

ILSE MIRNIG

## Global Flows – Local Loves

*Javanische Heiratspraxis als Spiegel multipler Modernen*

### EINLEITUNG

Der Status von Personen hängt in Java – unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht – stark von deren Familienstand ab: Nur wer heiratet, kann zum vollwertigen Mitglied der Gesellschaft werden. An der zeremoniellen Schnittstelle zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen bieten sich Hochzeiten als rituelle Bühne für lokalspezifische, nationale und religiöse Wertvorstellungen an, eine Bühne, auf der auch Veränderungen und Brüche sichtbar werden. Hier eröffnet sich ein fruchtbares Feld für lokale Untersuchungen zur Globalisierung des Privaten, sowie für die Analyse von rituellen Variationen, in denen sich multiple Modernen manifestieren können. Dabei führen globale *flows* zu oft unerwarteten Transformationen, die nur im Wechselspiel des Transnationalen mit dem Regionalen und Lokalen zu begreifen sind (Hannerz 1996). Arjun Appadurai (1996) hat diese *global flows* in fünf Dimensionen – *ethnoscapes*, *mediascapes*, *technoscapes*, *financescapes* und *ideoscapes* – unterteilt. Wenn sich auf der Makro-Ebene Menschen, Medien, Technologien, Finanzen und Ideen im ständigen Flux befinden, wirkt das bis in die intimsten Sphären konkreter lokaler Lebenswelten hinein. In diesem Zusammenhang stellt Appadurai (1996: 43) die folgende, für diesen Artikel äußerst relevante Frage: „[H]ow do small groups, especially families, the classical loci of socialization, deal with these new global realities as they seek to reproduce themselves and, in so doing, by accident reproduce cultural forms themselves?“

Die modernen Spielarten javanischer Heiratspraxis liefern nicht nur Beispiele für die Heterogenität von Globalisierung, sie lassen auch selektive Prozesse sichtbar werden, in denen sich alternative, oft höchst widersprüchliche Modelle der Moderne widerspiegeln. Solche Prozesse kennzeichnen und bestimmen auch den Umgang mit lokalen Traditionen, was für zusätzliche Komplexität in den konkreten Ritual- und Beziehungswelten sorgt. Die dabei entstehenden Lebensmodelle und Rollenbilder sind oft schwer oder

überhaupt nicht miteinander vereinbar – und fordern von Gruppen oder auch einzelnen Personen, sich zwischen bestimmten *lifestyles* zu entscheiden, wobei sich eben diese Wahlmöglichkeit als entscheidender Parameter für gelebte Modernen erweist. Im javanischen Kontext zeigen sich dabei oft paradoxe Lebenswelten und Rollenbilder. Hilfreich für deren Untersuchung sind theoretische Ansätze wie jener von S.N. Eisenstadt (2000: 2), der die Geschichte der Moderne als „...a story of continual constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs“ betrachtet. Diese „multiplen Modernen“, die miteinander in Konkurrenz treten können, entstehen durch die dem Programm der Moderne inhärenten Widersprüche. Des Weiteren ist hier das Konzept von Dilip Parameshwar Gaonkars (2001) *alternative modernities* zu nennen. Gaonkar betont, dass sich die Moderne in verschiedenen kulturellen Kontexten entfaltet und zu unterschiedlichen, im Vergleich zum dominanten westlichen Modell „alternativen“ Ergebnissen führen kann. Beiden Modellen gemeinsam ist die Betonung von Reflexivität, die auf das Ausloten von Handlungsmöglichkeiten in der Gegenwart und Zukunft ausgerichtet ist. Der Bruch mit der Tradition und der angestrebte Aufbruch in eine neue Ära geht Hand in Hand mit einer radikalen Veränderung der Zeitkonzeption, wie sie Habermas (1988) analysiert hat, der von einem „historischen Bewusstsein der Moderne“ spricht (Slama i.E.).

Ausgehend von der Heiratspraxis einer javanischen Großfamilie (insgesamt 119 Personen), die über die Generationen hinweg – von den 1940er Jahren bis in die Gegenwart – so manche aussagekräftige Wandlung erfahren hat, und die auch innerhalb der einzelnen Generationen signifikante Variationen aufweist, sollen diese Handlungsmöglichkeiten und ihre Rahmenbedingungen aufgezeigt und analysiert werden. Den Modernen – und auch den modernen Traditionalismen – wird in zwei miteinander verbundenen Feldern nachgespürt: im rituellen Bereich und in der Praxis der Partnerwahl.<sup>1</sup>

## HEIRAT ALS RITUAL UND VERTRAG

Bei javanischen Hochzeiten werden in der Regel zwei völlig unterschiedliche Glaubenssysteme miteinander „vermählt“: Die verschiedenen Regeln und Rituale des javanischen Brauchtums (*adat*) konstituieren die Hochzeit als Übergangsritus für die Braut und sprechen gleichzeitig magisch-religiöse Aspekte der Produktion und Reproduktion an, während die islamische Eheschließung in Form einer Vertragsunterzeichnung stattfindet und zumeist

<sup>1</sup> Für viele wertvolle Anregungen und eine kritische Diskussion des Textes möchte ich mich bei Martin Slama bedanken.

in den Ablauf einer *adat*-Hochzeit integriert wird. Heiratet die Braut nicht das erste Mal, findet nur die islamische Vertragsunterzeichnung – das *akad nikah* – statt. Im gesellschaftlichen und individuellen Umgang mit diesen beiden Komponenten zeichnen sich Spielarten der Moderne ab, von denen manche nicht auf den ersten Blick als solche zu erkennen sind, weil sie erfundene oder verzerrte Traditionen darstellen, andere präsentieren sich als islamisch, ohne die mit einer orthodoxeren Auslegung des Islam verbundenen Rollenbilder mit zu übernehmen.

Der eigentlichen Hochzeitszeremonie (*temon*) geht eine Abfolge von Ritualen voraus, beginnend mit dem *nontoni*, der Brautschau. Bei diesem zeremoniellen Besuch kann der von seinen Eltern begleitete junge Mann das – oft ahnungslose Mädchen – als Gast des Hauses erstmals in Augenschein nehmen. Das *nontoni* ist obsolet, wenn sich das künftige Brautpaar schon kennt, weil sich die Partner selbst gefunden haben. Der nächste Schritt ist die formelle Werbung (*lamaran*) durch den Vater des Bräutigams bzw. einen männlichen Verwandten (*pancer lanang*). Die Brautwerbung war zwar zu meist reine Formsache, aber als Ritual wurde auf das *lamaran* in keinem einzigen Fall verzichtet. Manchmal fand das *lamaran* sogar erst einen Tag vor der Hochzeit statt, wurde somit auch zeitlich noch enger in den zeremoniellen Ablauf der Hochzeit integriert.

Wird die Werbung angenommen, kommt es zur Terminfestsetzung für den zeremoniellen Ablauf der Hochzeit. Es gibt Zeiten, die nach verschiedenen javanischen Kalendersystemen generell für ein solches Vorhaben günstig sind. Ein weiterer Faktor ist die Konstellation der Geburtsdaten des Paares, die man anhand unterschiedlicher Berechnungssysteme (*pétungan*) ermittelt. Es passiert nicht mehr oft, dass eine Hochzeit wegen Unvereinbarkeit der Horoskope nicht zustande kommt, außer wenn diese den willkommenen Vorwand für eine Ablehnung aus anderen Motiven liefert. Ganz ohne *pétungan* kam in der Referenzfamilie nur eine der Hochzeiten zustande. Als man allerdings im Rahmen meiner Recherchen nachrechnete, stellten sich nachträglich die günstigsten Prospektiven für die Verbindung heraus.

Wenn bezüglich des Zeitpunkts Einigkeit erzielt wurde, kommt es zur Übergabe des *peningset*, einer Brautgabe, deren zeremonielle Annahme vor Zeugen als bindende Zusage gilt und die sozusagen das Äquivalent zur Verlobung darstellt. Kein *peningset* gab es in der Referenzfamilie vor jenen Hochzeiten in den 1940er Jahren, bei denen Frauen mit entfernten Senior-Verwandten unbestimmten Grades verheiratet wurden. Bei den späteren Hochzeiten wurde bis auf zwei Ausnahmen immer eine Brautgabe überreicht.

Bräute sollten sieben Tage vor der Hochzeit das Haus nicht mehr verlassen und auch den Bräutigam nicht treffen. Diese als *pingitan* bezeichne-

te Seklusion dauerte häufig allerdings nur einen Tag – oder zumindest vom Vorabend der Hochzeit bis zur islamischen *ijab*-Zeremonie. Zusätzlich zur Seklusion werden die Ehe kandidatinnen manchmal auch zum Fasten angehalten. Fasten jeder Art – auch Schlafentzug – gilt als spiritueller Akt, der innere Stärke verleiht. Dass hauptsächlich die Braut solchen Praktiken unterworfen wird, liegt daran, dass es ihr Fest ist: sie steht im Zentrum des Übergangsrituals, auf das sie sich spirituell vorbereiten muss, wozu auch Besuche bei den Gräbern ihrer Vorfahren zählen.

Für die Vorbereitung auf und bei der Durchführung von Hochzeiten wird häufig die Hilfe einer rituellen Spezialistin (*dhukun mantèn*) in Anspruch genommen, die das Schmücken der Braut übernimmt und Anweisungen zur Zubereitung von Opfern (gaben (*sajèn*) und von Speisen für das rituelle *slametan*-Mahl gibt. Die Anzahl der *sajèn* hat sich in der Praxis stark reduziert, auch wenn in *priyayi*-Familien auf ein rituell möglichst vollständiges javanisches Hochzeitsfest noch immer Wert gelegt wird.

Das aufwendige Hochzeitsfest als Statussymbol ist in den Jahren der *Orde Baru* (Neue Ordnung), also während der langen Regierungszeit Suhartos (1966–1998), von Angehörigen der Oberschicht mit immer größerem Pomp und Aufwand zelebriert worden (Pemberton 1987: 18). Auch in Familien der Mittelschicht, die dem Lebensstil der *priyayi* für sich adaptierten, kamen „traditionelle“ Hochzeiten mehr und mehr in Mode, wobei einer standardisierten Form des *adat*-Modells von Solo (Surakarta) der Vorzug gegeben wurde. In der Referenzfamilie feierten zwar die Bräute der 1980er und 90er Jahre zumeist das wesentlich aufwendigere Fest als ihre Mütter, was die *sajèn* betrifft. Zugleich trat aber eine Reduzierung ein und es gab auch Hochzeiten ganz ohne Opfern (gaben. Viele Arten und Bedeutungen von *sajèn* waren nur mehr Spezialistinnen und alten Leuten bekannt. Es ist sehr aufwendig, alle Auflagen einzuhalten: Man braucht Zeit, rituelles Wissen oder die Möglichkeit, eine Spezialistin zu beschäftigen, um nichts falsch zu machen, und nicht zuletzt materielle und personelle Ressourcen. Die Reduzierung oder das teilweise Verschwinden der *sajèn* wird manchmal auch damit begründet, dass diese Praxis in der islamischen Sichtweise als *syirik* (sündhaft, polytheistisch) gilt. Dennoch fällt bei genauem Hinsehen auf, dass auch Hochzeiten mit minimalem *adat*-Anteil *sajèn*-Praktiken anklingen lassen. Bei all den lokalen und familienspezifischen Variationen von *sajèn* tauchen einige Elemente im Zusammenhang mit Hochzeiten fast immer auf – wie beispielsweise die *pisang raja*-Banane, der *tumpeng robyong*-Reiskegel, das Ei, oder die *kelapa gading*-Kokosnüsse; andere, spektakulärere Arten von *sajèn*, wie z.B. das lebende Huhn unter dem Bett des Brautgemachs in der Hochzeitsnacht, betrafen Elite- und *priyayi*-Familien. Doch bei

einer der Hochzeiten waren gar keine *sajèn* vorbereitet, keine Regeln eingehalten und die meisten Rituale ausgelassen worden. Hier hatte das Paar – beide sind Erstgeborene – selbst die Inszenierung übernommen, und das damit begründet, dass die Eltern noch keine Erfahrung im Ausrichten einer Hochzeit gehabt hätten. Diese Sicht scheint besonders gewagt, denn die Hochzeit der ältesten Tochter gilt als rituelle „Arbeit“ (*gawe*) der Eltern und ist das wichtigste und größte Fest, das eine Familie je geben wird (Koentjaraningrat 1984: 257).

Bei jedem wichtigen Ereignis und natürlich mit jedem Eintritt in eine neue Phase des Lebenszyklus wird in Java ein *slametan*-Ritual fällig, ein zeremonielles Essen mit symbolträchtigen Speisen, zu dem Nachbarn und Verwandte eingeladen werden. Es handelt sich um ein Ritual, das den Gemeinschaftssinn betont und die soziale Gleichheit aller TeilnehmerInnen zum Ausdruck bringt (siehe u.a. Jay 1969: 26, Beatty 1999: 37 und 40f). Ein *slametan* wird auch am *malam midodareni*, dem Vorabend der Hochzeit, abgehalten. Auch auf dieses zentrale Ritual wurde bei der modernen, vom Paar selbst organisierten Hochzeit verzichtet. Bei anderen Hochzeiten wurde das *slametan* genau um Mitternacht veranstaltet; manchmal kam es außerdem zu einem rituellen Kampf um ein begehrtes Objekt (*rebutan*), z.B. um ein im Ganzen zubereitetes Huhn: Wer bei einem solchen Kampf ein gutes Stück ergattert, kann sich „anstecken“ und auch bald heiraten.

Die *rebutan*-Praktiken, ihre Rolle bei Hochzeiten und die Gründe für ihre zunehmende Zurückdrängung unter dem Suharto-Regime hat Pemberton (1994: 204–209) genauer analysiert. Ausgehend von der Gestalt der Reisgöttin Sri und vom Ursprungsmythos des javanischen Grundnahrungsmittels entdeckte er faszinierende gemeinsame Muster bei Zeremonien rund um die Reproduktion von Reis und Menschen. Fruchtbarkeit wird in beiden Fällen als Folge von Dissemination im Rahmen kämpferischer und chaotischer Vorgänge gesehen, wie sie bei *rebutan*-Praktiken zum Ausdruck kommen. Pemberton (1994: 214) merkt an, dass mit der Fragmentierung von Sris Welt, die bereits lange vor Suhartos Neuer Ordnung in der späten Kolonialperiode begann, auch eine Domestizierung im rituellen Bereich einsetzte: Szenen geordneter Verteilung traten an die Stelle von Rivalenkämpfen und Symbole wuchernden Wachstums wurden in sinnentleerte Ausschmückungen verwandelt. Fruchtbarkeit bleibt zwar das zentrale Anliegen, aber ihre auf unkontrollierbaren, kompetitiven Bedingungen basierende Logik, wie sie im *rebutan* zum Ausdruck kommt, wird ad absurdum geführt. An die Stelle des spielerischen, aktiven Erkämpfens eines Preises tritt der kontrollierte Empfang einer gleich großen Gabe für alle, Ordnung und Disziplin lösen das kreative Chaos ab.

Am Tag vor der Hochzeit findet die rituelle Waschung (*siraman*) der Brautleute statt, für die Braut der Beginn einer Transformation, bei der übernatürliche weibliche Wesen (*widadari*) von ihr Besitz ergreifen, sie verschönern und beschützen. Beim rituellen Bad wird über die Braut ein Mantra gesprochen, der diese weiblichen Gottheiten – oder auch direkt die Reisgöttin Dewi Sri – anruft. Nach Abschluss der Waschung gilt die Braut als rituell rein, sie wird ins Brautgemach gebracht, wo ihr in einer eigenen Zeremonie (*kerik*) die feinen Stirn- und Schläfenhaare abrasiert werden und die charakteristische Stirnzeichnung (*paes*) aufgemalt wird, ebenfalls ein Tribut an die feengleichen *widadari*, von denen sich der Name *malam midodareni* für diese magische Nacht ableitet, in der weder Braut noch Bräutigam schlafen sollten. Im rituellen Fokus des *midodareni* steht jedoch die Braut, der die herabgestiegenen himmlischen Nymphen überirdische Schönheit, Anziehungskraft und Fruchtbarkeit verleihen sollen. Die Begegnung des vor dem Brautbett wartenden, für ihr großes Fest fertig geschminkten, aber noch ungeschmückten Mädchens mit den Glück bringenden weiblichen Geistwesen, die ihre Transformation bewirken, ist sozusagen der rituelle Kern des *midodareni*.

Jener Teil der Hochzeit, der durch die Praxis der jeweiligen Religionsgemeinschaft geprägt ist, wird als *akad nikah* bezeichnet. Das islamische Paar wird durch *akad nikah/ijab kabul*, auch vor dem Gesetz zum Ehepaar, es handelt sich also rechtlich gesehen um den einzigen unverzichtbaren Teil der Eheschließung. Dabei kommt es zur Vertragsunterzeichnung vor dem lokalen Beamten des Religionsministeriums (*penghulu*), entweder im Büro für Religionsangelegenheiten (KUA), in der Moschee oder im Haus der Brautfamilie. Für die Verheiratung eines Mädchens ist nach islamischem Recht der Vater verantwortlich. Sollte dieser bereits verstorben sein, geht diese Aufgabe an ihre Brüder oder andere patrilineare männliche Verwandte über. Eine Frau kann nicht ohne gesetzlichen männlichen Vertreter (*wali*) heiraten, es besteht aber die Möglichkeit, den *penghulu* mit dieser Funktion zu betrauen (*wali hakim*). Diese Vorgangsweise wird gewählt, wenn sie keine patrilinearen männlichen Verwandten hat, oder wenn die Eheschließung ohne deren Zustimmung erfolgt (Koentjaraningrat 1984: 132). Obligatorische Teilnehmer am *akad nikah* sind der Bräutigam, der *wali* der Braut und zwei Zeugen. Die Anwesenheit der Braut selbst ist nicht erforderlich und jene Frauen aus der Familie, die in den vierziger Jahren heirateten, waren alle beim *ijab kabul* nicht dabei. Der *penghulu* befragte die Braut separat, ob sie die Ehe ohne Zwang eingehe. Unterschrieben wurde der Ehevertrag dann vom Vater/*wali* der Braut, dem Bräutigam, den Zeugen und dem *penghulu*. Die Braut begegnete dem Bräutigam erst bei der *adat-Zere-*

monie. Noch in den 1980ern kamen manche Bräute bis zur *adat*-Hochzeit nicht aus ihrem Zimmer und verfolgten das *akad nikah* über Lautsprecher. Bis heute bleibt der Ehevertrag – nach islamischem Recht – ein Vertrag zwischen Männern, denn die Unterschrift des *wali* ist weiterhin verpflichtend, auch wenn die Braut mittlerweile am *akad nikah* teilnimmt und mit unterzeichnet.

Die Zeremonie selbst beginnt mit einem Gebet des *penghulu*, die Ehe-kandidaten weisen sich aus und bestätigen, dass sie die Verbindung freiwillig eingehen. Nach der Vorstellung des *wali* und der Zeugen, der Festsetzung eines Brautgeldes (*mas kawin*), sowie einigen belehrenden Worten an das Paar, verheiratet der *penghulu* die Braut per Handschlag an den Bräutigam, der dann das *akad nikah* spricht: Er erklärt, die Braut zur Frau zu nehmen und verliert das im Vertrag schriftlich festgehaltene Versprechen, seine mit dieser Ehe verbundenen Verpflichtungen zu erfüllen. Fast immer wird dabei in Java auch eine bedingte Scheidungserklärung abgegeben: Da es nach islamischem Recht für Frauen sehr schwer und für Männer sehr einfach ist, sich scheiden zu lassen, verliert und unterschreibt der Bräutigam nach dem *akad nikah* den *ta'lik talak* und spricht damit die automatische Scheidung aus, sollte er seine Frau für mehr als zwei Jahre verlassen, ihr drei Monate lang keinen Lebensunterhalt zahlen, sie schlagen oder körperlich verletzen, sie sechs Monate lang nicht beachten oder sich eine zweite Frau nehmen. Der letzte Zusatz ist häufig, aber optional, weitere Vereinbarungen sind möglich. Sollte später einer der erwähnten Umstände eintreten, kann die Frau gegen die Zahlung eines meist geringen symbolischen Geldbetrags (*iwadl*) geschieden werden. Zum Abschluss der Zeremonie wird der Braut das nach islamischem Recht vorgeschriebene Brautgeld (*mas kawin*) überreicht, zumeist bestehend aus einem Koran und einem Gebetsschleier, sowie einem symbolischen Geldbetrag oder einem Goldring. Somit gilt die Ehe als geschlossen, doch für die meisten javanischen Paare und ihre Familien beginnt erst danach die eigentliche Zusammenführung von Braut und Bräutigam – in der *adat*-Zeremonie des *temon*. Drei Hochzeiten in der Referenzfamilie wurden nur mit dem *akad nikah* und einem anschließenden Empfang (*resepsi*) begangen. Der geringere Aufwand – aber auch das bewusste Abrücken von als unzeitgemäß empfundenen Bräuchen – wurden als Gründe für diese ‚Islamisierung‘ der Hochzeit genannt, die gleichzeitig als Modernisierung empfunden wurde.

Dennoch bleibt der Verzicht auf das *temon* noch immer die Ausnahme, vor allem, wenn es für die Braut die erste Ehe ist. Der Ausdruck leitet sich vom javanischen Wort für „Treffen“ ab und nicht selten handelte es sich dabei in früheren Zeiten tatsächlich um die erste Begegnung des zu-

künftigen Ehepaars (H. Geertz 1961: 65f). Das Elternhaus der Braut ist Ort dieser Zeremonie, die aus einer ganzen Reihe verschiedener Rituale besteht, von denen aber einige ausgelassen werden können – was immer wieder auch geschieht. Aus zeitökonomischen Gründen findet das *temon* mittlerweile meistens am selben Tag wie das *akad nikah* statt. In der rituellen Logik schließt es aber an die Praktiken des *malam midodareni* an. *Akad nikah* ist so gesehen ein durch das islamisch dominierte Familienrecht notwendiger Einschub, der aber mit typisch javanischem synkretistischen Pragmatismus mehr oder weniger nahtlos in den rituellen Ablauf integriert wurde, vor allem wenn die Vertragsunterzeichnung im Elternhaus der Braut stattfindet.

Dass es sich hier um zwei unterschiedliche Traditionen handelt, fällt schon auf den ersten Blick auf: Die Brautleute tragen beim *temon* – mit wenigen Ausnahmen – ein völlig anderes Gewand. Erschien man zum *akad nikah* hochgeschlossen, kann bei der Festbekleidung für das *temon* auch Haut gezeigt werden: Denn neben dem Hochzeitskostüm mit den schwarzen Jacken mit Goldbordüren gibt es auch ein Modell, bei dem sich die Braut schulterfrei und der Bräutigam mit nacktem Oberkörper und *keris* präsentieren, beide sind in gleich gemusterte Stoffe (*kembaran*) gewandet, geschminkt und mit Blumen- und anderem Schmuck verschönert.

Vor dem Treffen wartet die Braut im Haus – im Brautzimmer (*krobongan*), oder auf dem bereits vorbereiteten Sitzplatz, der sich im Idealfall direkt davor befindet und auf dem das Brautpaar nach dem *temon* Platz nimmt. In modernen javanischen Häusern ist dies aber kaum möglich, als Brautgemach (*kamar mantèn*) dient meist eines der Schlafzimmer, und der fürs Brautpaar bestimmte Sitzplatz (*pelaminan*) wird vor einem Hintergrund aufgestellt, der den optischen Eindruck eines *krobongan* vermitteln soll.

Zum Treffen erscheint die Braut flankiert von älteren weiblichen Verwandten, die nicht verwitwet sein dürfen und zahlreiche Nachkommen haben sollten, bevorzugt schon verheiratete Kinder. Der Bräutigam kommt zu Fuß in Begleitung einer Delegation aus Verwandten und Freunden, aber ohne seine Eltern, die am *temon* nicht teilnehmen dürfen. Nach seiner Ankunft muss er vor der Eingangstüre stehen bleiben und auf das Erscheinen der Braut warten. Der große Augenblick ist gekommen, wenn Braut und Bräutigam aufeinander treffen. Noch in den 1940ern war es die Regel, dass die Braut nicht am *akad nikah* teilnahm und daher tatsächlich erst beim *temon* dem Bräutigam begegnete. Im Fall einer von den Eltern arrangierten Ehe konnte auch der Fall eintreten, dass sie dabei einem völlig Fremden gegenüber stand. Verbunden mit diesem ersten Treffen ist zumeist auch ein ritueller Wettkampf um die Macht: Denn zu dieser Begegnung kommen beide



nicht mit leeren Händen, sondern mit zusammengerollten Betelblättern (*gantat*) als zeremonieller „Munition“, mit der sie einander bewerfen. Wer bei diesem *balangan gantat* den anderen zuerst trifft, wird in der Ehe das Sagen haben.

Harmonie spielt in Java eine zentrale Rolle, doch ihre Basis wird erst durch rituelle und spirituelle Macht- und Verteilungskämpfe geschaffen, zu denen auch das *balangan gantat* zählt. Der Ausgang bleibt aber häufig nicht dem Zufall überlassen, meist steht schon vorher fest, wer gewinnt: Die Frauen aus der heutigen Großeltern-Generation erinnern sich mit Vergnügen an Hochzeiten von Freundinnen und Nachbarinnen, die regelrecht aus dem Haus heraus stürmten und bei ihren Betel-Attacken eine kompromisslose Heftigkeit an den Tag legten, um nur ja nicht zu verlieren. Bei einem passenden Partner wäre dies nicht notwendig, der hätte den Anstand zu warten, bis die Frau ihn getroffen hat, bevor er selbst wirft. Bei den von Pemberton (1994: 212) ausführlich analysierten *Orde Baru*-Hochzeiten bot sich ein völlig anderes Bild: Eingebettet in pompöse Hochzeitsempfänge mit lähmend gleichförmiger Dramaturgie bekam ein gelangweilt auf Sesseln sitzendes Publikum halbherzige Duelle zu sehen, aus denen zumeist der Bräutigam als Sieger hervor ging, weil die Braut keinerlei Anstrengungen unternahm zu gewinnen.

Der Machtkampf zwischen Mann und Frau in der Tradition einer kompetitiven Reproduktions-Logik ist Leitmotiv des von Benedict Anderson (1990: 287–297) übersetzten Klassikers *Serat Gatholoco*. Ein personifizierter Phallus, der in die Höhle seiner vaginalen Kontrahentin eindringt, wird nach intensiver Schlacht von ihr besiegt – dieser Sieg des Weiblichen ist zugleich die Grundvoraussetzung für Fruchtbarkeit. Die *Orde Baru*-Familieneideologie, die dem Mann die Rolle des Familienoberhauptes und der Frau jene der sich unterordnenden Hausfrau und Mutter zuwies und dies als Voraussetzung für das optimale Heranwachsen von Kindern zu guten Staatsbürgern im Dienste des nationalen Entwicklungsprogramms (*pembangunan*) darstellte (Brenner 1999), hatte wenig für solch „unzeitgemäße“ Sichtweisen übrig: Das Betelwerfen sollte zum geordneten Austausch zwischen den Partnern umgestaltet werden, als Symbol von Kooperation und gegenseitiger Hilfe (*gotong royong*) von Mann und Frau (Pemberton 1994: 213).

In der Referenzfamilie hatten die Frauen allerdings in allen Generationen beim *balangan gantat* eine hundertprozentige „Trefferquote“. Männer erwähnten häufig nicht, dass bei ihrer Hochzeit dieser rituelle Wettkampf stattgefunden hatte oder verschwiegen dessen Ausgang. Die von einer älteren javanischen Hochzeits-Etikette vorgeschriebene – ohnedies nur partielle – „Unterwerfung“ des Mannes und seine von der *Orde Baru*-Familien-

ideologie propagierte uneingeschränkte Führungsrolle in Ehe und Familie waren nicht leicht zu vereinbaren.

Manchmal zeigte die massive kulturelle Indoktrination durch das Regime, die sich in diesem Bereich noch dazu mit Vorstellungen des islamischen Ehe-Konzeptes deckte, auch bei Frauen Wirkung. Einige Bräute fanden es unpassend, den Bräutigam öffentlich zu besiegen und damit ihre ureigensten Rechte selbstbewusst im Ritual zu verteidigen. Hier ging es nicht mehr um die Frage, ob die Frau als gleichberechtigte rituelle Rivalin in den Kampf zieht, oder ob sie auf den Kampf verzichten kann, weil der andere von sich aus kapituliert – oder kapitulieren muss: hier wurden grundlegende rituelle Parameter verändert und Wertvorstellungen in Frage gestellt. Die Notwendigkeit, sich für ein Modell zu entscheiden, oder auch nach Alternativen zu suchen und Mischformen zu entwickeln, implizierte eine Auseinandersetzung mit den Bedeutungsinhalten. Das führte zu einer Diversifizierung nicht nur der rituellen Praxis, sondern auch der individuellen Idealvorstellungen und Beziehungs-Realitäten. Hiermit eröffnete sich auch ein neues Feld für inner- und interfamiliäre Konflikte – sowohl zwischen Generationen als auch zwischen verschiedenen eingestellten Autoritätspersonen. Bräute, die sich selbst als „moderne Frauen“ definieren und sich mit der „Art der Alten“ (*cara kuno*) nicht mehr identifizieren können, verzichten ebenso auf das *balangan gantal* wie jene Frauen, die einen Mann von weit höherem Status heiraten. Im ersten Fall wird vorausgesetzt, dass die Machtaufteilung unter den einander bereits gut bekannten Partnern auf andere, moderne Art erfolgt, wobei zumindest ideell das Streben nach Vorherrschaft durch einen egalitären Anspruch abgelöst wird; und bei der zweiten Konstellation sind die Rollen bereits eindeutig verteilt.

Nach dem *balangan gantal* begrüßen die Brautleute einander, wobei es zwei Möglichkeiten gibt: eine Demutsgeste (*sembah*) der Frau dem Mann gegenüber oder eine Berührung der Handflächen. Hier ist anzumerken, dass jeder javanische Gruß den relativen hierarchischen Status der Beteiligten zum Ausdruck bringt. Anders verhält es sich beim islamischen Handschlag (*anjawab tangan*), der die Gleichheit beider Parteien innerhalb der islamischen Gemeinschaft (*ummah*) signalisiert (Florida 1995: 221). Auf allen Hochzeiten in der Referenzfamilie, bei denen das *balangan gantal* zum zeremoniellen Ablauf gehörte, folgte dem Sieg der Frau im Betelwerfen eine Demutsgeste dem Mann gegenüber (*sembah*), meistens küsste sie ihm sogar die Hand. Es sollte aber nicht vergessen werden, dass diese zur Schau gestellte Unterordnung erst erfolgte, nachdem sie klargestellt hatte, wer die Stärkere ist.

Das vielleicht meist diskutierte Ritual im Rahmen einer *adat*-Hochzeit ist das *wiji dadi*, das Zertreten eines Eies durch den Bräutigam, dessen Fuß

danach von der Braut gewaschen wird. Schon rein sprachlich ist das *wiji dadi* leicht als Fruchtbarkeitsritus zu erkennen, *wiji* ist das Samenkorn, auch die Nachkommenschaft, *dadi* bedeutet „gelingen“, „zustande kommen“. Im javanischen Diskurs richtet sich die Aufmerksamkeit aber hauptsächlich auf einen anderen Aspekt: auf die durch die Fußwaschung implizierte weibliche Unterwerfungsgeste, die Ergebenheit (*bakti*) und Gehorsamkeit (*taat*) gegenüber dem Ehemann symbolisieren soll. Während der Suharto-Jahre wurde das *wiji jadi* als „traditionell javanisches“ Sinnbild für das von der *Orde Baru* propagierte weibliche Rollenbild forciert.

Über die Praxis in den späten 50er Jahren berichten sowohl Hildred (1961: 66) als auch Clifford Geertz (1960: 58), dass der Akt der Fußwaschung häufig weggelassen worden wäre, weil er nicht mehr der zeitgenössischen Auffassung der Geschlechterbeziehungen entsprochen hätte. Es stellt sich aber die Frage, ob diese als modern empfundene Egalität zwischen Mann und Frau nicht durchaus an ältere javanische Traditionen und Ritual-Praktiken anknüpft: Die Frauen aus der heutigen Großelterngeneration der Referenzfamilie feierten *adat*-Hochzeiten in den 1940er und 50er Jahren ohne *wiji dadi*, was umso bemerkenswerter ist, wenn man bedenkt, dass die Organisation der Hochzeiten in den Händen ihrer Eltern lag. Hingegen war *wiji dadi* mit ritueller Fußwaschung fixer Bestandteil aller Hochzeiten in den 1980er und 90er Jahren, bei denen eine *adat*-Zeremonie stattfand und man sich nicht auf das *akad nikah* mit anschließendem Empfang beschränkte. So kam es zu der paradoxen Situation, dass die sonst nicht gerade für weibliche Emanzipation stehende islamische Komponente in den Vordergrund gerückt wurde, um „moderne“ Egalität zum Ausdruck zu bringen. Die Weglassung der gesamten *adat*-Zeremonie signalisiert eine Fortschrittlichkeit, die eine Generation zuvor bereits innerhalb des traditionellen rituellen Rahmens des *temon* verwirklicht war.

Frauen, die bei Hochzeiten in den 1980ern und 90ern die Fußwaschung vollzogen hatten, stellten dies als Weiterführung der javanischen „Tradition“ weiblicher Unterwerfung dar, was den kulturellen Gender-Konzepten der *Orde Baru*-Ideologie entsprach, deren propagiertes weibliches Rollenbild in dieser rituellen Pseudo-Renaissance perfekt symbolisiert wurde. So konnten viele Frauen in den 1980er und 90er Jahren nicht mit jener „Moderne“ mithalten, die ihre Mütter und Tanten bei ihren Hochzeiten gelebt hatten, während Bräute, die diese rituelle Geste der Erniedrigung verweigerten, sich auch, aber nicht nur auf ihren Status als moderne Frauen beriefen: Für manche von ihnen setzte auch die ursprüngliche (*asli*) javanische Tradition die Egalität von Mann und Frau im Prozess der gesellschaftlichen und biologischen Reproduktion voraus. Und obwohl sie ihren Anspruch auf

Gleichberechtigung mit dem Verzicht auf das *temon* demonstrierten und das *akad nikah* in den Vordergrund rückten, waren sie durchwegs der Meinung, dass es islamische Einflüsse von „außen“ waren, die eine Schlechterstellung der Frau in der javanischen Kultur und Gesellschaft bewirkt hätten.

Aus welchen Elementen die ethnische und Gender-Identität konstruiert wird, sagt mehr über aktuell gelebte gesellschaftliche und kulturelle Realitäten aus als über kulturhistorische Fakten. Die im Geiste der *Orde Baru*-Ideologie erfolgte Re-Konstruktion von „Tradition“ wandelte den Fruchtbarkeitsritus des *wiji dadi* in eine öffentliche Demonstration weiblicher Demut. Hingegen erinnerten sich Pembertons Informantinnen noch an Zeiten, als die Fußwaschung keine Geste von Subordination war: Braut und Bräutigam hätten gemeinsam das Ei zertreten, in manchen Dörfern sogar die Frau alleine. Die anschließende Fußwaschung mit geweihtem Blütenwasser war Aufgabe von rituellen Spezialistinnen (*dhukun mantan*). Der „Urschleim“ des Eies sollte verbreitet werden und die Kräfte von Fruchtbarkeit und Wachstum freisetzen. Wer sich viele Kinder wünschte, durfte hinterher nicht den Boden aufwischen (Pemberton 1994: 213). Eine vielsagende zeremonielle Modernisierung der *Orde Baru* Ära verkehrte diesen „schmutzigen“ Prozess der Zeugung in eine absolut keimfreie Angelegenheit: Durch eine Plastikverpackung für das Ei wurde dem Samen des Lebens quasi ein Kondom übergestülpt – symbolisch ganz im Sinne des indonesischen Familienplanungs-Programmes (*keluarga berencana*).

Die Verdrängung authentischer Elemente durch eine konstruierte Tradition führte zu einer Verlagerung des rituellen Schwerpunktes: Die Aufmerksamkeit galt dem Kniefall der Frau, die *coram publico* ihre Ergebenheit demonstrierte, während der ursprüngliche Symbolgehalt – sozusagen das Gelbe vom Ei – entsorgt wurde. Um die Geschichte mit dem Ei abzurunden: Die meisten Frauen aus der Referenzfamilie, die eine rituelle Fußwäsche – ob mit oder ohne Plastikverpackung – vollführten, haben sich trotzdem in ihren ehelichen Beziehungen als gleichberechtigte Partnerinnen ihres Mannes behauptet. Sie legten in der Regel sogar ein weit weniger respektvolles Verhalten ihren Männern gegenüber an den Tag, als ihre Mütter, für die *wiji dadi* kein rituelles Thema war.

Nach der rituellen Abklärung der Machtverhältnisse zwischen den Brautleuten wird die Beziehung zwischen Bräutigam und Schwiegereltern neu definiert: Bei der Zeremonie *sindur binayang* geleitet die Brautmutter das Paar mit den Worten „aus einem Kind sind zwei geworden“ zum Brautsitz, wo beide vom Brautvater zeremoniell „gewogen“ (*timbang*) und für „gleich schwer“ befunden werden. Dem folgt die rituelle Einpflanzung (*tanem*) am Brautsitz: Das reglose Nebeneinander-Sitzen von Braut und Bräutigam am

*pelaminan* vor versammelten Verwandten, Nachbarn und Gästen ist jenes Bild, das zum zentralen Imago einer javanischen Hochzeit wurde. Für C. Geertz (1960: 56) manifestiert sich in dieser Immobilität spirituelle Macht: Er vergleicht das ruhige Sitzen des Paares mit dem *tapa*, jener Form der Meditation, die den Weg zu innerer Stärke und äußerer Macht weist. Die tranceartige Bewegungslosigkeit wird zur Quelle und zum Zeichen übernatürlicher Stärke, die beim Eintritt in den neuen Lebensabschnitt von entscheidender Bedeutung ist. Auch jene Paare, die sich auf das islamische *akad nikah* beschränkten und kein *temon* durchführten, saßen für eine Weile ruhig nebeneinander auf dem *pelaminan*. Entscheidend war auch, dass dieser Akt durch die anwesenden Gäste bezeugt und somit das Paar als soziale Realität installiert wurde.

In einer javanischen Ehe verdient der Mann den Respekt der Frau und die Frau alles, was der Mann verdient – er muss ihr sein Einkommen vollständig abliefern. Das Versprechen wird bei der *adat*-Hochzeit durch die *kacar kucur*-Zeremonie gegeben: Der Bräutigam leert ein Gemisch aus Münzen, Reis, Samen, Sojabohnen und Blumen in ein auf dem Schoß der Braut ausgebreitetes Tuch – und sie darf nichts davon verschütten. Die ökonomischen Bedeutungsebene ist verschränkt mit zwei weiteren: einerseits präsentiert sich das *kacar kucur* als explizite Demonstration des Zeugungsaktes, gleichzeitig werden ökonomische wie biologische Produktion und Re-produktion, sowie die Rollen, die Mann und Frau im (re)produktiven Prozess spielen, in den Kontext genealogischer Kontinuität gestellt.

Obwohl sich im *kacar kucur* also mehrere Bedeutungsebenen rituell zum Ausdruck bringen, wird der Diskurs darüber fast ausschließlich vom ökonomischen Aspekt beherrscht. Dass Geld Frauensache ist – und javanische Männer traditionell inkompetent in allen finanziellen Belangen sind – stellte schon Raffles in seiner *History of Java* fest (Raffles 1817, in Carey/Houben 1987: 21). Geld bedeutet aus dieser Sicht unangenehme Verantwortung für Männer, die als von Natur aus unverantwortlich gelten und die materielle Existenz durch extravagante Käufe, großzügige Einladungen, sexuelle Abenteuer oder Glücksspiel gefährden könnten. Von Frauen hingegen wird erwartet, dass sie dem Familieninteresse Priorität einräumen (H. Geertz 1961: 123ff, Jay 1969: 92, Keeler 1987: 53).

Auch wenn es die *adat*-Regeln so bestimmen, in der Praxis liefern nicht alle Männer ihr ganzes Einkommen ab. Aber immer wenn die Situation ein effektives Finanzmanagement erfordert, übernehmen die Frauen die Ausgabenplanung und suchen auch nach zusätzlichen Verdienstmöglichkeiten. Nicht selten wird eine aus der Not geborene weibliche Geschäftsidee zur Haupteinkommensquelle, vor allem wenn der Mann einen zwar prestigeträch-

tigen, aber schlecht bezahlten Beamtenposten hat. Diese Konstellation trat in der Referenzfamilie besonders häufig in der Generation der Großmütter ein, jener ersten Generation von *priyayi*-Frauen, die eine schulische Ausbildung bekamen, sich ihre Partner aber in der Regel noch nicht selber auswählen konnten und noch keine Geburtenkontrolle praktizieren, also viele Kinder großzuziehen hatten. In vier der sechs Ehen aus dieser Generation verdienten Frauen den Großteil des Familieneinkommens, sei es als Unternehmerinnen, als Reiseleiterin oder als Bankbeamtin. Gleichzeitig zeigten ihre Ehepartner einen ausgeprägten Widerwillen, sich als verheiratete Männer mit Geldangelegenheiten abzugeben. Ein Mann äußert seine Wünsche, oder noch besser: seine Frau kennt sie schon von vornherein, und die dafür notwendigen finanziellen Transaktionen werden von ihr getätigt. Ebenso mussten sich Kinder mit ihren Wünschen an die Mutter wenden und damit verbundene Konflikte mit ihr austragen; der Vater wurde nicht behelligt. Die Tatsache, dass das Familienbudget Frauenkompetenz ist, und dem Mann höchstens ein Taschengeld zusteht, bedeutet nicht nur Macht, sondern auch, dass die Frau die Verantwortung für die Abdeckung der Bedürfnisse und Wünsche aller in der Familie trägt. Diese Wünsche und Bedürfnisse schließen eben jene des Mannes mit ein, auch wenn sie eine große Belastung für das Familienbudget darstellen mögen. Hier ergibt sich ein Konfliktpotential, das beiden Seiten Kompromissbereitschaft abverlangt. Der theoretischen männlichen Macht, auch das Unmögliche zumindest fordern zu dürfen, steht die konkrete weibliche Kontrolle der real verfügbaren materiellen Mittel gegenüber.

Bei den Töchtern, Schwiegertöchtern und Enkelinnen dieser Frauen hat sich das Bild gewandelt: Hier verdienen nur mehr wenige Frauen mehr als ihre Männer und der Anteil der Nur-Hausfrauen ist auf 50 Prozent angewachsen. Das heißt aber nicht, dass die meisten dieser Frauen nicht auch Zugang zu eigenem Geld und einer beruflichen Karriere hätten. Fast alle von ihnen verfügen über eine abgeschlossene höhere Schulbildung, viele auch über einen Universitätsabschluss. Hauspersonal ist billig und kleine Kinder werden oft von jungen weiblichen Verwandten aus wirtschaftlich weniger erfolgreichen Verhältnissen betreut, oder bei Großeltern untergebracht. Dennoch ist die Tendenz zur „Hausfrauisierung“ unübersehbar und wurde durch die *Orde Baru*-Familienideologie verstärkt, die „Karrierefrauen“ unterstellte, keine guten Mütter zu sein.

Am Ende der *adat*-Zeremonie steht das gegenseitige Füttern des Brautpaares (*dulangan*). Erst danach werden die Eltern des Bräutigams eingelassen, deren Ausschluss vom gesamten *temon* ein essentielles *adat*-Gebot darstellt. Dieses Tabu wurde allerdings bei einigen wenigen Hochzeiten, die

in der Großfamilie während der 1980ern und 90ern gefeiert wurden, verletzt. Wenn nach dem *temon* beide Elternpaare anwesend sind, erweisen die Frischvermählten ihnen und weiteren anwesenden Senior-Verwandten in der *sungkem*-Zeremonie auf Knien und mit gefalteten Händen ihre Ehrerbietung, beginnend bei Vater und Mutter der Braut. In der Referenzfamilie war das *sungkeman* in allen Generationen fixer Bestandteil des zeremoniellen Ablaufs, auch wenn nur eine islamische Hochzeit gefeiert wurde. Bis zur Großelterngeneration blieb diese Demutsgeste des Paares den Brauteltern vorbehalten, in den folgenden Generationen wurden die Eltern des Bräutigams immer einbezogen.

Die meisten *priyayi*-Familien halten am Abend nach dem *temon* auch einen Hochzeitsempfang (*resepsi*) für einen größeren Gästekreis ab. Beim städtischen Mittelstand hat es sich eingebürgert, dafür einen Saal anzumieten, in dem meist auch ein exquisites Buffet aufgebaut wird. Solche Anlässe sind geprägt durch die langen Defilees von Gästen, die dem Brautpaar ihre Glückwünsche übermitteln. Das Unterhaltungsprogramm variiert: Populärmusikalische Darbietungen sind ebenso möglich, wie arabische Gebets-Gesänge oder javanische Tänze, es werden Reden gehalten und Fotos geschossen. Für eine reibungslose *resepsi* sorgte jeweils ein aus Verwandten und gleichaltrigen Freunden und Freundinnen der Braut und manchmal auch des Bräutigams gebildetes „Komitee“ (*panitia*). Beim Empfang im eigenen Haus schließt die *resepsi* zumeist an das *temon* an und kann zur Bühne verschiedenster spiritueller oder profaner Programme und Vergnügungen mit Open-End-Charakter werden (Koentjaraningrat 1984: 259f). Bereits in den 1960er Jahren zeichnete sich bei Hochzeiten wohlhabender und einflussreicher Familien ein Trend zur Zusammenlegung von *adat*-Zeremonie und Hochzeitsempfang ab, wobei es noch kein striktes Zeitlimit gab, das gesellige Ereignis (*jagongan*) dauerte oft die ganze Nacht (Jay 1969: 135). Dies ist heute eher die Ausnahme, denn Zeit wird zunehmend auch in Java knapp.

## HEIRAT UND LIEBE

Als Robert Jay in den 1950er Jahren *Javanese Villagers* nach dem emotionalen Band zwischen Ehegatten befragte und ein junger Mann spontan mit dem Sprichwort „*Ati lara isa dadi siji*“ („Zwei Herzen können zu einem werden“) antwortete, kam bei ihm der Verdacht auf, es könnte sich dabei um Untertitel zu einem amerikanischen Film handeln: „Yet through intimate interviews on this most delicate subject for the Javanese, it appeared that some at least of my informants had carried parts of this image as expectations into their marriages.“ (1969: 91).

Die romantisch klingende Maxime, sowie die Existenz von linguistischen Mustern, die eine totale Identifikation zwischen Ehepartnern signalisieren, verwunderten Jay umso mehr, als am Beginn der Paar-Beziehungen wenig Spielraum für romantische Gefühle bestand (ebd.):

Rural Javanese are prudish about any exhibition of interest between the two sexes. Courtship must be discreet and usually brief. Many unmarried girls and boys leave the selection of spouses to their parents, partly in deference to parental authority but also to avoid the emotional tensions involved in direct courtship.

Starke Emotionen jeder Art gelten in der traditionellen javanischen Konzeption generell als gefährlich, sie bedrohen das spirituelle, seelische und physische Gleichgewicht und sie können die soziale Harmonie (*rukun*) stören. *Rukun* steht auch für die Grundhaltung, die zwischen Ehepartnern und in der Familie, aber auch in jeder anderen Gemeinschaft gegenseitige Hilfeleistung und das Zurückstellen eigennütziger Interessen gewährleisten soll (Jay 1969: 66, Geertz 1960: 61, Beatty 1999: 47). Dieses gesellschaftliche Ideal wurde von der *Orde Baru*-Ideologie instrumentalisiert und rückte ins Zentrum eines Diskurses der Abgrenzung: Dem amoralischen, hedonistischen – und deshalb auch in der Liebe rücksichtslos individuell agierenden – „Menschen des Westens“ (*orang barat*) wurde der „traditionell“ geprägte „Mensch des Ostens“ (*orang timur*) gegenübergestellt, dessen Handeln durch Familiensinn, Respekt, Ehre und Schamgefühl bestimmt wird. Der persönliche Glücksgewinn darf die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung nicht gefährden (Magnis-Suseno 1981: 64).

Liebe ist in traditionellen javanischen Zusammenhängen kein Thema, über das offen gesprochen wird (Koning 1997: 158), sie kommt eher in Andeutungen, Gesten und symbolischen Handlungen zum Ausdruck – z.B. wenn ein Mädchen einem jungen Mann besonders fürsorglich Tee serviert oder er kleine Geschenke mitbringt. Am Beginn der Beziehung stehen häufige Besuche des Mannes im Hause des Mädchens, bei denen er versucht, durch kurze, scherzhafte Dialoge wachsende Vertrautheit zu erzeugen. Der nächste Schritt besteht darin, das Mädchen zu einem gemeinsamen Ausgang zu bewegen, und sei es nur auf die Hauptstraße, um einen gerösteten Maiskolben oder ähnliches zu kaufen. Das Einverständnis, zu zweit mit einem Mann unterwegs zu sein, der kein Verwandter ist, bedeutet schon, „mit ihm zu gehen“. Spätestens dann weiß auch die Umgebung, dass es sich hier um ein Liebespäarchen handelt. Eine solche *pacaran*-Beziehung ist mehr als ein Flirt, beinhaltet jedoch noch keine formelle Verpflichtung und kann jederzeit



von beiden Teilen beendet werden, was manchmal auch durch das Eingreifen missbilligender Eltern passiert. Häufig versuchen Paare, den wachsamem Augen von Verwandtschaft und Nachbarn zu entkommen, indem sie heimliche Ausflüge – etwa zu touristischen Attraktionen oder abgeschiedenen Orten – unternehmen; bei einem solchen Rendezvous kann Liebe auch körperlich werden.

Im Javanischen gibt es zwei Hauptkonzepte für Liebe: *tresna* und *gandrung*. *Tresna* ist das Gefühl, das zwischen Ehegatten vorherrschen sollte, und das Wort impliziert eine tiefe Zuneigung und Vertrautheit (Koentjaraningrat 1984: 145). Das Hauptmerkmal von *tresna* ist, dass man vor dem anderen keine Scham (*isin*) empfindet (Magnis-Suseno 1981: 146, Sardjono 1992: 15). *Tresna* kennzeichnet nicht nur die ideale Beziehung von Ehepartnern, sondern wird auch für die Liebe zwischen Mutter und Kind verwendet. Durch *tresna* entsteht jene Nähe und Wärme, die einen privaten Freiraum jenseits von Statuszwängen der extrem hierarchischen Ordnung garantiert. Zu Beginn einer Beziehung sind vor allem Mädchen – wieder idealtypisch gesehen – noch extrem scheu, erst mit zunehmender Vertrautheit kann *tresna* entstehen.

Ein ganz anderes Konzept von Liebe, im Gegensatz zu *tresna* mit explizit erotischer Konnotation, ist *gandrung kapirangu*. Bei *gandrung* geht es um die leidenschaftliche Liebe, um das unbezähmbare Verlangen nach dem anderen. Das Objekt von *gandrung* kann auch eine Frau sein, mit der man keine reguläre Beziehung eingehen will. Leidenschaftliche Liebe kann von Männern wie Frauen gleichermaßen empfunden werden, aber man spricht darüber, wenn überhaupt, nur mit wirklich vertrauten Personen und solchen, von denen man keine Sanktionen zu erwarten hat. Generell wird von beiden Geschlechtern nicht erwartet, dass sie ihre Leidenschaften im Griff haben, sie brauchen die Kontrollmechanismen und Regeln der Gesellschaft (Magnis-Suseno 1981: 150ff), um negative Konsequenzen – vor allem für Frauen – zu verhindern. Um den Gefahren leidenschaftlicher Gefühle vorzubeugen, verheiratete man Mädchen möglichst früh, denn „...good morals and marriage virtues were promoted by early marriage. If one waited until passions ripened, there was danger that the girl would make a choice from the heart and not the head”. (Blackburn/Bessell 1997: 112) Auch durch die unterschiedliche Art der Erziehung sollte weibliche Zurückhaltung erreicht werden, wobei die Bedeutung von Jungfräulichkeit in den Vordergrund gerückt wurde. Und obwohl es als „in der Natur des Mannes“ liegend gesehen wird, dass er versucht, Frauen zu erobern, gibt es eine tieferliegende Überzeugung, dass es eigentlich die Frau ist, die verführt, und dass der Mann eben wegen seiner in dieser Hinsicht schwachen Natur nichts dagegen tun

könne. (H. Geertz 1961: 130). Sexuelle Befriedigung wird jedoch als für beide Teile wichtig angesehen; es existierten verschiedene Arten von erotisch-esoterischem Geheimwissen und eine ganze Reihe von traditionellen Kräuterarzneien (*jamu*) für Männer wie Frauen, um ein erfülltes Liebesleben zu gewährleisten. Im Vordergrund stehen trotz alledem die Bedürfnisse des Mannes: Er ist derjenige, der gut „bedient“ werden muss, von einer Frau, die nicht „kalt“ ist, sonst kann die Ehe nicht funktionieren.

Die konjugalen Beziehungen in der Großfamilie waren in der Großeltern-generation, deren Frauen bei ihren (bis auf eine Ausnahme arrangierten) Hochzeiten zwischen 18 und 23 Jahre alt waren, zumeist durch eine traditionelle Rollenverteilung zwischen Mann und Frau gekennzeichnet. Hier hatte man den Eindruck, das *tresna* im Laufe der Ehe entstanden ist und Leidenschaft generell nicht sehr positiv bewertet wurde. Bei jenen Paaren aus den Generationen danach, die vor ihrer Liebesheirat eine längere *pacar-ran*-Beziehung geführt hatten, spielte zusätzlich zu *tresna* auch die leidenschaftlich-romantische Komponente eine Rolle. Zum Zeitpunkt ihrer Eheschließung waren diese Partner zumeist Mitte bis Ende zwanzig und hatten ihre Ausbildung bereits beendet.

Inwieweit Liebe und Heirat modernen romantischen Ansprüchen gerecht werden können und dürfen, wurde schon zur Zeit des frühen indonesischen Nationalismus thematisiert, was James Siegel (1997) anhand von Druckwerken der Verlagsgesellschaft *Balai Pustaka* analysierte: In populären, auf Indonesisch geschriebenen Romanen der 1920er Jahre erfährt der Konflikt zwischen Liebe (*cinta*) und *adat* im Kontext des frühen indonesischen Nationalismus eine ganz spezielle Bewertung (ebd. 135):

In these novels, ‘love’ (*cinta*) is above all moral. When it leads to conflict with traditional authority, it issues only in disaster. Were the couple to marry against the wishes of the parents, it is not only the parents who would be offended; it is also the figures who represent ‘modernity’. This is because ‘love’ would then mean simply the expression of desire whereas modern marriage in this novel [Djeumpa Atjeh] and many others of this type is selfless; it unites partners who struggle for the enlightenment of their nation or of their region and yet who desire each other. To offend against *adat* would be to betray ideals. Modernism in these novels asked not for the replacement of *adat* but merely for the reform of that part of it that governed marriage.

Einfach seinem Begehren zu folgen und sich außerhalb der Tradition zu stellen, hätte für das Paar bedeutet, sich nach dem modernen Beziehungs-

muster der holländischen Kolonialherren zu verhalten. Ein modernes, und gleichzeitig dem nationalistischen Ideal entsprechendes Happy End kann es erst geben, wenn die Eltern, deren im *adat* verankertes Recht nicht in Frage gestellt wird, auf die Wünsche ihrer Kindern bei deren Verheiratung Rücksicht nehmen. Um *adat* und Liebe im Zeichen der Moderne zu versöhnen, musste sich zuerst ein neues Bewusstsein – unter veränderten politischen Voraussetzungen – entwickeln.

Im Zentrum der Modernisierung in der javanischen Heiratspraxis steht die Zunahme von Eheschließungen, bei denen die Initiative nicht von den Eltern, sondern von den Partnern selbst ausgeht, wobei das elterliche Einverständnis weiterhin wichtig bleibt. Solche Verbindungen sind von der Ausnahme zur Regel geworden: Heirat wurde von der sozialen Verpflichtung zur legalisierten Liebesbeziehung. Dies ist nicht nur Ausdruck einer Globalisierung von Romantik, die sich als roter Faden vom frühen literarischen Input der Kolonialzeit bis zu den emotional hoch aufgeladenen Medienwelten der *electronic communities* (Nilan 2003: 59–62) verfolgen lässt, sondern findet seine Entsprechung auch in den oben beschriebenen javanischen Imaginationen.

Die beiden traditionellen Hauptkonzepte für Liebe, *tresna* und *gandrung*, erinnern verblüffend an die in westlichen Beziehungsdiskursen häufig anzutreffende Unterscheidung zwischen *passionate* und *companionate love* (Hatfield 1988: 191). Mit der Zunahme von Heiraten zwischen Partnern, die nicht von den Eltern zusammengeführt wurden, sondern die sich ineinander verliebt hatten, wurde auch die leidenschaftlich-romantische Komponente für das Zustandekommen einer Ehe immer wichtiger. Studium oder auch Berufstätigkeit – häufig verbunden mit Arbeitsmigration – erweiterten die Möglichkeiten, potentielle Partner kennen und lieben zu lernen. Es wurde leichter, der sozialen Kontrolle durch Familie und Nachbarn zu entkommen und sich vor der Ehe in einer ausgedehnten *pacaran*-Phase miteinander vertraut zu machen, ohne dabei eine Verpflichtung einzugehen. Nur wer nicht über das nötige Geschick in Liebesdingen verfügt, gibt die Initiative ab und greift auf das traditionelle Modell der arrangierten Ehe zurück.

Somit ändern sich auch die Ansprüche, die an die Qualität einer Beziehung gestellt werden. Zwar sind javanischen Paare, für die eine Ehe ohne elterlichen Konsens und ohne Kinderwunsch zumeist undenkbar wäre, weit entfernt von zeitgenössischen romantischen Phänomenen wie Anthony Giddens' *pure relationship*, jene durch das ultimative moderne Gefühls-Ideal der *confluent love* gekennzeichnete exklusive Zweierbeziehung, die weitgehend losgelöst vom sonstigen sozialen Umfeld einzig den unmittelbaren

emotionalen und sexuellen Bedürfnissen der Partner dient und nur so lange aufrecht erhalten wird, als sie diesem Anspruch auch Genüge tun kann (Giddens 1992: 2, 58). Es lassen sich jedoch durchaus Parallelen zu Entwicklungen finden, wie sie Eva Illouz für die Liebe in Zeiten des Spätkapitalismus analysiert (Illouz 1997: 30, 75ff, 100, 181ff), wenn die romantische Liebe zum Wert an und für sich und durch die Massenkultur in eine alles durchdringende Mythologie verwandelt wird, aus der sich die neue Gleichung >Liebe (+Heirat) = persönliches Glück< ableitet. Liebe folgt zunehmend der Logik der Konsumtion statt jener der Produktion, und der Konsum der Romantik wird selbst zur liminalen Erfahrung.

Dass jene rituellen Praktiken, bei denen der Übergang das dominante Thema ist, mehr und mehr ihre magisch-religiöse Rolle einbüßen, und sich das Motiv der Liminalität oft nur mehr als folkloristische Hochzeits-Etiquette findet, ist auch vor dem Hintergrund zu sehen, dass sich viele junge Frauen nach modernem Muster selbst ihren Partner suchten und erst nach einer längeren *pacaran*-Beziehung heirateten. Männer hatten hingegen immer schon mehr Mitspracherecht bei der Partnerwahl und vollziehen außerdem ihr Ritual des Übergangs durch die Beschneidung, wobei zahlreiche Elemente des Festes, das eine Familie anlässlich des *sunatan* eines Sohnes abhält, auch beim Hochzeitsfest für eine Tochter zu finden sind. Um einer Tochter den Übergang zu ermöglichen, mussten die Eltern ihre Hochzeit arrangieren, dabei galt in früheren Zeiten die Maxime: je eher desto besser. Ohne dieses Übergangsritual konnte sie nicht erwachsen werden (Blackburn/Besell 1997: 130), weshalb man in den Dörfern früher Mädchen trotz einer 90 Prozent-Chance auf baldige Scheidung verheiratete. Auch in der heutigen Zeit ist es besser, einen Partner zu ehelichen, für den man nicht viel empfindet und mit dem man manchmal nicht einmal ständig zusammenlebt, als gar nicht zu heiraten. So gesehen ist Heirat immer noch wichtiger als Liebe. Die Haltbarkeit einer ersten Ehe stand dabei im dörflichen Milieu im Hintergrund, hier haben viele Frauen der Großelterngeneration bis zu fünf Mal geheiratet, ehe sie den Mann fürs Leben fanden (Koning 1997: 156ff). Es bestand in der kleinen Tradition zwar den Zwang zum möglichst frühen Übergang für Mädchen, danach war aber so etwas wie serielle Monogamie gang und gäbe, denn sieben von acht geschiedenen Männern und Frauen blieben nicht lange unverheiratet. Immer schon schwieriger war das Beenden einer ungewollten Ehe für Mädchen aus der Schicht der *priyayi*, in der Scheidung bis heute eher als Schande empfunden wird. Hier versuchte die Mehrheit der Frauen, ihre Gefühle den Verhältnissen anzupassen und sich mit dem für sie ausgewählten Partner abzufinden.

## CONCLUSIO

Unter modernen Bedingungen hat sich das Bild gerade für *priyayi*-Frauen am stärksten geändert: ihr Heiratsalter ist am signifikantesten gestiegen, kaum eine von ihnen heiratet noch im Teenageralter, sie haben die längsten Ausbildungszeiten, fast alle wählen ihren späteren Ehemann selbst aus, und bei vielen geht der Hochzeit eine längere Liebesbeziehung voraus, die oft auch Sexualität miteinschließt. Diese Praxis entspricht dem medial globalisierten westlichen Ideal, anders als im Westen wird sie aber tabuisiert, vom öffentlichen Mainstream-Diskurs verurteilt und im privaten mehrheitlich verschwiegen. Nur die Diskretion des Paares hilft Eltern und Seniorverwandten, den Schein und das Gesicht zu wahren. Offiziell hält man am Gegenideal vorehelicher weiblicher Keuschheit fest, das sich einerseits auf islamische Wertvorstellungen beruft, andererseits aber auch auf die moralische Überlegenheit des *orang timur*, der die Erfüllung sozialer Pflichten über egoistische romantische Interessen stellt.

Mit dem Begriff *orang timur* wird sozusagen eine weit gefasste *imagined community* konstruiert, bei der die korrigierten „alten“ Werte auch unter den Bedingungen der Moderne funktionieren. Hier verbindet sich der Diskurs javanischer Kultur-Nationalisten mit dem Ansatz westlicher Neokonservativer, für beide gilt, was Gaonkar (2001: 18) in seiner Analyse von *alternative modernities* anmerkt: „It is delusional to think, as the neoconservatives in the West and the cultural nationalists in the non-West seem to do, that one can take the good things (i.e., technology) and avoid the bad (i.e. excessive individualism).“ Weder Kultur-Nationalisten noch Neokonservative können verhindern, dass Menschen unter den Bedingungen der Moderne Handlungsspielräume gewinnen und dazu nutzen, sich selbst Destination und Identität zu geben. Der Versuch, die eigene Geschichte und kulturelle Identität nach spezifischen ideologischen Maßstäben zu modifizieren und modellieren, leistet häufig nur einer Doppelmoral Vorschub.

Aus der Gender-Perspektive betrachtet, wurden vor allem in der Mittelschicht während der Suharto-Ära dem Ideal der wirtschaftlich dominanten, kompetenten und aktiven Ehefrau ein Trend zur Hausfrausierung entgegengesetzt, der westlich-kleinbürgerlichen Idealen entsprach, aber östlich-moralisch imaginiert und argumentiert wurde. Das eher an reale javanische Traditionen anknüpfende Image der Karrierefrau wurde hingegen als zu westlich – und daher als amoralisch – klassifiziert, wobei wiederum ein sich auf islamische Werte beziehender Diskurs mitschwingt.

Über die Entwicklung in den letzten beiden Dekaden der Neuen Ordnung schreibt Nancy J. Smith-Hefner (2005: 442):

Muslim Indonesia experienced an unprecedented resurgence in public piety and devotion. The resurgence was influenced by many things, including mass education, new religious media, travel and education in the Middle East and, more generally, growing disenchantment with the conservative nationalist policies of the Suharto regime.

Die von Süd nach Süd gerichteten *global flows* islamischer Ideale und Praktiken trugen so zwar einerseits dazu bei, das kleinbürgerliche *Orde Baru*-Modell einer Kernfamilie mit männlichem Haushaltsvorstand zu propagieren; auf einer anderen Ebene wirkten sie aber als machtvolle Argumente für eine Moderne, innerhalb der man sich gefahrlos gerade von jenen traditionellen Ritualinhalten distanzieren konnte, die von den Kultur-Konstrukteuren der Neuen Ordnung im Sinne einer Disziplinierung und Domestizierung künstlich überhöht wurden, um herrschende Hierarchien zu festigen. Die Egalität innerhalb der islamischen *ummah* stellte in dieser Interpretation ein legitimes Gegenmodell zu einer javanischen Tradition der Ungleichheit dar, die für die Ungerechtigkeiten der Kolonialzeit ebenso verantwortlich gemacht wurde, wie für Korruption und Nepotismus während der Suharto-Ära. Durch sein Potential, die javanischen Hierarchien zu unterminieren, bot sich hier der Islam als alternative Moderne an, indem er Egalität und Individualität ermöglichte, oft auch entgegen den dominanten Interpretationen der islamischen Orthodoxie selbst. Dieser Umstand machte den Islam in den 1980er und 90er Jahren auch so attraktiv für die junge Generation, die in ihm ein Modell fand, modern zu werden, ohne dabei zu verwestlichen oder dem Modernisierungsmodell der Neuen Ordnung folgen zu müssen: So gesehen präsentiert sich Indonesiens islamische Renaissance als dritter Weg in die Moderne.

Unter den komplexen Bedingungen von multiplen Modernen werden javanische Lebenswelten imaginiert, die den AkteurInnen, die sich in ihnen bewegen, permanente Reflexion abverlangen: Das Neue kann sich als das Alte tarnen, wie im Falle von „traditionellen“ Ritualen, die als sinnentleerte Formen im Dienste kulturpolitischer Domestikation Inhalte einer staatlich verordneten Familienideologie transportieren. Die moderne Karrierefrau kann verwandte Züge mit in durchaus traditionellen Lebenswelten verhafteten weiblichen Erwerbstätigen oder Geschäftstreibenden aufweisen, während die ganz in ihrer „traditionellen Mutterrolle“ aufgehende Nurhausfrau sowohl einem konservativ westlichen als auch orthodox islamischen Ideal entspricht.

Islamische Imaginationen von Gleichheit und sozialer Gerechtigkeit können alte Hierarchien ins Wanken bringen, sie haben aber gleichzeitig

auch das Potential, im Namen des einen universalen Gottes lokale Traditionen aufgrund ihres animistischen Hintergrundes zu „verteufeln“. Man kann den Islam so interpretieren, dass er vom Neo-Feudalismus der Neuen Ordnung befreit, es gibt aber auch Auslegungen, denen andere Intentionen zugrunde liegen. Den liberalen islamischen Strömungen wirkt eine fundamentalistisch ausgerichtete islamische Moderne entgegen, die neue Zwänge schafft und das Bild von der eigenen Kultur radikal in Frage stellt: 2006 forderte der Vorsitzende des Indonesischen Rates der Islamgelehrten (MUI) im Rahmen der Debatte um ein neues Anti-Pornographie-Gesetz (RUU APP), dass traditionelle javanische Frauenbekleidung, die zu verhüllende weibliche Körperpartien (*aurat*) zur Schau stellt, reif fürs Museum sei: Sie entspräche nicht mehr den moralischen Werten des indonesischen Volkes und sei nur mehr ein Teil seiner Geschichte. In dieser fundamentalistischen Vision offenbart sich genau jenes „historische Bewusstsein der Moderne“, von dem Habermas spricht: Angestrebt werden der radikale Bruch mit der Gegenwart bzw. mit der unmittelbaren Vergangenheit, deren Artefakte zu Ausstellungsstücken in der modernen Institution Museum werden, sowie der Aufbruch in eine neue, nach islamischen Prinzipien organisierte Zukunft. Mit Eisenstadt (2000: 19) lassen sich in solchen Entwicklungen Parallelen zwischen den Ansichten religiöser Fundamentalisten und jenen der Anhänger anderer moderner Formen des Totalitarismus erkennen: „They share with communist movements the promulgation of totalistic visions entailing the transformation both of man and of society (...) Like communist movements they seek to establish a new social order, rooted in revolutionary, universalistic ideological tenets, in principle transcending all primordial, national, or ethnic units.“

Obwohl sich jetzt in Teilen der javanischen Gesellschaft auch ein Trend zu der von Nancy Smith-Hefner beschriebenen *New Muslim Romance* (2005) abzeichnet, bei der eine früh geschlossene Ehe ohne vorherige *pacaran*-Phase der Sünde (*zina*) vorbeugen soll und sich die – zumeist durch islamische Organisationen vermittelten – jungen Partner erst nach der Hochzeit näher kennen lernen, heiraten moderne javanische Paare zumeist nach einer längeren Liebesbeziehung und dem Abschluss ihrer Ausbildung. Einem – auch in westlichen Imaginationen verankerten – medial globalisierten romantischen Ideal entsprechend, wurde Liebe zu einer Voraussetzung für die Ehe und entsteht nicht erst nach der Heirat. Die zunehmende persönliche Bewegungsfreiheit durch schulische und berufliche Aktivitäten ermöglichte jungen Männern wie Frauen die Aufnahme von *pacaran*-Beziehungen und bildet die Basis für Autonomie bei der Partnerwahl, die nicht länger ausschließlich Recht und Aufgabe der Eltern ist. Dass deren Konsens weiterhin

wichtig bleibt, und sie bei in Liebesdingen glücklosen Töchtern und auch Söhnen versuchen, auf traditionellem Weg eine Ehe zu arrangieren, zeigt die Grenzen des modernen romantischen Modells im Java von heute auf: Persönliche Freiheit bei der Partnerwahl wird dann befürwortet, wenn das Ergebnis – zumindest minimalen – familiären Aspirationen entspricht.

Auf der rituellen Ebene manifestieren sich bei javanischen Hochzeiten verschiedene Varianten der Moderne, die teilweise als untereinander konkurrierende Modelle antreten, was besonders im Gender-Bereich deutlich wird. Ein Beispiel dafür ist die weibliche Submission symbolisierende Fußwaschung, die bei den *adat*-Hochzeiten der Großelterngeneration als nicht mehr zeitgemäß galt, aber in der Generation danach eine Renaissance erlebte, als das kleinbürgerliche Familienmodell der Neuen Ordnung der Frau einen dem männlichen Familienoberhaupt untergeordneten Platz zuwies, was auch durch rituelle Akzentsetzungen „traditionell“ legitimiert werden sollte. Einen gesellschaftlich akzeptablen Weg dies zu vermeiden und moderne egalitäre Vorstellungen zum Ausdruck zu bringen, stellte der Verzicht auf die *adat*-Hochzeit und die Beschränkung auf die islamische Vertragsunterzeichnung, sowie einen selbst gestalteten Empfang dar. Aber auch das islamische Modell erfuhr eine Modifizierung, indem schon bei der Hochzeit eine Scheidung vereinbart wurde, sollte der Mann gewisse Pflichten vernachlässigen oder sich eine zweite Frau nehmen.

Globale *flows* aus divergierenden Richtungen – von westlich emanzipatorischen bis zu islamischen Varianten – beeinflussen so den Umgang mit lokalen Traditionen und werden von den AkteurInnen auch bewusst genutzt, um Handlungsspielraum zu gewinnen. Autochthone Konzepte wie jenes vom Zusammenwirken männlicher Autorität und weiblicher wirtschaftlicher Kompetenz in der Familie können durch solche *flows* sowohl bestärkt als auch unterminiert werden, wobei manche Ideen und Imaginationen das Potential zu radikalen neuen Brüchen in sich tragen, etwa wenn im Zuge einer Hinwendung zu fundamentalistischen Islam-Interpretationen die polygame Ehe „zur Verhinderung von Sünde“ empfohlen, oder die Bewegungsfreiheit von Frauen eingeschränkt wird. Diametral entgegengesetzte *flows*, die das Idealbild einer romantisch-erotischen Liebe transportieren, welche sich über sämtliche familiäre Verpflichtungen, gesellschaftliche Konventionen, religiöse Vorschriften und ökonomische Erwägungen hinwegsetzt, mögen zwar auf lokaler Ebene so manche Sehnsüchte produzieren, doch bei deren Umsetzung in die Praxis drohen gravierende Sanktionen; denn auch in den liberalsten Kreisen wird eine offizielle Lebensgemeinschaft von Unverheirateten nicht toleriert. Ehelosigkeit macht Betroffene weiterhin zu AußenseiterInnen. In diesem Sinne bleibt die Hochzeit in Java das essentielle



Übergangsritual. Dass dieses jedoch auf unterschiedliche Art und Weise abgehalten werden kann, ist auf die globalen Einflüsse und konkurrierenden Modelle multipler Modernen, die heute in Java zu beobachten sind, zurückzuführen.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Anderson, Benedict R.O’Gorman (1990), *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Beatty, Andrew (1999), *Varieties of Javanese Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brenner, Suzanne (1999), On the Public Intimacy of the New Order: Images of Women in the Popular Indonesian Print Media, *Indonesia* 67: 13–37.
- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Blackburn, Susan and Sharon Bessell (1997), Marriageable Age: Political Debates on Early Marriage in Twentieth-Century Indonesia. *Indonesia* 63: 107–142.
- Bratawidjaja, Thomas Wiyasa (1995), *Upacara Perkawinan Adat Jawa, rev. 3. Aufl.* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Carey, Peter and Vincent Houben (1987), Spirited Srikandhis and Sly Sumbadras, in: Elsbeth Locher-Scholten and Anke Niehof (eds.), *Indonesian Women in Focus*. Dordrecht–Holland and Providence–U.S.A.: Foris Publications, 12–42.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2002), Multiple Modernities, in: S.N. Eisenstadt (ed.), *Multiple Modernities*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1–29.
- Florida, Nancy K. (1995), *Writing the Past, Inscribing the Future. History as Prophecy in Colonial Java*. Durham and London: Duke University Press.
- Gaonkar, Dilip Parameshwar (2001), On Alternative Modernities, in: Dilip Parameshwar Gaonkar (ed.), *Alternative Modernities*. Durham & London: Duke University Press, 1–23.
- Geertz, Clifford (1960), *The Religion of Java*. New York: The Free Press.
- Geertz, Hildred (1961), *The Javanese Family*. Glencoe: The Free Press.
- Geertz, Hildred (ed.) (1964), *Letters of a Javanese Princess, Radèn Adjeng Kartini. Translated from the Dutch by Agnes Louise Symmers*. New York: W. W. Norton & Company.
- Giddens, Anthony (1992), *The Transformation of Intimacy – Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1988), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hannerz, Ulf (1996), *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Hatfield, E. (1988), Passionate and Companionate Love, in: R.J. Sternberg and M. Barnes (eds.), *The Psychology of Love*. New Haven: Yale University Press, 191–217.
- Illouz, Eva (1997), *Consuming the Romantic Utopia – Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Jay, Robert T. (1969), *Javanese Villagers: Social Relations in Rural Modjokuto*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Keeler, Ward (1987), *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- Koentjaraningrat (1984), *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Koning, Juliette (1997), *Generations of Change - A Javanese Village in the 1990s*. Dissertation an der Universiteit van Amsterdam.
- Magnis-Suseno, Franz (1981), *Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral*. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag.
- Nakamura, Hisako (1990), *Perceraian Orang Jawa; Studi tentang Pemutusan Perkawinan di Kalangan Orang Islam Jawa*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Nilan, Pam (2003), Romance magazines, television soap operas and young Indonesian women, in: *Youth, Sexuality and Personal Life in Indonesia. Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 37, 1: 43–69.
- Pemberton, John (1987), Musical Politics in Central Java (or How Not to Listen to a Javanese Gamelan), in: *Indonesia* 44: 16–29.
- Pemberton, John (1994), *On the Subject of 'Java'*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Raffles, T.S. (1817), *The History of Java, 2 Vols*. London: Black, Parbury and Allen.
- Sardjono, Maria A. (1992), *Paham Jawa - Menguak Falsafah Hidup Manusia Jawa Lewat Karya Fiksi Mutakhir Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Siegel, James T. (1997), *Fetish, Recognition, Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Slama, Martin (i.E.), Multiple Modernen, in: Fernand Kreff, Eva-Maria Knoll und Andre Gingrich (Hg.), *Handbuch Globalisierung. Anthropologische und sozialwissenschaftliche Zugänge zur Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Smith-Hefner, Nancy J. (2005), The New Muslim Romance: Changing Patterns of Courtship and Marriage Among Educated Javanese Youth, *Journal of Southeast Asian Studies* 36, 3: 441–459.