum geht es in ihren eigenen Augen bzw. Darstellungen? Im Folgenden werde ich ihren Repräsentationen auf zwei Ebenen nachgehen, nämlich in Annoncen und in ethnographischen Begegnungen.

<sup>11</sup> In der Individualisierung sieht Beck eine Voraussetzung für die friedliche Koexistenz von Religionen (Beck 2008, S. 111).

### **Werbeannoncen**

Werbeannoncen von Paranormalen (siehe Abb. 1) in sieben indonesischen, teils wöchentlich, teils monatlich erscheinenden Mystik-Magazinen aus dem Jahr 2011 wurden hinsichtlich ihrer Angebote und in Bezug auf die Selbstdarstellung der InserentInnen ausgewertet.<sup>12</sup> Insgesamt wurden 215 Annoncen bearbeitet, davon waren 40 von Frauen und 168 von Männern (7 waren nicht zuordenbar). Einer meiner Gesprächspartner sagte, dass er 25.000.000 Rupiah (gut 2.000 Euro) pro Monat für Werbung (*promosi*) ausgibt, bei den meisten anderen handelt es sich dagegen um wesentlich geringere Beträge.

**Diagramm 1: Angebote in Werbeannoncen in verschiedenen indonesischen Zeitschriften: Anzahl der Kategorien bezogen auf 215 Anzeigen**



Quelle: Zusammenstellung der Autorin

Die in Diagramm 1 aufgeführten Kategorien sind lediglich grob gefasste Oberbegriffe, welche sich keineswegs gegenseitig ausschließen, denn häufig finden sich in einer Anzeige mehrere Angebote. Obgleich die Zahlenangaben im Diagramm Genauigkeit suggerieren, lassen sich tatsächlich nur Tendenzen aufzeigen. Es zeigt sich, dass zusammen genommen weit über die Hälfte der Werbeangebote sich auf die Bereiche „Finanzielles“, „allgemeine Stärkung“ und „Karriere“ beziehen.

<sup>12</sup> Folgende Zeitschriften wurden ausgewertet: *Posmo*, *Mystic*, *Misteri*, *Liberty*, *Victory*, *Meteor Jogja*, *Merapi*. Preislich liegen sie zwischen 2.000 Rupiah für einfach aufgemachte Papierausgaben und 13.000 Rp für aufwändige Hochglanzzeitschriften (16 Cent und etwas mehr als 1 Euro). Ich danke Mirjam Lücking für die Unterstützung bei der Auswertung.

Im Einzelnen wurden diese folgendermaßen gefasst:

- „Finanzielles“ bezieht sich auf Reichtum, Geldsegen – *rejeki*, Schuldentilgung, Lotteriegewinn;
- „allgemeine Stärkung“: Den KlientInnen wird mehr Kraft, Widerstandsfähigkeit und eine bessere Ausstrahlung in Aussicht gestellt, indem etwa ein übernatürlicher Schutzwall – *pagar ghaib* – um sie errichtet oder ihre Aura gestärkt wird;
- „Karriere“ meint beruflichen Erfolg und gewinnbringende Geschäfte.

Auch dem Bereich von „Liebe und Sexualität“ kommt ein hoher Stellenwert zu:

- „Liebe und Sexualität“ ist gekennzeichnet durch die Aussicht darauf, einen Partner oder eine Partnerin zu finden bzw. zurückzuerobern, die Attraktivität zu erhöhen, ein erfülltes Sexualleben zu haben, die Geschlechtsorgane zu stärken, was sich auch speziell auf Homosexuelle oder Prostituierte beziehen kann.

Der Bereich „Heilung“ wird zwar angeboten, steht aber nicht im Vordergrund:

- „Heilung“ ist bezogen auf diverse Krankheiten physischer und seelischer Art – *medis dan non medis* –, Geisteraustreibung, Übertragung von Krankheiten auf Tiere, Abtreibung, Transfer von Embryos.

Im vorliegenden Zusammenhang ist zu erwähnen, dass in den Annoncen oftmals keine Preise genannt werden. Wo dies jedoch der Fall ist, ist die Spanne beträchtlich. Der höchste genannte Preis für die Dienste eines Paranormalen liegt bei 50.000.000 Rp (ca. 4.000 Euro), der niedrigste bei 50.000 Rp (4 Euro). Die meisten bewegen sich zwischen 500.000 und 3.000.000 Rp (40 und 250 Euro).<sup>13</sup>

Der zweite Auswertungsbereich der Annoncen bezog sich auf die Frage, wie Paranormale sich in ihren Werbeannoncen darstellen. Hier zeigte sich, dass die Mehrzahl auf lokale Identitätsmerkmale rekurriert (durch Kleidung und Accessoires, Sprache, Redewendungen und Titel), sehr viele auch islamische Elemente verwenden (arabische Lehnwörter und Koranzitate, Gebetsketten, Kopftuch, Anreden wie *ustadz*, *thabib*, *kyai*, *kyai haji*, *sultan*, *syekh*). In einigen Annoncen wird die Religionszugehörigkeit offen gehalten und es wird betont, dass alle Religionen willkommen und alle Menschen gleich sind. Manche Inszenierungen wirken orientalisierend, andere eher westlich oder global orientiert (beispielsweise durch Krawatten, englische Begriffe oder Anglizismen - z.B. *super hipnotis modern* - und Verwendung von Doktor-Titeln).

<sup>13</sup> Auch im Internet finden sich zuweilen Preisangaben. So kostet es etwa bei indospiritual.com 75.000 Rp, wenn man die für einen persönlich erfolgversprechende Handynummer eruiieren lässt ([http://www.indospiritual.com/produk\\_nomor-handphone-pendongkrak-hoki-kode-nhh-.html](http://www.indospiritual.com/produk_nomor-handphone-pendongkrak-hoki-kode-nhh-.html) (Aufruf: 30.03.2012)), während das Öffnen der Aura aus der Ferne – mittels eines Fotos und der Angabe von Namen, Geburtsdatum und Religion – die vorherige Überweisung von 230.000 Rp im Inland bzw. 750.000 Rp aus dem Ausland erfordert. Dafür wird Beliebtheit, Schönheit, geschäftlicher Gewinn u.a. versprochen ([http://www.indospiritual.com/produk\\_program-pembukaan-aura-kode-ppa-.html](http://www.indospiritual.com/produk_program-pembukaan-aura-kode-ppa-.html) (Aufruf: 30.03.2012)).

Abb. 1: Werbeannoncen von Paranormalen



Werdeannoncen, an diejenigen gerichtet, die gescheitert sind und den Weg des Erfolges einschlagen möchten (links oben), die ihre Aura in Liebesdingen verbessern wollen (rechts oben), die Reichtum und Gesundheit auf der Grundlage islamischer Spiritualität suchen (links unten) und für Homosexuelle und Lesben mit Liebesproblemen (rechts unten) Quelle: *Misteri. Majalah Investigasi Supranatural* [Geheimnis. Zeitschrift für supranaturale Investigation], Ausgabe 509, 20. März – 04. April 2011).

Insgesamt zeigt sich in den Werbeannoncen also, wie das Angebot von Paranormalen, ihre Klienten in finanzieller und anderer Hinsicht zu stärken, kulturspezifisch inszeniert wird.

### Ethnographische Begegnungen

Bei meinen Besuchen, in Gesprächen und teilnehmender Beobachtung<sup>14</sup> ergaben sich teilweise andere Bilder und Eindrücke als aus den Annoncen, und die Aufmerksamkeit wurde auf weitere wesentliche Aspekte gelenkt. Dies unterstreicht einmal mehr die Wichtigkeit einander ergänzender Methoden und Datenquellen.<sup>15</sup>

Nicht alle Paranormalen leben ausschließlich von ihren KlientInnen, manche aber sind immens reich. Dabei spielt der politische Kontext der Dezentralisierung in Indonesien offenbar eine entscheidende Rolle. Durch diese gewannen regionale Wahlen<sup>16</sup> an Bedeutung, das heißt, es geht um wesentlich mehr Macht und Geld als dies früher, zu Zeiten des zentralistischen, autoritären Suharto-Regimes, der Fall war. Von diesen Wahlen profitieren Paranormale, wie sich aus Gesprächen ergab, weit mehr als aus den Annoncen ersichtlich wird. Eine Informantin sagte, dass 80 Prozent der Politiker bzw. Kandidaten Paranormale aufsuchen würden. Sie selbst, eine sehr erfolgreiche Paranormale, stelle insofern eine Ausnahme dar, als sie für solche Kunden einen festen Preis habe: 25.000.000 Rp (ca. 2.150 Euro), unabhängig vom Wahlerfolg. Sie führt ein Ritual durch, schlachtet ein Tier, stärkt den Klienten, und dann sei es seine Angelegenheit, ob er etwas daraus mache, also die Wahl gewinne. Andere Paranormale, so erklärte sie, würden nur im Falle eines Wahlsieges Geld erhalten; dann allerdings mindestens das Zehnfache.

Dieses Beispiel lässt erahnen, dass es eine große Bandbreite in der Einbettung von Paranormalen in die indonesische Politik und Ökonomie gibt. Offenbar spielen sie nicht nur für diejenigen eine Rolle, die über keine anderen Ressourcen verfügen (wie im Comaroff'schen Beispiel). Andererseits agieren sie jedoch nicht nur für wohlsituerte Politiker, sondern können auch als Spiegelbild der wirtschaftlichen Probleme im Land gesehen werden. Für arme KlientInnen ist es billiger zu Paranormalen zu gehen als für ein Krankenhaus oder gar für eine Operation zu

<sup>14</sup> Ich sprach mit circa 30 Paranormalen und nahm an etlichen Heilritualen teil. Die Zahl der Gewährsleute lässt sich nicht exakt benennen, da sich bei Interviews oftmals unverhofft andere GesprächsteilnehmerInnen dazugesellten, so dass aus einem Interview ein offenes Gespräch in größerer Runde wurde. Bei diesen weiteren Personen handelte es sich zuweilen um AssistentInnen und Angestellte der Paranormalen, manchmal um Verwandte oder um KollegInnen, die von meinem Besuch gehört hatten und aus Interesse dazu stießen. Das Alter meiner GesprächspartnerInnen war zwischen 30 und über 70 Jahren, und es handelte sich um Männer und Frauen mit unterschiedlicher religiöser Orientierung (Islam, Katholizismus, Protestantismus, *kejawen* oder auch Mischungen), Arme und Reiche, sowie mit diverser ethnischer Zugehörigkeit (JavanerInnen, Minangkabau, Chinesen).

<sup>15</sup> Hinsichtlich einer Reflexion der Subjektivität im Feldforschungsprozess scheint mir auch aufschlussreich, dass mir die Annoncen der Paranormalen lächerlich und verdummend erschienen, während ich, wenn ich der Person begegnete, mich auf ihn oder sie einließ und oft (nicht immer) Respekt und Empathie entwickelte. Insbesondere wenn ich an Ritualen teilnahm und die interaktiven und performativen Dimensionen selbst wahrnahm, wurde auch die starke affektive Komponente nachvollziehbar, ohne dass ich meine kritische Distanz verlor.

<sup>16</sup> Pilkada – *Pemilihan umum kepala daerah dan wakil kepala daerah* – allgemeine Wahlen von Distriktoberhäuptern und deren Stellvertretern.

bezahlen.<sup>17</sup> Und dass viele Paranormale anbieten, Schulden zum Verschwinden zu bringen, spricht für sich. Zugleich sind auch manche Paranormale ihrerseits von wirtschaftlichem Druck geprägt und finden in dieser Tätigkeit ihre Einkommensquelle. Eine Gesprächspartnerin sagte, viele würden paranormal, weil sie arbeitslos seien. Ein anderer äußerte im selben Kontext, die Rückkehr zur Tradition sei wirtschaftlich motiviert.<sup>18</sup>

Neben den oben erwähnten Zeitungsannoncen bedienen sich moderne Paranormale vielfältiger weiterer Werbestrategien: Sie haben Visitenkarten, Broschüren, Homepages, Facebook-, Radio- und Fernsehauftitte, sie führen öffentliche und öffentlichkeitswirksame Rituale durch<sup>19</sup> und präsentieren ihre Fähigkeiten bei Messen, Ausstellungen und in *shopping-malls*. Dort können die KlientInnen einen Voucher erstehen und dann wählen, zu welchem Paranormalen sie gehen.

Solcherart Popularisierung, Kommodifizierung und Kommerzialisierung – und generell die Ökonomisierung von religiösen Bezügen – wurde in jüngster Zeit unter anderem auch für eine weit verbreitete Variante islamischer Frömmigkeit heraus gearbeitet (Fealy 2008; Jones 2010; vgl. auch Kitiarsa 2008) und wird weiterhin insbesondere mit Spiritualität im Rahmen der New Age Bewegung verbunden (Ramstedt 2007). Dies hat sicherlich seine Berechtigung, ist jedoch kein ganz neues Phänomen, das sich umstandslos nur der Moderne zuordnen ließe. Auch *dukun* wurden und werden Geschenke gebracht und generell müssen sich spirituelle und materielle Anliegen nicht kategorisch ausschließen. Jedoch, so wurde mir von einem Gesprächspartner erklärt, habe die kapitalistische Orientierung zugenommen, und die Menschen in Indonesien würden sich zunehmend von ihren moralischen und philosophischen Werten und Wurzeln entfernen und, wie die Menschen in Europa, ganz technische und mechanische Wesen werden.

### Die Ambivalenz des Materiellen

Ausnahmslos alle Paranormalen, denen ich begegnete, sagten, dass die jeweils Anderen Geld-orientiert seien. Interessanterweise spielte dagegen der früher übliche Vorwurf von Schwarzer Magie keinerlei Rolle. Ist Geld an die Stelle von Schadenszauber getreten? Eine Geldbezogenheit wird sowohl den traditionellen *dukun* vor geworfen als auch den KollegInnen, welchen häufig jede spirituelle Fähigkeit und übernatürliche Legitimation abgesprochen wird. Sie seien, so wird ihnen beispielsweise nachgesagt, nur einfache Kräuterspezialisten oder Masseure, die möglichst reich werden wollten. Ihnen selbst dagegen geht es darum, den Menschen zu helfen. Sie würden dafür niemals Geld verlangen – allenfalls würden sie Geschenke von

<sup>17</sup> Krankenversicherungen sind in Indonesien nicht weit verbreitet.

<sup>18</sup> Nicht nur die Hinwendung zu Paranormalen, sondern auch die Zunahme islamischer Heilweisen, wird von manchen Leuten als wirtschaftlich motiviert interpretiert (Ferdiansyah 2011).

<sup>19</sup> Auch nach einem schweren Erdbeben südlich von Yogyakarta im Jahr 2006 führten Paranormale speziell darauf ausgerichtete Rituale durch (Schlehe 2010, S. 116 f.).

ihren KlientInnen annehmen. Bemerkenswert ist, dass dies auch Paranormale sagen, in deren Warteräumen gut sichtbare Boxen mit Preisangaben für „Anmeldegebühren“ stehen (im Allgemeinen 50.000 Rp. / 4,25 Euro).

Dies korrespondiert mit einer normativen Brüchigkeit hinsichtlich der kulturellen Bewertung von Geld und der emischen Sicht auf Materielles und Moral. Die Bereiche von sozialer und affektiver Bindung und materieller bzw. finanzieller Zuwendung und Versorgung werden in der indonesischen Alltagspraxis nicht als getrennt gesehen. Geld und Gefühl gelten nicht als Gegensatz und ebenso wenig schließen sich Materielles und Spirituelles aus. Nach Anderson (1990) kommt Geld automatisch demjenigen zu, der über spirituell legitimierte Macht verfügt. Entsprechend der tradierten javanischen kulturellen Regeln sollte man daher niemals nach Geld *streben*. Nach Djajadiningrat-Nieuwenhaus (1987) und Brenner (2011) gilt es in dieser Hinsicht jedoch eine Geschlechterdifferenz und verschiedene Prestigesysteme zu beachten. Diese stellen sich für Männer und Frauen, unterschiedliche soziale Schichten, in traditionellen und modernen Kontexten sowie in normativen, hegemonialen im Vergleich zu Alltags-Diskursen unterschiedlich dar. Kulturelles Kapital wird *nicht* für alle in derselben Weise – und keineswegs umstandslos – in soziales, politisches und ökonomisches Kapital transformiert, und Religion ist mehr als nur ein Epiphänomen oder eine Mystifikation ökonomischer Realitäten (Csordas 2009, S. 2). Aus Sicht der KlientInnen kann man den Erfolg einer Behandlung oder Konsultation eben nicht nur einfach kaufen, vielmehr hängt der Effekt von dem ab, was je nach Referenzsystem als übernatürliche Fähigkeit des bzw. der Paranormalen, als Glaube, oder als Suggestion bezeichnet und erfahren wird.<sup>20</sup> Aus Sicht der Paranormalen verhält es sich ebenso: Sie verkaufen nicht schlicht ein Produkt, sondern verknüpfen die Transaktion mit einem Deutungssystem, welches auf immaterielle Dimensionen abhebt. Das Finanzielle und Materielle wird hier diskursiv entwertet, obgleich ihm große alltagspraktische Bedeutung zukommt, generell viel darüber geredet wird und, wie aus den Werbeannoncen ersichtlich wurde, es einer der wichtigsten Bereiche ist, in denen moderne Paranormale Unterstützung anbieten. Im modernen Prestigesystem nimmt Geld eine überaus gewichtige Rolle ein,<sup>21</sup> was jedoch im vorliegenden Zusammenhang nicht betont, sondern eher heruntergespielt wird. Wenn wir die Sichtweisen der Akteure ernstnehmen, müssen wir sehen, dass

<sup>20</sup> Auch hier muss, wie oben ausgeführt, kein Gegensatz zwischen übernatürlicher Wirkung und Geld gesehen werden. Eine Bäuerin, die ich nach ihrem Besuch bei einem Paranormalen fragte, welches Mittel er ihr verabreicht hätte, nannte mir nicht den Namen oder die Bestandteile, sondern, mit Stolz, den Preis, den sie dafür bezahlt hatte. Hätte er es ihr umsonst gegeben, wäre es in ihren Augen nichts wert und damit wohl auch nicht hilfreich gewesen. Entscheidend war dennoch, dass sie das Mittel von eben diesem Paranormalen, zu dem sie eine mühevolle Reise unternehmen musste, erhalten hatte.

<sup>21</sup> Ariel Heryanto (1999) arbeitete heraus, wie in den 1990er Jahren eine neue Schicht indonesischer Reicher (*the new rich*) an öffentlichem Ansehen und Bedeutung gewannen, während in der Zeit zuvor Reichsein in erster Linie mit Westlern und ethnischen Chinesen verbunden und ausgesperrt worden war.

es hier um *alternative* Wege, zu Reichtum und Erfolg zu gelangen, geht. Diese Wege unterscheiden sich fundamental vom nach ökonomistischer Logik ausgerichteten, rationalen Gewinnstreben wie es im Entwicklungsdiskurs der Neuen Ordnung propagiert wurde. Im Gegensatz zur oben zitierten Annahme Bourdieus handelt es sich bei der Beziehung zwischen Paranormalen und ihren KlientInnen also nicht nur um ein explizites Verkäufer-Kunden Verhältnis, vielmehr bedarf es der kulturell-religiösen Rahmung. Erst durch diese erhält die Beziehung Sinn und Bedeutung und kann zum erhofften Erfolg führen. Falls sich ein Paranormaler also materiellen Interessen unterwirft, wie Bourdieu es für Zauberer beschreibt, muss er oder sie dies sorgfältig verbergen.

### Fazit

Im Rahmen meines Versuches, die Selbstdarstellungen moderner Paranormaler zu kontextualisieren, möchte ich die Frage im Titel dieses Beitrages mit ja beantworten. Paranormale sind spirituelle UnternehmerInnen, die selbständig und eigenverantwortlich – wie Bourdieu sagt, als „unabhängige Kleinunternehmer“ (Bourdieu 2000, S. 36) – agieren. Dennoch sollte ein Fragezeichen stehen bleiben, denn die soziale Praxis und die Dynamik der kulturellen Bedeutungen eines solchen *spirituellen* Unternehmertums ist weder universal noch bis ins Letzte ökonomisch rationalisierbar, sondern nur im heterogenen Diskursfeld des spezifischen lokalen und symbolischen Hintergrundes und unter Einbezug der Akteursperspektiven zu verstehen. Wenn wir Religion eben nicht nur, wie Bourdieu, als Machtinstrument zur Domestizierung der Beherrschten betrachten, sondern die *agency*, die Erfahrungswelten und die ethische Subjektivität der Akteure (und zwar diejenigen von Experten *und* Laien, wobei diese Kategorien, wie das Beispiel der Paranormalen zeigt, keineswegs immer klar zu trennen sind) ernst nehmen, wird die Analyse wesentlich komplexer. Selbstredend ist dabei der lokale Bezugsrahmen nicht isoliert, vielmehr in vielfacher Weise mit der Welt verbunden und in Reibung mit ihr. Paranormale verknüpfen geschickt eine Verankerung in der lokalen Welt mit den Transformationen der Moderne und mit globalen Diskursen, insbesondere mit den *flows* von Vorstellungen über Spiritualität, die aus Esoterik- und New Age-Bewegungen wie auch aus älteren orientalistischen Diskursen, bezogen auf östliche Spiritualität gegenüber westlichem Materialismus, stammen (vgl. van der Veer 2009). Sie arbeiten also nicht gegen die Moderne (wie im Comaroff'schen Beispiel), sondern mit ihr (wie bei Rudnyckyj), sie moderieren und gestalten sie. Die Art und Weise, in der Tradition verhandelt und eingesetzt wird, ist untrennbar damit verbunden. Dieser Aspekt scheint mir einer näheren Betrachtung wert: Welche Traditionen werden herangezogen bzw. konstruiert, um Glaubhaftigkeit zu demonstrieren und eine spezifische Moderne zu generieren?

Da sind zunächst, wie in der Literatur bereits hinlänglich dokumentiert und auch aus etlichen der oben genannten Werbeannoncen ersichtlich, islamische Traditionen zu

---

nennen,<sup>22</sup> zuweilen auch diejenigen der anderen in Indonesien anerkannten Religionen. Überdies wird aber vor allem der Bezug auf Lokaltraditionen – insbesondere die von Merle Ricklefs (2007) dokumentierte „*mystic synthesis*“ – deutlich, die teils neben und in Verbindung mit islamisierten Traditionen und Moderne stehen, diesen jedoch in vielen Fällen auch *entgegen* gesetzt werden. Daher meine ich, dass es ergiebig ist, die ausschließliche wissenschaftliche Konzentration auf die staatlich anerkannten Religionen zu überwinden und nach populären Orientierungen zu fragen, welche „Tradition“ und „Moderne“ sowie Indonesien, „den Westen“ und die globale Welt auf eigene Weise charakterisieren.

Populäre Religion ist, wie am Beispiel moderner Paranormaler erkennbar wird, auch in Indonesien mit Individualisierung verknüpft, insofern als sie um Einzelpersonen auf einem religiösen Markt konkurriert. Dennoch greift der Beck'sche Begriff der Enttraditionalisierung hier nicht. Traditionen sind weder homogen noch verbindlich. Ethnologisch interessant ist vielmehr, wie Individuen und Gruppen sie aushandeln und einsetzen. Eine Besonderheit bei Paranormalen sehe ich darin, dass die meisten von ihnen, entgegen mancher Trends im gegenwärtigen Indonesien, explizit darum bemüht sind, Traditionalismus und Universalismus zu verbinden und die in ihrem Umfeld gesetzten Grenzen von Ethnizität und Religion weitgehend zu überwinden. Dies im Allgemeinen wohl nicht, weil sie sich als Vorreiter interreligiösen Dialogs sehen, sondern weil religiöse Toleranz den lokalen Traditionslinien entspricht, auf die sie sich berufen – und *zugleich* auch, weil es sich auszahlt. In vielen ihrer Werbeannoncen zielen sie darauf ab, dass eine Konsultation bei ihnen für jeden und jede – egal welcher Herkunft – gewinnbringend sei.

Dennoch zeigte sich in Gesprächen eine ausgeprägte Ambivalenz bezüglich der Sphäre des Materiellen. Paranormale verdienen Geld, wenn sie glaubhaft machen, dass es ihnen nicht – oder zumindest nicht primär – darum zu tun ist. Neben der Ökonomie (dem zweckrational kalkulierenden Streben nach Gewinn) gilt es weitere wesentliche Dimensionen zu beachten: Sie bieten Heilung im weitesten Sinne und Stärkung, die nicht nur in westlichen, sondern auch in ihren Begriffen, auf Suggestion (*sugesti*) beruht<sup>23</sup> und sehr wirkmächtig ist. Aus Sicht der KlientInnen geht es eben darum, dass der Gewinn bzw. der Erfolg, die Liebe oder die Heilung eine Folge der Hinwendung zu *anderen Sphären* ist.

---

<sup>22</sup> Obgleich – oder, wie Daniels (2009, S. 56) vermutet, vielleicht gerade weil – der Rat der Muslime (MUI, *Majelis Ulama Indonesia*) 2005 eine *fatwa* gegen Paranormale ausgesprochen hat, präsentieren sich viele als fromme Muslime.

<sup>23</sup> Ehler Voss führt in einer Arbeit über mediales Heilen in Deutschland aus, dass das Konzept von Suggestion als Gegenbegriff zu Okkultismus in Europa im späten 19. Jahrhundert aufkam. Es verortet die Quelle der Heilkraft im Patienten und verweist somit auf Selbstheilungskräfte (Voss 2011, S. 36). Dies lässt sich nach meinem Dafürhalten auch auf politische und ökonomische Bereiche übertragen: Wer sich, mit welchen Mitteln auch immer, gestärkt fühlt, wird erfolgreicher sein. Dennoch sehe ich es nicht als meine Aufgabe, die Wirksamkeit von Paranormalen zu beurteilen oder zu erklären.

Dies korrespondiert mit der allgemein zunehmenden Bedeutung von Religion in Indonesien. Im Gegensatz zu den oben genannten Autoren, die *dukun* und Paranormale oder eine *reformasi spiritual* ganz unter dem Aspekt Islam sehen, meine ich, dass Paranormale für eine spirituelle Ökonomie und, damit verbunden, für sinnhafte Orientierungen stehen, welche religiös pluralistisch und tendenziell universalistisch<sup>24</sup> sind. Insofern können sie – sowohl in der Konkurrenz um Positionen im religiösen Feld als auch in deren Zusammenspiel – ein Gegengewicht zu religiösem Fundamentalismus darstellen.

## Literatur

Anderson, Benedict (1990): „The Idea of Power in Javanese Culture“, in: Anderson, Benedict (Hg.): *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, S. 17-77

Beck, Ulrich (2008): *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen

Bourdieu, Pierre (2000): *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz: Univ.-Verl. Konstanz

BPS (Badan Pusat Statistik / Board of Statistics) (2009): *Penduduk Menurut Agama Tahun 2009 (Bevölkerung nach Religion im Jahr 2009)*, Online: <http://www.kemenag.go.id/file/dokumen/PeddkAgama09h1.pdf> (Aufruf: 13.01.2012)

Brenner, Suzanne (2011): „Private Moralities in the Public Sphere. Democratization, Islam, and Gender in Indonesia“, in: *American Anthropologist*, 113, Heft 3, S. 478-490

Comaroff, Jean und Comaroff, John (1999): „Occult Economies and the Violence of Abstraction. Notes from the South African Postcolony“, in: *American Ethnologist*, 26, Heft 2, S. 279-303

Csordas, Thomas, J. (2009): „Introduction. Modalities of Transnational Transcendence“, in: Csordas, Thomas, J. (Hg.): *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley: University of California Press, S. 1-29

Daniels, Timothy (2009): *Islamic Spectrum in Java*, Farnham, Burlington: Ashgate

Djajadiningrat-Nieuwenhaus, Madelon (1987): „Ibumism and priyayization. Path to power?“, in: Locher-Scholten, Elsbeth und Niehof, Anke (Hgg.): *Indonesian Women in Focus*, Dordrecht: Foris, S. 43-51

Fassin, Didie (2011): „A Contribution to the Critique of Moral Reason“, in: *Anthropological Theory*, 11, Heft 4, S. 481-491

Fealy, Greg (2008): „Consuming Islam. Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia“, in: Fealy, Greg (Hg.): *Expressing Islam. Religious Life and Politics in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, S. 15-39

Ferdiansyah, Irwin (2011): „Islamic Medicine on the Rise in Southeast Asia“, in: *The Jakarta Post*, 26.9.2011, Online: <http://www.thejakartapost.com/news/2011/09/26/islamic-medicine-rise-southeast-asia.html> (Aufruf: 13.01.2012)

Ferzacca, Steve (2001): *Healing the Modern in a Central Javanese City*, Durham: Carolina Academic Press

Geertz, Clifford (1960): *The Religion of Java*, Glencoe, Ill.: The Free Press

Heryanto, Ariel (1999): „The Years of Living Luxuriously“, in: Pinches, Michael (Hg.): *Culture and Privilege in Capitalist Asia*, London, New York: Routledge, S. 159-187

Howell, Julia Day (2006): „The New Spiritualities. East and West: Colonial Legacies and the Global Spiritual Marketplace in Southeast Asia“, in: *Australian Religion Studies Review*, 19, Heft 1, S. 19-33

Indospiritual.com. Portal Metaphysika & Kesehatan Alternatif Indonesia (Portal zur Metaphysik und indonesischen alternativen Gesundheit), Online: <http://www.indospiritual.com/> (Aufruf: 13.01.2012)

Jones, Carla (2010): „Materializing Piety. Gendered Anxieties About Faithful Consumption in Contemporary Urban Indonesia“, in: *American Ethnologist*, 37, Heft 4, S. 617-637

Kittiarsa, Pattana (2008) (Hg.): *Religious Commodifications in Asia*, London: Routledge

Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt: Campus

<sup>24</sup> Hier ließe sich auch an das Konzept von *rooted cosmopolitanism* anschließen (Werbner 2008, S. 16).

Koentjaraningrat (1985): *Javanese Culture*, Singapore: Oxford Univ. Press

Millie, Julian (2011): „Pious and mobile“, in: *Inside Indonesia*, 103, Jan.-Mar. 2011, Online: <http://www.insideindonesia.org/edition-103/pious-and-mobile-09011393> (Aufruf: 13.01.2012)

Ramstedt, Martin (2007): „New Age and Business“, in: Kemp, Daren und Lewis, James R. (Hgg.): *Handbook of New Age*, Leiden: Brill, S. 185-205

Ricklefs, Merle C. (2007): *Polarising Javanese Society. Islamic and Other Visions (c. 1830-1930)*, Leiden: KITLV Press

Robinson, Kathryn (2009): *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*, London: Routledge

Rudnyckyj, Daromir (2009): „Spiritual Economies: Islam and Neoliberalism in Contemporary Indonesia“, in: *Cultural Anthropology*, 24, Heft 1, S. 104-141

Rudnyckyj, Daromir (2010). *Spiritual Economies. Islam, Globalization, and the Afterlife of Development*, Ithaca: Cornell University Press

Saksono, Ign. Gatut (2007): *Paranormal. Peran dan Tanggung Jawab Moralnya (Paranormal. Rolle und moralische Verantwortung)*, Yogyakarta: Yayasan Pustaka Nusatama

Schlehe, Judith (2010): „Anthropology of Religion. Disasters and the Representations of Tradition and Modernity“, in: *Religion*, 40, Heft 2, S. 112-120

Schlehe, Judith und Rehbein, Boike (2008): „Religionskonzepte und Modernitätsprojekte“. In: Schlehe, Judith und Rehbein, Boike (Hgg.): *Religion und die Modernität von Traditionen in Asien. Neukonfigurationen von Götter-, Geister- und Menschenwelten*, Münster: Lit Verlag, S. 7-17

Schröter, Susanne (Hg.) (2010): *Christianity in Indonesia. Perspectives of Power*, Berlin, Münster: LIT

Siegel, James (2006): *Naming the Witch*, Stanford: Stanford Univ. Press

Van der Veer, Peter (2009): „Spirituality in Modern Society“, in: *Social Research*, 76, S. 1097-1120

Voss, Ehler (2011): *Mediales Heilen in Deutschland. Eine Ethnographie*, Berlin: Reimer

Weber, Max (1976): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. rev. Aufl., Tübingen: Mohr

Werbner, Pnina (2008): „Introduction. Towards a New Cosmopolitan Anthropology“, in: Werbner, Pnina (Hg.): *Anthropology and the New Cosmopolitanism. Rooted, Feminist and Vernacular Perspectives*, Oxford, New York: Berg, S. 1-32

Woodward, Mark (2011): *Java, Indonesia and Islam*, Dordrecht: Springer

## Zeitschriften

Liberty. Edisi 2401, 21-31 Januari 2010 (Ausgabe 2401, 21.-31. Januar 2010)

Meteor Jogja, 17 Mei 2011 (Yogyakarta Meteor, 17. Mai 2011)

Misteri. Majalah Investigasi Supranatural, Edisi 20 Maret – 04 April 2011, 509 (Geheimnis. Zeitschrift für supranaturale Investigation], Ausgabe 509, 20. März – 04. April 2011)

Mystic. Menggali Budaya Spiritual, Edisi 22, Th. II, 25 Maret - 09 April 2011 (Mystik. Die spirituelle Kultur ausgraben, Ausgabe 22, Jahrgang II, 25. März - 09. April 2011)

Posmo, Edisi 619, Tahun XI, 30 Maret 2011 (Posmo. Ausgabe 619, Jahrgang XI, 30. März 2011)

Posmo, Edisi 622, Tahun XI, 20 April 2011 (Posmo. Ausgabe 622, Jahrgang XI, 20. April 2011)

Victory. Edisi 22, 2011 (Ausgabe 22, 2011)