

6. Drei Pilgerorte, drei Legenden und ein Ritual

Verschiedene Akteure – verschiedene Strategien

Die vorliegende Studie untersucht drei sakrale Orte in Zentraljava, die für heterodoxe Ritualpraktiken im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung bekannt sind. Diese Orte stehen in Interaktion mit der sie umgebenden Gesellschaft, von der sie geprägt werden und die sie zugleich mitgestalten. Das Resultat dieser Interaktion ist auf der einen Seite eine Religionisierung der Gesellschaft¹ und auf der anderen Seite eine Modernisierung der Religion², die nicht zuletzt moralischen Fortschritt im Sinne einer Entsexualisierung religiöser Anschauungen und Praktiken verspricht.

Die Religionisierung der Gesellschaft zeigt sich nicht zuletzt darin, dass der Besuch von Pilgerorten und die Verehrung von Heiligen seit den 1980er Jahren eine bislang ungekannte Konjunktur erfahren. Diese Konjunktur ist nicht unabhängig von der Politik Suhartos zu sehen, die in den ersten beiden Jahrzehnten der *Orde Baru* nachhaltige Dynamiken der Transformation in Bezug auf Pilgerfahrt und Heiligenverehrung in Gang gesetzt hat. Lokale Pilgerorte wurden ausgebaut wie auch die Zugangswege dorthin, und die wachsende Zahl von Pilgern mit ihren an den lokalen Traditionen ausgerichteten rituellen Praktiken als Erfolg einer Politik angesehen, die sich gleichermaßen gegen eine Politisierung der Religion wie auch gegen eine Religionisierung der Politik richtete. Die Förderung *lokaler* religiöser Praktiken galt als ein probates Mittel gegen den *global* ausgerichteten politischen Islam, und Vorbehalte gegenüber vereinzelt auftretenden transgressiven Praktiken wurden im Hinblick auf dieses Ziel weitgehend zurückgestellt. Doch mittlerweile stoßen diese Praktiken, für die die drei untersuchten Pilgerorte weithin bekannt sind, zunehmend auf Widerstand sowohl seitens eines Teils des islamischen Spek-

-
- 1 Da sich knapp 90 Prozent der Bevölkerung in Indonesien zum Islam bekennt, wird die Religionisierung der indonesischen Gesellschaft zumeist als Islamisierung wahrgenommen, obwohl alle Konfessionen in diesem Land aktuell starken Zulauf erfahren.
 - 2 Die Modernisierung von Religion (Islam) und Gesellschaft wird sowohl von Teilen des islamischen Spektrums (z.B. *Muhammadiyah*) als auch von säkularen Parteien (z.B. *PDI-P*, *Golkar* etc.) vorangetrieben. Beide Lager halten transgressive Praktiken wie *Pesugihan dengan Ritual seks* für unvereinbar mit einem modernen Verständnis von Staat und Kirche und lehnen sie nicht nur als rückständig, sondern auch als unmoralisch ab.

trums (Orthodoxe, Reformer, Modernisierer) als auch seitens staatlicher Behörden und politischer Akteure – wie ein Blick auf diese Pilgerorte verdeutlicht:

Am Grabmal der Roro Mendut ist es ein orthodox ausgerichtetes islamisches Internat (*Pondok Pesantren*), das seit Mitte der 1980er Jahre die heterodoxen Praktiken unterdrückt, um seine Vorstellung eines von Kultur und Geschichte bereinigten Islam durchzusetzen; am Gunung Kemukus sind es liberale nationalistische Politiker, die gegen die rituellen Praktiken vorgehen, nachdem diese Praktiken 2014 für internationales Aufsehen gesorgt hatten; und in Parang Kusumo ist es der *Kraton*, Inbegriff der Bewahrung höfischer Traditionen, der sich zwar von den rituellen Praktiken distanziert, die Pilger jedoch weitgehend gewähren lässt.

Dass die unterschiedlichen gesellschaftlichen Akteure den heterodoxen Praktiken auf unterschiedliche Weise begegnen, zeigt sich schon allein daran, wie sie sich dem jeweiligen Pilgerort *als sakralem Ort* gegenüber verhalten: Das *Pondok Pesantren* lässt das Grabmal der Roro Mendut verfallen, liberale Nationalisten modernisieren den Gunung Kemukus von Grund auf, und der *Kraton* versucht, den Zugang zum Heiligtum Puri Cepuri zu kontrollieren. Es gibt demnach in der Auseinandersetzung mit transgressiven Ritualpraktiken an zentraljavanischen Pilgerorten nicht nur verschiedene Akteure, sondern auch verschiedene Strategien, mit der diese Akteure versuchen, gegen Praktiken wie *Pesugihan dengan Ritual seks* vorzugehen.

Gemeinsam ist den verschiedenen Akteuren lediglich die Überzeugung, dass den Legenden zentrale Bedeutung hinsichtlich einer Legitimierung der transgressiven Ritualpraktiken zukommt, und entsprechend setzen sie hier an. Bestimmte Versionen werden für falsch erklärt, andere Versionen dagegen, die keine Legitimierung dieser Praktiken erlauben, medial stark gemacht, und teils wird sogar versucht, völlig neue Narrative zu implementieren. Auf diese Weise soll rituellen Praktiken die Grundlage entzogen werden, die nach vorherrschender Lesart auf abweichenden Wertmaßstäben und rückständigen Moralvorstellungen basieren.

Drei Pilgerorte

Die drei Pilgerorte, die im Zentrum der vorliegenden Studie stehen, sind durch Gemeinsamkeiten miteinander verbunden und durch Unterschiede voneinander getrennt. Beides zeigt sich auf der Ebene von Ort, Legende und Ritual:

Die Gemeinsamkeiten wären darin zu sehen, dass alle drei Orte, die die Pilger an den rituell bedeutsamen Tagen ansteuern, in Zentraljava angesiedelt sind. Die Konzentration auf diesen Teil Indonesiens ist auffällig. Sie korrespondiert mit den archäologischen Stätten Candi Sukuh und Candi Ceto am Gunung Lawu, deren naturalistische Darstellungen von Linga und Yoni aus dem 15. Jahrhundert nach Überzeugung zahlreicher Forscherinnen auf die einstige Verbreitung transtrischer Anschauungen in dieser Region verweisen (vgl. z. B. Kinney et al. 2003: 266; Kieven 2013: 93; vgl. auch Fic 2003: 66).

Abbildung 49: Candi Ceto am Gunung Lawu



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Die Unterschiede wären dagegen darin zu sehen, dass die drei Pilgerorte am Meer, am Stadtrand bzw. auf einem Hügel angesiedelt sind. Die unterschiedliche Lokalisierung signalisiert, dass es keine besonderen *geographischen* Anforderungen an einen Ort als sakralen Ort gibt. Eine Flussmündung, ein Berggipfel oder auffällige Felsformationen verweisen zwar auf die Nähe der Götter und erleichtern die Kontaktaufnahme mit den Jenseitsmächten, stellen jedoch keine Bedingung dar, die ein Ort erfüllen muss, um als sakraler Ort gelten zu können. Dass es sich um einen solchen Ort handelt, verdeutlicht im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung die Errichtung eines Grab- (*makam*) oder Denkmals (*petilasan*), zu dem sich in der Regel weitere architektonische Elemente hinzugesellen, die von Einfriedung (*pagar* oder *benteng*), Pavillon (*bale* oder *pendopo*) und Grabgebäude (*cungkup*) bis zu Gebetsraum (*musholla*) und Moschee (*masjid*) reichen können. Diese architektonischen Elemente machen die Besucher darauf aufmerksam, dass sie einen sakralen Ort betreten, an dem besondere Regeln gelten, während andere Regeln wiederum außer Kraft gesetzt sind. Zugleich erinnern sie die Besucher daran, dass sich an diesem Ort besondere Ereignisse zugetragen haben, und von diesen Ereignissen berichten die Legenden.

Drei Legenden

Alle drei Pilgerorte sind Schauplätze von mündlich, teils auch schriftlich überlieferten Legenden, die zwischen dem späten 15. Jahrhundert und dem frühen 17. Jahrhundert und damit in einer Zeit des sozio-religiösen Umbruchs angesiedelt sind. Es ist die Zeit des Niedergangs des hindu-buddhistischen Großreiches Majapahit und des Aufkommens einer Reihe von islamischen Kleinstaaten, von denen z. B. Demak und Mataram explizit in den Legenden genannt werden.

In allen drei Legenden spielen Liebespaare die zentrale Rolle, also Männer und Frauen, die in inniger Liebe einander verbunden sind.³ Von einigen Frauen heißt es, dass sie zunächst gar nicht lieben bzw. heiraten wollten und erst um dieser besonderen Liebe willen bereit waren, ihr asketisches Dasein aufzugeben; von anderen Frauen heißt es wiederum, dass sie um dieser besonderen Liebe willen bereit waren, den Mann zu verlassen, dem sie entweder versprochen wurden oder mit dem sie bereits verheiratet sind: So will Ratu Kidul zunächst gar nicht heiraten und führt ein asketisches Dasein, bevor sie auf *Panembahan* (Herzog) Senopati trifft;⁴ Roro Mendut verweigert sich dem mächtigen *Tumenggung* (General) Wiroguno, dem sie versprochen wurde, und brennt mit Pronocitro durch; Ontrowulan verlässt ihren Ehemann *Raja* (König) Brawijaya, um sich ihrem Sohn oder Stiefsohn Samudro zuzuwenden. Von den Männern erfährt der Leser wiederum, dass sie offenkundig kein Problem damit haben, sich mit einem weiblichen Geistwesen aus vorislamischer Zeit einzulassen oder auch mit einer Frau, von der sie wissen, dass sie einem anderen Mann versprochen wurde bzw. bereits verheiratet ist.

Insofern berichten alle drei Legenden von einer Verletzung der sozialen Ordnung, ihrer Normen und Werte: Mendut und Pronocitro verletzen die *gesellschaftliche* Ordnung, insofern sie sich einem der mächtigsten Männer im Staate widersetzen; Samudro und Ontrowulan verletzen die *verwandschaftliche* Ordnung, insofern sie als Mutter und (Stief-)Sohn ein sexuelles Verhältnis miteinander eingehen; und Senopati und Ratu Kidul verletzen die *religiöse* Ordnung, insofern Macht nicht von Allah (*Tuan Yang Maha Esa*) erbeten, sondern von einem vorislamischen Geistwesen (*roh halus*) empfangen bzw. gewährt wird.

Mit diesem normverletzenden Verhalten stellen sich die drei Liebespaare außerhalb der geltenden Ordnung (sie wollen nicht heiraten) oder verletzen diese Ordnung willentlich (sie brechen die Ehe bzw. das Eheversprechen). Ihre Liebe wird zudem weder durch eine formelle Heirat legalisiert, noch gehen aus ihr gemeinsame Kinder hervor, was auf so etwas wie eine *normale* Beziehung verwiesen hätte. Die Liebenden entwickeln vielmehr außergewöhnliche Fähigkeiten, d. h. sie wachsen in der Beziehung zur geliebten Person über sich selbst hinaus, was sie wiederum von anderen Menschen unterscheidet und zugleich verdeutlicht, dass es sich um außergewöhnliche Liebespaare handelt. Ob

-
- 3 Im Folgenden geht es ausschließlich um diejenigen Versionen der Legenden, auf die sich die Pilger und Pilgerinnen beziehen, um ihre transgressiven Praktiken zu legitimieren. Die anderen Versionen werden in den entsprechenden Kapiteln der vorliegenden Studie (vgl. Kapitel 3.1, 4.1, 5.1) vorgestellt.
 - 4 Der Titel *Panembahan* ist kaum in westliche Kategorien zu übertragen. Er verweist auf einen Rang unmittelbar unterhalb des Königs (*raja*), was hierzulande dem Rang eines Herzogs entspräche.

dieser Fähigkeiten werden diese Liebespaare bis heute verehrt, auch wenn ihr Verhalten mitnichten den moralischen Standards der sie umgebenden Gesellschaft entsprach.

Die Legenden sind für die Pilger handlungsleitend in unterschiedlichen Graden: Sie fordern sie teils explizit dazu auf, es den Liebenden gleichzutun und ebenfalls unmoralisch zu handeln, teils werden sie von den Pilgern zur Begründung ihres normverletzenden Verhaltens im Sinne einer mimetischen Angleichung an die verehrten Heiligen angeführt – stets im Hinblick darauf, ebenfalls reich und glücklich zu werden. Im Gegensatz zu den *Wali Songo*, die den Legenden zufolge bei der Verbreitung des Islam und der politischen Vereinigung des Landes (wenn auch nach teils anfänglichen Abwegen) ein vorbildliches Leben geführt haben, verletzen die Heiligen, um die es im Rahmen der vorliegenden Studie geht, gesellschaftliche Normen und Werte. Sie gehören damit zu den »Bandit Saints of Java«, die – folgt man George Quinn (2019) – »are challenging fundamentalist Islam in modern Indonesia«.

Diese Herausforderung besteht darin, dass die verehrten Heiligen ein Verhalten an den Tag legen, das von vorislamischen Prinzipien geprägt ist: Es changiert zwischen Asketizismus und Erotizismus, und beides zielt aus *tantrischer* Perspektive auf eine Befreiung von den *Leidenschaften*. Tatsächlich gelingt es den verehrten Heiligen, mit Askese oder einer bedingungslosen Hingabe an die Liebe zu besonderer *Power (shakti)* zu gelangen. Das macht sie suspekt für Teile des islamischen Spektrums und zugleich zu einem lebendigen Beweis dafür, dass Heilige nie Personen sind, die ein gewöhnliches Leben führen: Sie lieben entweder gar nicht, oder sie lieben zu viel. Die verehrten Heiligen, um die es in den drei angeführten Legenden geht, weigern sie sich zuerst zu lieben, um sich dann Hals über Kopf in eine verbotene Liebe zu stürzen.⁵ Dieser verbotenen Liebe eifern die Pilger in mimetischer Angleichung an die verehrten Heiligen nach.

Negative Mimesis: Exkurs zu Legenden über unglückliche Liebe

Alle drei Legenden berichten nicht nur von verbotener Liebe (Ind.: *cinta terlarang*),⁶ sondern auch von einer Liebe, die erwidert wurde, d.h. eine sexuelle Erfüllung gefunden hat. Diesem Umstand kommt zentrale Bedeutung für die transgressiven Ritualpraktiken zu, was in der Gegenüberstellung mit anderen Legenden deutlich wird, die von einseitiger oder unglücklicher Liebe berichten – wie der folgende Exkurs verdeutlichen soll:

5 Diese Aussage trifft nur bedingt auf Nyai Ontrowulan zu, insofern wenig über sie als Konkubine von Brawijaya V bekannt ist. Die Legende fokussiert ganz auf die liebende Verbindung, die sie zu ihrem (Stief-)Sohn Pangeran Samudro unterhält.

6 Bei der Liebe zwischen Penembahan Senopati und Ratu Kidul handelt es sich insofern um eine verbotene Liebe, als der genannte muslimische Herrscher statt auf den Beistand von Allah auf die Hilfe eines weiblichen Geistwesens aus vorislamischer Zeit setzt, um König von Mataram zu werden. Dass es sich um eine verbotene Liebe handelt, die grundlegende Werte wie Monotheismus und Monogamie verletzt, zeigt sich nicht zuletzt auch daran, dass Sultan Hamengku Buwono X die serielle Hochzeit seiner Dynastie mit Ratu Kidul im Einklang mit einem modernen Verständnis von Ehe und Familie aufgekündigt hat.

Auf dem Gunung Bolo nahe Tulung Agung in Ostjava⁷ liegt das Grab der Nyai Roro Kembang Sore.⁸ Die Legende berichtet davon, dass Kembang Sore sehr schön war. Sie erhält viele Anträge, lehnt sie jedoch alle ab. Denn sie liebt Pangeran Lembu Peteng, einen Sohn des *Raja* von Majapahit, der von ihren Eltern jedoch abgelehnt und eines Tages von ihrem Vater getötet wird. Daraufhin verlässt Kembang Sore ihr Elternhaus, um sich am Gunung Bolo niederzulassen. Dort macht ihr Joko Budheg einen Antrag, den sie ebenfalls ablehnt. Da er weiterhin um ihre Hand anhält, fordert sie ihn auf, zunächst vierzig Tage und vierzig Nächte zu meditieren. Joko Budheg tut wie ihm geheißen – und verwandelt sich in Stein (»menjadi batu«). Daraufhin verspricht Kembang Sore, bis zu ihrem eigenen Tod unverheiratet zu bleiben. Als sie stirbt, wird sie auf dem höchsten Punkt des Gunung Bolo beigesetzt, Joko Budheg dagegen auf einem in der Nähe gelegenen Hügel.

Ihre Gräber werden vor allem an *Jumat Pon* von Pilgern besucht, die dort – die Männer am Grab des Joko Budheg und die Frauen am Grab der Kembang Sore – *Pesugihan* praktizieren. Zu den Opfergaben für Kembang Sore gehören neben Blüten, Knospen und Weihrauch auch Puder, Kamm und Lippenstift, die ihr vor allem im Hinblick auf persönliche Ausstrahlung, ein erfolgreiches Leben und sozialen Aufstieg (»sukses dan naik jabatan«) dargebracht werden.⁹ Die Chancen, von Kembang Sore erhört zu werden, verbessern sich, wenn die Frau von einem Mann begleitet wird, mit dem sie nicht verheiratet ist, und mit diesem *gemeinsam* am Grab der verehrten Heiligen opfert, betet und meditiert.¹⁰

Am Fuße des Gunung Bolo ist während der Kolonialzeit ein großer chinesischer Friedhof (*Makam Cina Bong*) entstanden, auf dem vor allem an den Wochenenden zahlreiche Prostituierte ihre Dienstleistungen anbieten. Demnach sind am Gunung Bolo alle Komponenten gegeben, die nach Maßgabe der vorliegenden Studie für einen Pilgerort mit *Ritual seks* unabdingbar sind: Es gibt ein Grabmal, Legenden, die von einem Liebespaar berichten, Pilger beiderlei Geschlechts und Prostituierte. Dennoch zählt *Ritual seks* hier nicht zum rituellen Repertoire der Pilger. Warum dem so ist, lässt sich vom Befund der vorliegenden Studie herleiten: *Es fehlt das mimetische Moment*. Da Kembang Sore und Joko Budheg nie als Paar glücklich vereint waren, was in ihren getrennten Gräbern sinnbildlich zum Ausdruck gelangt, entfällt auch die Möglichkeit einer mimetischen Angleichung an die verehrten Heiligen durch den rituell vollzogenen Sexualakt.

Dass zu den Bedingungen der Möglichkeit von *Ritual seks* nicht nur die oben genannten Komponenten gehören, sondern die legendarische Erzählung auch von einer erfüllten Liebe berichten muss, verdeutlicht nicht zuletzt auch die Legende von Roro Jonggrang und Pangeran Bondowoso.¹¹

7 Gunung Bolo liegt nahe Desa Bolorejo, Kecamatan Kauman, Kabupaten Tulungagung, Jawa Timur.

8 Die Legende hat uns Pak Basuki, seit 1990 *Juru Kunci* am Grabmal (*makam*) von Kembang Sore, am 11. April 2018 in seinem Haus am Fuße des Gunung Bolo erzählt. Pak Basuki zufolge ist die Legende auch Teil des *Babad Tulung Agung*.

9 Interview mit den beiden Pilgerinnen Bu Ari und Bu Safa am 13. April 2018 am Grabmal der Kembang Sore.

10 Auf diese Weise wird die Komplementarität der Geschlechter rituell betont, doch eine sexuelle Verbindung gilt aus Gründen, die im Folgenden zur Sprache kommen, nicht als zielführend im Hinblick auf die Einlösung der Pilgerschaftswünsche.

11 Die Legende ist Teil der mündlichen Tradition auf Java und findet sich auch im *Babad Prambanan*.

Die auf Java weithin bekannte Legende berichtet vom Krieg der beiden benachbarten Königreiche Pengging und Prambanan, in deren Verlauf es Pangeran Bondowoso gelingt, den König von Prambanan zu töten. Bei der Beisetzung des genannten Königs wird Bondowoso auf dessen schöne Tochter Roro Jonggrang aufmerksam und macht ihr einen Antrag. Sie willig nur vordergründig ein, will sie doch den Mörder ihres Vaters nicht heiraten, und stellt eine Bedingung: Sie ist bereit, seine Frau zu werden, wenn es ihm gelingt, die sprichwörtlich tausend Tempel, die mit der Tempelanlage Prambanan vor den Toren von Yogyakarta¹² in Verbindung gebracht werden, in einer einzigen Nacht zu errichten. Bondowoso macht sich sogleich an die Arbeit, und da ihn ein dienstbares Geisterheer bis tief in die Nacht hinein unterstützt, kommt er rasch voran. Als Jonggrang realisiert, dass Bondowoso dabei ist, die von ihr gestellt Bedingung zu erfüllen, greift sie zu einer List. Sie ordnet an, im Osten Heuballen zu entzünden. Als die hilfreichen Geister den erleuchteten Horizont erblicken, glauben sie, ein neuer Tag bricht an und eilen Hals über Kopf in ihr Reich zurück, ohne den letzten noch zu errichtenden Tempel fertigzustellen. Als Bondowoso bemerkt, dass er getäuscht wurde, verwandelt er Loro Jonggrang in Stein – die Standfigur einer Durga im Siva-Tempel von Prambanan gilt als ihr getreues Abbild.

Abbildung 50: Prambanan vor den Toren von Yogyakarta



Quelle Foto © Volker Gottowik 2015

Die angesprochene Legende verweist indirekt auf das mimetische Moment, das dem rituellen Verhalten der Pilger an den drei untersuchten Pilgerorten zugrunde liegt: Die

12 Candi Prambanan liegt nur wenige Kilometer nordöstlich von Yogyakarta nahe Dusun Karangasem, Desa Bokoharjo, Kecamatan Prambanan, Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta.

Liebe muss erwidert worden sein, nur unter dieser Voraussetzung eignet sich der Ort des Geschehens auch für *Ritual seks*. In der Legende von Roro Jonggrang und Pangeran Bondowoso scheitert jedoch die Liebe, da die junge Frau ihren Verehrer täuscht und sich dieser dafür grausam rächt. Eine liebende Verbindung zwischen Mann und Frau kommt in dieser *Kisah tragis* (tragischen Geschichte) zu keinem Zeitpunkt zustande. Vor diesem Hintergrund wird Candi Prambanan von jungen Liebespaaren gemieden – ganz im Gegensatz zu Parang Kusumo, wo sie am *Batu Cinta* (Stein der Liebe) und am *Pantai Cinta* (Strand der Liebe) zur alltäglichen Szenerie gehören. Doch auch in Prambanan zeigt sich das mimetische Moment, wenn auch in seiner negativen Entsprechung: Liebespaare besuchen keinen Ort, der dafür bekannt ist, dass eine Liebe hier tragisch zerbrochen ist.

Das Verhältnis der Geschlechter und die Rolle der Juru Kunci

Die Legenden, die mit den drei untersuchten Pilgerorten verbunden sind, handeln stets von erfüllter bzw. glücklicher Liebe, unabhängig davon, wie lange dieses Glück gewährt haben mag. Gleichwohl stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der Liebenden zueinander: Wer ist den Legenden zufolge der aktivere Part, wer trifft die Entscheidungen, wer trägt für den Verlauf ihrer Lebens- und Liebesgeschichte die größere Verantwortung? Mit anderen Worten: Wie beschreiben die Legenden das Geschlechterverhältnis?¹³

Eine entsprechende Befragung der Legenden verweist auf eine Konstellation, die im Anschluss an Frédérique Apffel Marglin (1982) als »a tripartite typology of types of sexual union« zu bezeichnen wäre (Marglin 1982: 298). Tatsächlich entsprechen die drei Liebespaare drei verschiedenen Typen der Partnerschaft: In der Beziehung zwischen Roro Mendut und Pronocitro dominiert die Frau; in der Beziehung zwischen Pangeran Samudro und Nyai Ontrowulan dominiert der Mann; und in der Beziehung zwischen Ratu Kidul und Panembahan Senopati herrschen weitgehend egalitäre Verhältnisse.¹⁴

Diese Verschiedenheit der Liebesverhältnisse ist kein Zufall, sondern verdeutlicht folgendes: Ob der Mann oder die Frau dominiert, ist von untergeordneter Bedeutung; entscheidend ist die Kraft (*kasekten*), die ihnen aus ihrer Liebe erwächst: Roro Mendut vermag aufgrund dieser Kraft, den Mächtigsten der Mächtigen die Stirn zu bieten; Pangeran Samudro vermag aufgrund dieser Kraft, Pilgern unermesslichen Reichtum zu versprechen; Panembahan Senopati vermag aufgrund dieser Kraft, ein mächtiges Königreich zu errichten, und Roro Kidul vermag aufgrund dieser Kraft zur Königsmacherin (*king maker*) zu werden und zugleich zum mächtigsten Geistwesen (*spirit*) auf Java aufzusteigen. Diese Kraft erwächst mal dem Mann, mal der Frau, mal beiden Geschlechtern, d.h. sie steht prinzipiell allen offen.

13 Die Frage nach dem Geschlechterverhältnis wird im Folgenden anhand der inoffiziellen Versionen dieser Legenden diskutiert, also anhand der Erzählungen, auf die sich die Pilger zur Legitimierung ihrer heterodoxen Praktiken beziehen.

14 Tatsächlich kann es passieren, dass *verschiedene* Versionen *ein und derselben* Legende mal der Frau, mal dem Mann eine Dominanz in der Beziehung zusprechen, was nicht zuletzt in der Legende von Roro Mendut und Pronocitro deutlich wird. Entscheidend ist hier weniger, wer dominiert, sondern dass beide zusammen die Kraft und den Mut hatten, ihre verbotene Liebe zu leben – wenn auch nur für eine begrenzte Zeit.

Auffällig im Hinblick auf die Legenden ist der schwindende Einfluss der *Juru Kunci*. Im Gegensatz zu zahlreichen Publikationen, die die Bedeutung der *Juru Kunci* in Bezug auf die Bewahrung der Tradition betonen (vgl. z. B. Fox 2002: 160–161), haben diese sogenannten Schlüsselwächter an allen drei Pilgerorten, die im Rahmen der vorliegenden Studie untersucht wurden, ihre Interpretationshoheit und damit auch ihre Kontrolle über die Legenden verloren. Die *Juru Kunci* distanzieren sich sowohl in Parang Kusumo als auch am Gunung Kemukus von den transgressiven Praktiken und den Legenden, die die Pilger zur Legitimierung dieser Praktiken anführen, ohne damit nennenswerten Einfluss auf die Pilger auszuüben. Die Pilger sind weder bereit, sich der Autorität der *Juru Kunci* in Bezug auf die Legenden zu beugen, noch unter dem Eindruck geschöner Legenden ihre transgressiven Praktiken aufzugeben.¹⁵

Die *Juru Kunci*, bislang Inbegriff des Wissens um Pilgerort, Legende und Ritual, sitzen zwischen allen Stühlen. Die Pilger folgen ihnen nicht mehr, doch konservative Muslime, als deren Sprachrohr *Majelis Ulama Indonesia* (MUI, Indonesischer Rat der Islamgelehrten) gelten kann, machen sie für die heterodoxen und teils transgressiven Praktiken eben dieser Pilger verantwortlich (vgl. MUI Booklet 2017: 37). Insofern lassen sich die wachsenden innerislamischen Spannungen paradigmatisch an der Figur des *Juru Kunci* festmachen: Die Autorität der *Juru Kunci* wird im Ringen um die Deutungshoheit (*politics of interpretation*) zerrieben – paradigmatisch festzumachen am *Juru Kunci* am Grabmal der Roro Mendut, der unter dem Eindruck massiver Einschüchterung sein Amt niedergelegt hat. Als Garanten für die Bewahrung der Tradition und die Weitergabe des Wissens haben die *Juru Kunci* – zumindest an den drei untersuchten Pilgerorten – ihre Autorität im Hinblick auf die Legenden und damit auch ihre integrative Funktion verloren. In der Folge kommt es zu einer Ausdifferenzierung dieser Legenden und damit auch der rituellen Praktiken, was weitere Spannungen innerhalb der islamischen Gemeinschaft heraufbeschwört.

Ein Ritual und viele Pilger

Die Pilger an den drei sakralen Orten, die im Zentrum der vorliegenden Studie stehen, sind in ihrer überwiegenden Mehrzahl javanische Muslime, die innerhalb des ausgreifenden islamischen Spektrums einer Strömung angehören, die seit den Tagen von Clifford Geertz (1960) als *Abangan* bezeichnet wird. Die *Abangan* werden von den *Santri* und den *Priyayi* unterschieden, insofern sie der ländlichen Bevölkerung angehören (und weniger der städtischen oder der adligen), von der Landwirtschaft leben (und nicht vom Handel oder von Privilegien) und eine Form des Islam praktizieren, die stark synkretistisch geprägt ist (und weniger skripturalistisch bzw. mystizistisch). Aus dieser Dreiteilung ergibt sich – *stark vereinfacht* – eine Gliederung des islamischen Spektrums in »the pious trader, the animist farmer and the mystic« (Beatty 1996: 274).

15 Diese Aussage gilt auch in Bezug auf die behördlicherseits verbreiteten *Booklets*, die insbesondere am Gunung Kemukus für eine Korrektur der Legenden und der abweichenden Praktiken sorgen sollen: Sie werden von den Pilgern schlichtweg ignoriert, die sich damit souverän gegenüber dem hier aufkommenden Skripturalismus verhalten.

Die Pilger an den drei untersuchten Pilgerorten haben als *Abangan* ihre eigenen javanischen Traditionen (*kejawan*) entwickelt, die aus einer synkretistischen Verbindung von Animismus, Hinduismus und Sufismus hervorgegangen sind (vgl. Mulder 1983: 260 und Hefner 2011: 75). Geertz glaubte bis in die 1960er Jahre hinein, im javanischen Synkretismus »the island's true folk tradition, the basic substratum of its civilization« erkennen zu können (vgl. Geertz 1960: 5). Nach Überzeugung des Historiker Merle Ricklefs kam die Bezeichnung *Abangan* jedoch erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts auf (Ricklefs 2006: 36), und zwar in Reaktion auf eine Deislamisierung der javanischen Gesellschaft, die eine terminologische Unterscheidung und soziale Abgrenzung gegenüber den weiterhin strenggläubigen *Putihan*, d.h. *Santri*, notwendig machte (vgl. Ricklefs 2006: 37, 49 und 53).¹⁶ Im Laufe der Zeit haben sich *Santri* und *Abangan* zu den beiden vorherrschenden Strömungen innerhalb des Islam auf Java entwickelt, die sich in vielfältiger Hinsicht unterscheiden: »They were distinguished by social class, income, employment, dress, education, manners, cultural life, and the ways of raising children« (Ricklefs 2006: 51).

Verschieden sind *Abangan* und *Santri* nicht zuletzt auch hinsichtlich ihrer religiösen Anschauungen und Praktiken, wie auch Geertz betont: »What concerns the *santris* is [...] the defense of Islam as a superior ethical code for modern man, as a workable social doctrine for modern society, and as a fertile source of values of modern culture« (Geertz 1960: 127). Die *Abangan* repräsentieren dagegen einen eher traditionellen Islam, d.h. einen Islam, der sich weniger an seiner modernen Auslegung und globalen Ausrichtung orientiert als vielmehr daran, wie er von den eigenen Vorfahren praktiziert wurde.

Die *Abangan* gehen von einer prinzipiellen Durchlässigkeit von Mikrokosmos und Makrokosmos aus. Das Heilige kann demnach durch Gebet, Meditation und Opfergaben nicht nur im Hinblick auf die eigenen Sorgen und Wünsche kontaktiert werden, sondern vermag das Leben des Einzelnen auch unmittelbar zu beeinflussen. Entsprechend gestalten sich die rituellen Praktiken der *Abangan*, die als gleichermaßen vielfältig wie komplex zu bezeichnen wären: Von zentraler Bedeutung ist die Verehrung von und Interaktion mit Ahnen (*human ancestors*) und Schutzgeistern (*village guardian spirits*), um die herum Robert Hefner zufolge die gesamte *Abangan*-Kosmologie organisiert ist (vgl. Hefner 2011: 75). Hinzu kommen Totengedenken (*tahlilan*) und Übergangsrituale (*rites de passage*), Opfergaben in Form von Reis, Blumen und Blüten (*tumpeng*, *sajen*, *nyekar* etc.), Erntedankfeiern (*sedekah bumi*, *sedekah desa*) und rituelle Dorfreinigung (*bersih desa*) sowie künstlerisch-rituelle Darbietungen wie z.B. *Wayang* (Schauspiel), *Jatilan* (Hobby Horse), *Tayuban* (Tanz) sowie rituelle Festmahle (*slametan*), um nur die wichtigsten Praktiken zu nennen (vgl. Hefner 2011: 75–79). Von Bedeutung hinsichtlich ihrer kosmologischen Vorstellungen sind nicht zuletzt auch sexuell konnotierte Gegensätze, deren punktueller Überwindung bzw. temporärer Vereinigung ein produktives Moment zugesprochen

16 Die These von der Deislamisierung der indonesischen Gesellschaft ist weithin umstritten, liegt es in gewisser Weise doch näher, in den *Abangan* den Teil der Bevölkerung zu sehen, der in der Mitte des 19. Jahrhunderts – im Gegensatz zu den *Santri* – die Botschaft des Islam noch nicht vollumfänglich angenommen hat – statt sie schon wieder abzulegen. Andererseits stützt diese These die Annahme, dass die Islamisierung Indonesiens kein linearer Prozess ist, sondern sowohl *Baisse* als auch *Hausse* kennt und diese Zyklen mit gesellschaftlichen Ereignissen interagieren.

wird: »Sexual duality is another trademark feature of *abangan* cosmology« (Hefner 2011: 76).

Die Pilger in Parang Kusumo und am Gunung Kemukus teilen in ihrer Mehrheit diese kosmologischen Vorstellungen. Aufgrund der angesprochenen Durchlässigkeit von Mikro- und Makrokosmos können die Jenseitsmächte – davon zeigen sich die Pilger überzeugt – unmittelbar ins Diesseits eingreifen und ihnen z.B. mit dem Segen (*berkah*), den sie erteilen, zugleich zu *Power* (*kasekten*) im Sinne von Energie (Virilität, Vitalität, Charisma) und Macht (Geld, Status, Gefolgschaft) verhelfen. Bei dieser *Power* (*kasekten*) handelt es sich um eine neutrale Kraft, die von der Person, die über sie verfügt, sowohl zum Guten als auch zum Schlechten eingesetzt werden kann. Sie strahlt in ihr soziales Umfeld aus, so dass sich schon allein die räumliche Nähe zu einer solchen Person positiv auf das eigene Leben auswirken kann, und selbst nach dem Tod bleibt etwas von dieser Kraft an ihrem Grab erhalten. Die Pilger suchen diese Gräber auf, um diese Kraft in sich aufzunehmen – durch kontakt- und analogiemagische Handlungen – oder auch, um den verehrten Heiligen um Vermittlung zu den Jenseitsmächten zu bitten. Diese Praktiken kennzeichnen exklusiv die *Abangan*; d.h. nur sie können aufgrund der prinzipiellen Neutralität der angesprochenen Kraft (*kasekten*) die Gräber der sogenannten »bandit saints of Java« (Quinn 2019) besuchen und die Heiligen um Unterstützung oder Vermittlung gegenüber *Tuhan Yang Maha Esa* bitten. *Santri* können das eigentlich nicht, da es nach offizieller Lesart mit den monotheistischen Prinzipien des Islam nicht zu vereinbaren ist, von jemand anderem als Allah etwas zu erbitten, zumal jederzeit die Möglichkeit besteht, sich auch ohne Vermittlung seitens Dritter direkt an ihn zu wenden.

Um die angesprochene *Power* (*kasekten*) mit dem kraftspendenden Segen (*berkah*) des verehrten Heiligen zu empfangen, stehen den Pilgern eine Reihe von rituellen Praktiken offen, zu denen neben Bittgebet (*ngalap berkah*) vor allem Opfergaben in Form von Blumen, Blüten und Knospen (*nyekar*) gehören. Zielen die rituellen Praktiken der Pilger nicht nur auf Segen, sondern auch auf Reichtum, ist von *Pesugihan* die Rede, und wenn sie im Hinblick auf diesen Reichtum die eigene Sexualität als Opfergabe (*tumbal*) mit in den rituellen Prozess einbringen, praktizieren sie *Pesugihan dengan* [mit] *Ritual seks*. Diese rituellen Praktiken kennzeichnen, wie bereits angesprochen, nur eine Strömung innerhalb des ausgreifenden islamischen Spektrums, und das sind die *Abangan*.

Robert Hefner hat einen Rückgang der *Abangan* im Verlauf des letzten halben Jahrhunderts konstatiert und vom »collapse of the non-standard, syncretic varieties of Islam« in Indonesien gesprochen (vgl. Hefner 2011: 71; vgl. auch Hefner 2011: 80 und 87). Andere Autoren sind hier anderer Meinung, wenn sie etwa hervorheben: »[...] *abanganism* as a distinctive cultural-religious current remains vital« (Liddle 1996: 624) oder auch betonen, dass »the practices of *abangan* actually are still existing and spreading in some areas of Java« (Mujab 2018: 3).

Für die Vitalität der *Abangan* und die Zunahme ihrer rituellen Aktivitäten zumindest in einigen Teilen von Java spricht die Konjunktur von *Ritual seks* in den 1980er und 1990er Jahren, die zum Teil bis heute anhält. Denn *Ritual seks* wird exklusiv von den *Abangan* praktiziert, wenn auch bei weitem nicht von allen. Gleichwohl gehören diese heterodoxen Praktiken zum rituellen Repertoire der *Abangan*, das sie im Sinne eines performativen Feedbacks erst konstituiert – zumal ihnen Dogmen weitgehend unbekannt sind. Zu

einem *Abangan* wird man, mit anderen Worten, wenn man die oben angesprochenen Rituale praktiziert, und zu einem *Santri*, wenn man sie (z. B. im Anschluss an eine formelle religiöse Ausbildung) ablegt und sich vornehmlich an den fünf Säulen des Islam orientiert. Erst über die entsprechenden rituellen Praktiken konstituieren sich *Abangan* und *Santri* als distinkte soziale Kategorien (vgl. Gottowik 2020: 5–7).

Der Anteil der *Abangan* an der Bevölkerung Javas ist in den letzten Jahren zurückgegangen, da viele von ihnen im Rahmen einer internen Konversion zu *Santri* geworden sind, d. h. lokale Traditionen abgelegt und globale Traditionen (z. B. die *Hadsch*) angenommen haben. Was darüber hinaus zurückgegangen ist und – wenn man so will – einen Kollaps erfahren hat, ist weniger der Glaube an die Wirksamkeit der Heiligenverehrung und die Existenz von Geistwesen (*spirits*), als vielmehr die Legitimität, sich diese Geistwesen für persönliche Zwecke, z. B. im Rahmen von *Pesugihan dengan Ritual seks* dienstbar zu machen (vgl. auch Bubandt 2014: 52–53). Der Rückgang der angesprochenen Anschauungen und Praktiken ist nach Maßgabe der vorliegenden Studie jedoch nicht allein der Islamisierung Indonesiens geschuldet, sondern in weit stärkerem Maße der voranschreitenden Modernisierung von Religion und Gesellschaft, die sowohl von islamischen Funktionsträgern, als auch von nationalistischen Politikern vorangetrieben wird.

Ritual seks als kontrollierter und disziplinierter Regelbruch

Was die *Abangan* an den drei untersuchten Pilgerorten praktizieren, ist weder mit einer »Soziologie des Orgiasmus« (Maffesoli 1986) noch mit einer »Theorie des Festes« (Caillois 1988: Kap. IV) analytisch zu erfassen. Denn *Ritual seks* ist ein hochgradig kontrollierter und hochgradig disziplinierter Regelbruch, der ganz ohne Musik und Tanz, Rausch und Exzess auskommt.

Bei *Ritual seks* handelt es sich insofern um einen *Regelbruch*, als Regeln des Zusammenlebens gebrochen und Grenzen des Erlaubten überschritten werden, die kultur- und konfessionsübergreifend Geltung besitzen; dieser Regelbruch erfolgt *kontrolliert*, da er unter Beachtung genau definierter Regeln vorgenommen wird, und er erfolgt *diszipliniert*, da zu diesen Regeln auch die Beachtung gesellschaftlich anerkannter Umgangsformen gehört. Nur unter dieser Voraussetzung gelten an Pilgerorten wie Parang Kusumo und Gunung Kemukus soziale Verhaltensweisen als legitim, die im alltäglichen Verkehr der Geschlechter tabuisiert sind, wie zum Beispiel promiskuitives Verhalten.

Der Regelbruch ist im Kontext von *Ritual seks* auf bestimmte Orte und auf bestimmte Zeiten begrenzt, und wenn er stattfindet, eine zwischen zwei Personen vollzogene, höchst diskrete Übung. Diese Übung steht gleichwohl allen offen: Arm und Reich, Mann und Frau, Jung und Alt, *Abangan* und *Santri* – auch wenn sich nicht alle im gleichen Maße daran beteiligen. Diejenigen Pilger, die sich an *Ritual seks* beteiligen, sind zumeist männlichen Geschlechts, zwischen 35 und 55 Jahre alt und zählen zur ländlichen Bevölkerung, die mit ihren religiösen Anschauungen und rituellen Praktiken – wie bereits ausgeführt – an die synkretistischen Traditionen der *Abangan* anschließt.

Alle drei Pilgerorte kennzeichnet darüber hinaus ein Begriff der Sakralität, der einen Regelbruch unter bestimmten Voraussetzungen nicht nur erlaubt, sondern die Pilger in gewisser Weise sogar dazu auffordert, einen solchen Regelbruch zu begehen. Denn um

in die Gunst des verehrten Heiligen zu gelangen und die eigentlichen Ziele der Pilgerschaft einzulösen, d.h. reich und glücklich zu werden, wird den Pilgern nahegelegt, sich transgressiver Praktiken wie *Ritual seks* zu bedienen. Sie verbessern damit ihre Chance, Segen (*berkah*) zu empfangen und *Power* (*kasekten*) zu entwickeln und – sofern sie *Pesugihan* praktizieren – unermesslichen Reichtum anzuhäufen.

George Bataille hat in Bezug auf das Verbot und die Übertretung des Verbotenen (Franz.: *transgression*) auf folgendes hingewiesen: »Es gibt kein Verbot, das nicht übertreten werden kann. Oft ist die Übertretung erlaubt, oft sogar ist sie vorgeschrieben« (Bataille 1974: 59). Insofern die *Transgression* vorgeschrieben ist oder, wie im vorliegenden Fall, empfohlen wird, hat sie jedoch genau umrissene Regeln zu beachten: »Oft ist die Übertretung des Verbots nicht weniger an Regeln gebunden als das Verbot selbst« (Bataille 1974: 61). Zugleich sind Übertretung und Verbot nicht voneinander zu trennen, sondern stehen in einem funktionalen Zusammenhang: »Die organisierte Übertretung bildet mit dem Verbot ein Ganzes, und dieses Ganze definiert das soziale Leben« (Bataille 1974: 60–61).

Die *Transgression* gesellschaftlicher Normen suspendiert nicht diese Normen, sondern macht sie sichtbar (vgl. Foucault 1988a: 73). Sichtbar werden diese Normen dadurch, dass ihre *Transgression* nicht nur an strenge Regeln gebunden ist, sondern eine Verletzung dieser Regeln auch unabdingbar Sanktionen von Staat und Kirche nach sich zieht, die nicht nur die Geltung dieser Regeln der Übertretung, sondern auch die Geltung der zugrundeliegenden Normen bekräftigen und erneuern. Insofern kennzeichnet die Übertretung von Normen eine Doppelbewegung von *Transgression* und *Affirmation* und komplettiert in diesem Sinne diese Normen. Um noch einmal Bataille zu zitieren: »Die Übertretung ist keine Negation des Verbotes, sondern geht über das Verbot hinaus und vervollständigt es« (Bataille 1974: 59).

Die Regeln, die es den Pilgern im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung erlauben, das Verbot der Promiskuität zu übertreten, sind klar definiert und an allen drei untersuchten Orten die gleichen. Die Regeln lauten: Sex an einem sakralen Ort und zu einer sakralen Zeit mit einer Person des anderen Geschlechts, die kein legitimer Partner ist. Doch damit sind *alle* Bedingungen benannt, die die Pilger beachten müssen, damit der von ihnen vollzogene Sexualakt seitens des verehrten Heiligen als Opfergabe (*tumbal*) angenommen und mit Segen (*berkah*) und *Power* (*kasekten*) quittiert werden kann. Es handelt sich dabei in der Regel um Sex mit einer fremden Person, bei der völlig von Abkunft, Status etc. abgesehen wird. Im Kontext von *Ritual seks* sind Regeln des alltäglichen Verhaltens aufgehoben und soziale Distinktionen suspendiert, zudem werden im Vollzug dieser Praktiken körperliche Energien freigesetzt, die die Pilger wiederum als Beleg für die Gültigkeit ihrer Anschauungen und die Effektivität ihrer Praktiken erfahren.

Bei *Ritual seks* handelt es sich um eine rituelle Praktik, die sexuelle *Transgression* mit materiellem Glücksversprechen verbindet. Da es sich zugleich um eine mimetische Praktik handelt, die Pilger die verehrten Heiligen demnach *nicht* nachahmen, sondern im Vollzug des Rituals diese Heiligen *sind*, können sie für ihr Handeln auch nicht im herkömmlichen Sinne verantwortlich gemacht werden. Selbst wenn sie grundlegende Normen und Werte nicht zuletzt des Islam verletzen, bleiben sie ihrem eigenen Selbstverständnis zufolge gute *javanische* Muslime. Die mimetische Angleichung an die verehrten Heiligen erlaubt den Pilgern demnach, einen kontrollierten Regelbruch zu bege-

hen – sofern sie die oben genannten Bedingungen erfüllen: einvernehmlicher Sex mit einer erwachsenen Person des anderen Geschlechts, die kein legitimer Partner ist. Und diese Bedingungen erfüllen sie auch, selbst wenn sie mit Prostituierten verkehren.¹⁷

Bereits Victor Turner (1974b: 309) hat im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem Pilgerwesen folgendes beobachtet: »[...] the pilgrimage trail in Medieval Europe was dotted not only with hospices, hospitals and holy way stations, but also with taverns and bordellos« (Turner 1974b: 309). Fern der Heimat konnten sich die Pilger persönliche Freiheiten herausnehmen, die ihnen im Alltag verwehrt waren. Im Fall der zentraljavani-schen Pilgerorte, die im Zentrum der vorliegenden Studie stehen, verhält es sich nicht anders, und doch gibt es hier einen gravierenden Unterschied: Sex mit »ladies of easy virtue« (Turner 1974b: 309) ist hier keine negative Begleiterscheinung, von der angenommen werden kann, dass sie das Pilgerwesen seit seinen Anfängen kennzeichnet, sondern integraler Bestandteil des rituellen Geschehens. Die massive Gegenwart von Prostituierten an Pilgerorten wie Parang Kusumo und Gunung Kemukus desakralisiert keineswegs diese Pilgerorte, und die Inanspruchnahme ihrer Dienstleistungen korrumpiert auch nicht die rituellen Praktiken. Schließlich erfüllen die Prostituierten alle Voraussetzung für eine Segensgewährung seitens der verehrten Heiligen – und angesichts der disproportionalen Beteiligung der Geschlechter an dieser rituellen Übung sind sie für viele männliche Pilger unabdingbare Voraussetzung dafür, das Ritual überhaupt durchführen zu können.

Prostituierte stehen in Indonesien am unteren Ende der *kasar-halus* Hierarchie, und das gilt auch für die Prostituierten in Parang Kusumo und am Gunung Kemukus. Sie bekennen sich weder notwendig zum Islam, noch glauben sie mehrheitlich an die Effektivität der rituellen Praktiken, für die sie, wie es im Indonesischen (*Bahasa Indonesia*) heisst, gemietet werden (*disewakan*). Zumeist verfolgen sie ausschließlich kommerzielle Interessen, und gelegentlich schauen sie auch auf die in ihren Augen abergläubischen Praktiken der Pilger missbilligend bis verächtlich herab. Doch das muss die Pilger nicht interessieren. Was sie praktizieren, steht nicht nur in Übereinstimmung mit den oben angeführten Bedingungen für einen religiös sanktionierten Regelbruch, sondern auch mit tantrisch inspirierten Anschauungen, denen zufolge *jede fremde Frau* – unabhängig von Status und Hierarchie – als Ritualpartnerin für diese transgressiven Praktiken in Frage kommt.

Die Parallelen zu tantrischen Anschauungen und Praktiken sind in der Tat verblüffend: » [...] the idea of sex with a stranger at a tomb is as close to the Tantric ideal as one is likely to get in Java, or anywhere else outside the Indian sub-continent« (Levenda 2011: 273). *Ritual seks* ist von tantrischen Anschauungen beeinflusst, ohne selbst tantrischen Ursprungs zu sein, insofern diese rituellen Praktiken zu einem Zeitpunkt aufkommen, als der Tantrismus auf Java längst in sufistischen Strömungen aufgegangen ist. Diese

17 Es sind insgesamt drei Parallelen, die *Ritual seks* mit tantrischen Praktiken verbinden: Neben dem mimetischen Moment und dem Ausschluss des eigenen Partners tritt noch der Ausschluss homosexueller Kontakte hinzu. Dieser Umstand ist insofern bemerkenswert, als Homosexualität in Indonesien *traditionell* keine größere Bedeutung beigemessen wird (vgl. z.B. Oetomo 1996). Doch gerade weil es sich *in der Regel* um keine normverletzende bzw. transgressive Praktik handelt, ist sie für *Ritual seks* ungeeignet.

Praktiken sind jedoch tantrisch inspiriert in dem Sinne, dass sie tantrische Prinzipien aufgreifen, die in der javanischen Gesellschaft subkutan überdauert haben. Dazu gehören kosmologische Vorstellungen, die sich in symbolischen Repräsentationen sexuell konnotierter Gegensätze artikulieren und zugleich daran erinnern, dass die punktuelle Überwindung dieser Gegensätze zu Fruchtbarkeit, Reichtum und Macht verhelfen kann. An diese Vorstellungen schließen die Pilger performativ an, wenn sie *Ritual seks* praktizieren.

Doppelmoral und die Dominanz der Männer

Angesichts befremdlicher Praktiken wie *Pesugihan dengan Ritual seks* ist an Clifford Geertz zu erinnern, dem zufolge es nicht so sehr darauf ankommt, »Religion zu definieren, sondern Religion zu erkennen« (Geertz 1988 [1968]: 15). Das Problem, das hier angesprochen wird, besteht mit anderen Worten darin, religiöse Vorstellungen und rituelle Praktiken auch dann als solche zu identifizieren, wenn sie nicht unseren vorgefassten Definitionen entsprechen.

Das angesprochene Problem zeigt sich in einer Reihe von Studien, die sich zwar mit dem Geschehen in Parang Kusumo und am Gunung Kemukus auseinandersetzen, die zahlreichen Prostituierten an diesen Pilgerorten jedoch entweder verschämt verschweigen (siehe z.B. Sholikhin 2009: 235) oder wortstark beklagen, dass rituelle Handlungen unter ihrem Einfluss profanen Vergnügungen und kommerziellen Interessen gewichen seien (siehe z.B. Fauzi 2012: 103). In beiden Fällen wird vom Kontext abgesehen, in dem sich rituelle Handlung und käuflicher Sex begegnen: Ort, Zeit und Person müssen genau definierte Bedingungen erfüllen, damit aus *Seks* ein Ritual werden kann. Und Prostituierte erfüllen – wie bereits ausgeführt – die an die Person geknüpfte Bedingung, der zufolge es sich um eine Person des anderen Geschlechts handeln muss, die kein legitimer Partner ist. Doch was macht den Einsatz von Prostituierten überhaupt notwendig? Warum beteiligen sich so wenig Pilgerinnen an *Ritual seks*? Und was kommt in der Dominanz von Männern an Pilgerorten wie Parang Kusumo und Gunung Kemukus symbolisch zum Ausdruck?

Die Dominanz von Männern an den genannten Pilgerorten verweist auf eine Doppelmoral, die die javanische Gesellschaft kennzeichnet und sich nicht zuletzt darin äußert, dass Männern weit eher als Frauen zugestanden wird, ihren sexuellen Impulsen nachzugeben. Ein Seitensprung ist ein Kavaliersdelikt – und auch auf Java nicht genderneutral zu haben. Frauen verlieren ihre soziale Reputation wesentlich schneller als Männer, wenn sie eine vor- oder außereheliche Beziehung eingehen, da sie für den Zusammenhalt von Familie und Gesellschaft verantwortlich gemacht werden (vgl. Brenner 1999: 33). Darüber hinaus ist naturgemäß nur die Frau der Gefahr einer ungewollten Schwangerschaft ausgesetzt, und eine Scheidung würde sie deutlich schwerer treffen, vor allem, wenn sie nicht nur für sich selbst, sondern auch noch für ein uneheliches Kind aufkommen müsste.

Hinzu kommt, dass Frauen, die unbegleitet nach Parang Kusumo oder an den Gunung Kemukus pilgern, damit rechnen müssen, selbst für Prostituierte gehalten zu werden. Um diesem Verdacht zu entgehen, bleiben sie entweder gleich zu Hause oder reisen gemeinsam mit einem Pilgerschaftspartner an. Von daher gibt es viele junge Paare, die

die genannten Pilgerorte als religiös sanktionierten Freiraum nutzen, um gewissermaßen mit dem Segen des lokal verehrten Heiligen ihre Sexualität auszuleben.¹⁸

Dieses Verhalten ist nicht unabhängig von einer zunehmend sexualfeindlichen Politik der Republik Indonesien zu sehen, die es unverheirateten Paaren immer schwieriger macht, ein gemeinsames Hotelzimmer zu buchen, einen gemeinsamen Hausstand zu führen etc. Sich über diese Politik hinwegzusetzen impliziert einen subversiven Akt, der sich gegen die Einmischung des Staates in die privaten Angelegenheiten seiner Bürger und Bürgerinnen richtet. Zugleich steht zu vermuten, dass das im Dezember 2022 vom Parlament in Jakarta verabschiedete Gesetz, das außereheliche Sexualkontakte unter Strafe stellt, Pilgerorten wie Parang Kusumo und Gunung Kemukus zu noch größerer Attraktivität verhelfen wird, insofern es sich um einige der wenigen verbliebenen Freiräume für illegitime sexuelle Aktivitäten handelt. Da diese Entwicklung aus staatlicher Perspektive kontraindiziert ist, scheint die Zukunft der beiden genannten Pilgerorte ungewisser denn je.

Transgression und Tantrismus: Aktualisierung subkutan überdauerter Vorstellungen

Die These, dass es sich bei *Ritual seks* um eine tantrisch beeinflusste Praktik handelt, setzt keinen *ununterbrochenen* Traditionszusammenhang voraus, der gewissermaßen von der Gegenwart bis in die Zeiten von Candi Suku und Candi Ceto zurückreicht oder an die Tage von Kertanegara und Brawijaya anknüpft. Es wird an dieser Stelle vielmehr von der Revitalisierung subkutan überdauerter Vorstellungen ausgegangen, denen zufolge die punktuelle Überwindung von sexuell konnotierten Gegensätzen zu einer Quelle von Energie und Macht (*power*) werden kann. Diese tantrisch inspirierten Vorstellungen werden in bestimmten historischen Situationen aktualisiert, und eine solche Aktualisierung ist seit den 1980er und 1990er Jahren in Zentraljava zu beobachten. In diesem Zusammenhang sind drei oder vier Faktoren hervorzuheben, die nicht isoliert nebeneinanderstehen, sondern teils miteinander interagieren und sich im Hinblick auf das infrage stehende Phänomen, d.h. die Konjunktur von *Ritual seks*, gegenseitig verstärken.

Zur Konjunktur von *Ritual seks*, die in den 1980er und 1990er Jahren einsetzt und teilweise bis heute anhält, tragen politische Entscheidungen in den ersten beiden Jahrzehnten der *Orde Baru* bei, die darauf angelegt sind, *lokale* Formen der Religiosität gegenüber dem an Einfluss gewinnenden *globalen* Islam zu unterstützen. In diesem Zusammenhang ist die Förderung des Pilgerwesens hervorzuheben, in deren Verlauf zahlreiche Pilgerorte ausgebaut werden, darunter auch Pilgerorte, die für heterodoxe Ritualpraktiken bekannt sind. So wird in den 1970er und 1980er Jahren in Parang Kusumo durch erhebliche Umbaumaßnahmen der Sakralplatz Cepuri in seiner heutigen Form geschaffen, eine

18 Saksono beschreibt die Situation in Parang Kusumo – unfreiwillig komisch – folgendermaßen: »Banyak juga pasangan-pasangan muda-mudi yang berkunjung ke sini, entah untuk rekreasi sehat atau rekreasi ›tidak sehat‹ mengingat sewa kamar untuk *short time* (kurang lebih dua jam) hanya antara Rp. 10.000 hingga Rp. 20.000« (Saksono 2009: 75). Übersetzung: »Es gibt auch viele junge Paare, die hierher kommen, entweder zur gesunden Erholung oder zur ›ungesunden‹ Erholung, da ihnen bewusst ist, dass ein Zimmer für *short time* (etwa zwei Stunden) nur Rp. 10.000 bis Rp. 20.000 kostet« (Saksono 2009: 75).

Moschee auf diesem Platz errichtet und das lokale Heiligtum Puri Cepuri mit den beiden Sakralsteinen neu gestaltet. Ganz ähnlich verhält es sich am Gunung Kemukus, wo etwa zur gleichen Zeit der Weg hinauf zum Grabmal des Pangeran Samudro befestigt, ein großer Schlafsaal für die Pilger erbaut und die erste von insgesamt drei Moscheen eingeweiht wird.

Zu diesem Zeitpunkt hatten die Behörden am Grabmal der Roro Mendut in Gandu – wenn man so will – den Wettlauf mit dem organisierten Islam bereits verloren. Dort war es in den 1980er Jahren einem orthodox ausgerichteten Internat gelungen, seinen Einfluss geltend zu machen und mit einem Mix verschiedener Maßnahmen (Einschüchterung, Unterdrückung, Aufklärung) heterodoxe Ritualpraktiken zu verdrängen, zu denen nicht zuletzt auch *Ritual seks* gehört. Um ein Erstarken des organisierten Islam zu verhindern, wie er beispielhaft in Gandu zu beobachten ist, war seitens des Staates lange Zeit in Kauf genommen worden, mit der Förderung des Pilgerwesens auch heterodoxen Praktiken zu einem Aufschwung zu verhelfen. Schließlich war die Politik prioritär gegen den organisierten Islam gerichtet, und im Vordergrund stand das Bemühen, sowohl eine Religionisierung der Politik als auch eine Politisierung der Religion zu verhindern. Denn es war absehbar, dass der organisierte Islam darauf hinarbeiten würde, seine politische Machtbasis zu erweitern, um Kultur und Gesellschaft Indonesiens in seinem Sinne zu beeinflussen. Demnach wäre der erste Aspekt, der zur Konjunktur von *Ritual seks* beigetragen hat, darin zu sehen, dass in den 1970er und 1980er Jahren lokale Pilgerorte ausgebaut und lokale Formen des Islam gefördert wurden, zu denen *volens volens* auch heterodoxe Praktiken gehören.

Die Konjunktur heterodoxer Ritualpraktiken ist außerdem im Kontext der Transformationen zu sehen, die in den letzten beiden Jahrzehnten der *Orde Baru* vorgenommen werden. Die Politik Suhartos vollzieht ab Mitte der 1980er Jahre eine »islamische Wende«, die mit Zugeständnissen an den politisch organisierten Islam einhergeht. In diesem Zusammenhang sind auch die internen Konversionen zu sehen, in deren Verlauf immer mehr *Abangan* zu *Santri* werden. Diejenigen *Abangan*, die an ihren Traditionen festhalten, tun das jedoch umso intensiver, als diese Traditionen zu einem Mittel der Distinktion gegenüber den immer einflussreicheren *Santri* werden. Und zu diesen Traditionen gehören nicht zuletzt auch Pilgerfahrt und Heiligenverehrung incl. heterodoxer Praktiken wie *Ritual seks*. Schließlich konstituieren sich die *Abangan* als soziale Kategorie nicht wie die *Santri* über Dogmen, von denen das Bekenntnis zur ersten der insgesamt fünf Säulen des Islam (*shahada*) besonders hervorzuheben wäre, sondern in allererster Linie über die rituellen Praktiken, die wie zum Beispiel *Tahlilan*, *Slametan*, *Pesugihan* von modernen und reformorientierten *Santri* ausnahmslos abgelehnt werden. *Abangan* grenzen sich mit der Betonung eben dieser Traditionen von diesen *Santri* und ihren als spirituell verarmt geltenden Anschauungen und Praktiken ab – ebenso wie von einer zunehmend am Islam orientierten Lebensführung, die von Kleidung über Ernährung bis zu den alltäglichen Grußformen reicht. Der zweite Aspekt, der zur Konjunktur von *Ritual seks* beiträgt, wäre demnach darin zu sehen, dass diese heterodoxen Praktiken es den rituellen Akteuren erlauben, ihr Selbstverständnis als *javanische* Muslime gegenüber der sie umgebenden Mehrheitsgesellschaft zu behaupten, die sich in Fragen der Lebensführung und der Auslegung des eigenen Glaubens zusehends an globalisierten Formen des Islam orientiert.

In der Reform-Ära ist schließlich eine Abgrenzung der *Abangan* gegenüber einer Politik zu beobachten, die zusehends von den *Santri* geprägt wird und selbst dort, wo sie sexualfeindliche Züge annimmt, Unterstützung bis weit ins liberal-nationalistische Lager erfährt. Es ist eine Politik, die jede Form einer öffentlichen Darstellung von Sexualität im Allgemeinen und von weiblicher Sexualität im Besonderen repressiv begegnet, da sie nach vorherrschender Meinung nicht mit den Prinzipien eines modernen Staates und einer modernen Religion zu vereinbaren ist. Gegen diese Politik wenden sich nicht nur die *Abangan*, die ihre lokalen Traditionen von *Tayuban* bis *Dangdut* bedroht sehen, sondern auch eine nicht unerhebliche Anzahl säkularer Bürger, die nicht so ohne weiteres bereit ist, sich den Restriktionen des Staates gegen Sex, Alkohol und Karaoke zu fügen. Wenn diese Bürger ausgehen und sich vergnügen wollen, kommen sie oft gar nicht umhin, Pilgerorte wie Parang Kusumo oder Gunung Kemukus aufzusuchen, da es sich um einige der wenigen verbliebenen, weil religiös sanktionierten Refugien für entsprechende Betätigungen handelt. Insofern steuern diese Orte nicht nur Pilger an, die eine spirituellen Erfahrung suchen, sondern auch Besucher, die auf ein sexuelles Abenteuer aus sind. Dazu gehören frustrierte Ehemänner, einsame Witwen, verliebte Paare etc., die zusammen mit den Pilgern, die zumindest während des Monats *Suro* die Mehrheit der Besucher bilden, den genannten Pilgerorten zum Ende des 20. Jahrhunderts einen Boom beschere. Demnach wäre der dritte Faktor, der Pilgerorten mit *Ritual seks* zu einer Konjunktur verhilft, darin zu sehen, dass nicht nur Pilger, sondern auch Nachtschwärmer diese Orte als eine der letzten verbliebenen Freiräume aufsuchen, um sich in diesem Umfeld aus fliegenden Händlern, Heilern und Huren zu amüsieren.

Im Sinne eines kontrollierten Regelbruchs hat *Ritual seks* zudem eine kathartische Funktion: An klar benennbaren Orten und zu genau umrissenen Zeiten sind vor- oder außereheliche Sexkontakte erlaubt oder sogar geboten. Diese Ausnahmen von der Regel unterstreichen nicht nur die Gültigkeit dieser Regel, sondern stabilisieren die Gesellschaft auch für den Rest des Jahres, insofern sie dazu beitragen, eine auf Entsexualisierung von Religion und Gesellschaft zielende Politik geduldiger hinzunehmen und besser zu ertragen. Aufgrund dieser Ventilfunktion begegnet eine Reihe von Politikern den inkriminierten Ritualpraktiken weitgehend ambivalent, verzichtet sie doch bislang darauf, mit aller Konsequenz gegen diese Praktiken vorzugehen. Vielleicht ist diesen Politikern jedoch auch folgendes bewusst:

Staatliche und religiöse Institutionen können heterodoxe Rituale und transgressive Praktiken zwar unterbinden – nicht jedoch die zugrundeliegenden Überzeugungen, d.h. kulturell verankerte Konzeptionen von der Notwendigkeit einer punktuellen Überwindung sexuell konnotierter Gegensätze. Selbst wenn die inkriminierten Praktiken von der Oberfläche verschwinden, verschwinden deshalb nicht notwendigerweise auch die zugrundeliegenden tantrisch inspirierten Konzeptionen aus den Köpfen der Menschen, von den Symbolisierungen dieser Konzeptionen ganz zu schweigen, die in Literatur und Kunst übermittelt werden.

Staatliche Behörden, lokale Politiker und islamische Funktionsträger (*Ulama*, *Kyai* etc.) bekämpfen diese Ideen und Praktiken. Doch selbst wo es ihnen gelingt, diese Ideen und Praktiken – wie am Grabmal der Roro Mendut und ansatzweise auch am Gunung Kemukus – zu unterdrücken, bleiben Konzeptionen von sexuell konnotierten Gegensätzen und die Überzeugung von der Notwendigkeit ihrer punktuellen Überwindung be-

stehen und können von daher zu einer anderen Zeit und an einem anderen Ort revitalisiert werden – was seit den 1980er Jahren in Zentraljava auch geschieht und nicht unabhängig von der sexualfeindlichen Politik der indonesischen Regierung zu sehen ist. *Ritual seks* ist Ausdruck der Devianz gegenüber einer zunehmend restriktiven Sexualpolitik, aber auch Reaktion sowohl auf den Formalismus einer orthodoxen Interpretation des eigenen Glaubens als auch einer modernen Interpretation des Islam, die die spirituellen Dimensionen vernachlässigt. Die heterodoxen Praktiken, die den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung bilden, sind Ausdruck des Bedürfnisses nach einer solchen Spiritualität.

Pilgerorte als Heterotopoi

Die drei Pilgerorte, die im Zentrum der vorliegenden Studie stehen, sind alles andere als repräsentativ – weder für den Islam noch für das Pilgerwesen auf Java. Es handelt sich vielmehr um Orte, die im Anschluss an Michel Foucault (1984 [1967]) als Heterotopoi zu bezeichnen wären.

Heterotopoi sind Foucault zufolge Gegenort bzw. »counter-sites«, an denen »all the other real sites that can be found within the culture, are simultaneously represented, contested, and inverted« (Foucault 1984 [1967]: 3). Als reale Orte sind Heterotopoi fester Bestandteil der sie hervorbringenden Gesellschaft und stehen doch im Widerspruch zu ihr. Bestimmte Regeln, die das Zusammenleben in der Gesellschaft und nicht zuletzt auch das Mit- und Gegeneinander der Geschlechter bestimmen, sind hier außer Kraft gesetzt und lassen sich deshalb hinsichtlich ihrer sozialen Implikationen, d.h. hinsichtlich der Leistung, die sie für die Gesellschaft andernorts (»at all the other real sites«) erbringen, besonders gut untersuchen.

Foucault hat Friedhöfe und Bordelle als Beispiele für Heterotopoi angeführt (vgl. Foucault 1984 [1967]: 5 und 8). Pilgerorte mit Heiligengräbern, an denen *Ritual seks* praktiziert wird, können als weitere Beispiele angeführt werden, sind Friedhof und Bordell hier doch *gewissermaßen* ein und derselbe Ort. Die drei untersuchten Pilgerorte entsprechen darüber hinaus der von Foucault apostrophierten »effectively enacted utopia«, und die Utopie, die an diesen Orten vorweggenommen wird, besteht darin, dass sie Reichtum ohne Arbeit, Sex ohne Ehe versprechen. *Pesugihan dengan Ritual seks* ist der Inbegriff eines solchen Versprechens.

Darüber hinaus bringt dieses Ritual nicht nur kollektive Vorstellungen z.B. von der Komplementarität der Geschlechter zum Ausdruck, sondern erzeugt bzw. erneuert diese Vorstellungen auch performativ, d.h. in und durch die rituelle Praxis. Andere Vorstellungen werden wiederum verletzt, die z.B. mit Monotheismus und Monogamie auf den Begriff zu bringen wären, und damit ruft dieses Ritual konfessionsübergreifend die Reaktion von Staat und Kirche hervor, die mit dieser Reaktion wiederum die Geltung und Verbindlichkeit monotheistischer Vorstellungen und monogamer Lebensformen bekräftigen und erneuern.

Es sind Vertreter der höfischen Tradition (*Kraton, Paksikaton*), säkulare Politiker (*Pemkab, Bupati*) und islamische Funktionsträger (*Kyai, Ustadzah*), die gegen die drei Pilgerorte als Heterotopoi vorgehen, insofern sie versuchen, die in der Gesellschaft allgemein geltenden Normen und Werte auch an diesen Gegenorten durchzusetzen. Es geht dabei um

Normen und Werte, die im christlichen Kontext folgendermaßen lauten: »Du sollst keine anderen Götter haben neben mir«¹⁹ bzw. »Du sollst nicht ehebrechen«²⁰ (vgl. Bibel 1968: 97–98). Und im Islam ganz ähnlich durchbuchstabiert werden: »Setze nicht neben Allah einen anderen Gott [...]«²¹ bzw. »Und bleibt fern der Hurerei; siehe, es ist eine Schändlichkeit und ein übler Weg«²² (vgl. Koran 1960: 266 und 267).

Ritual seks verletzt nicht nur die hier angesprochenen Normen und Werte, sondern steht auch für die religiös sanktionierte Möglichkeit, sich – um im zuletzt anklingenden Duktus zu bleiben – mit Hurerei die Gunst eines Heiligen zu sichern, was der Mehrheitsgesellschaft als Inbegriff der Transgression erscheinen muss und folglich scharf verurteilt wird. Im Jargon der Religiösen ist von *haram*, *shirk*, *dosa* (Tabu, Vielgötterei, Sünde) die Rede, Nationalisten benutzen andere Kategorien und sprechen zum Beispiel von »abweichenden Praktiken« und »irregeleiteten Pilgern«.²³

Angesichts des Versuchs, die mit Monotheismus und Monogamie verbundenen Normen und Werte überall in der Gesellschaft durchzusetzen, wird folgendes deutlich: Die drei Pilgerorte sind gesellschaftliche Arenen der Aushandlung divergierender Wertesysteme und Moralvorstellungen; es sind Arenen, in denen die Aushandlung zwischen Tradition und Moderne, *Adat* und *Agama* auf lokalspezifische Weise erfolgt und sich Zustimmung und Widerstand in Bezug auf diese Werte abzeichnen. Dabei bringt diese Aushandlung durchaus unterschiedliche, ja widersprüchliche Ergebnisse hervor: Während die Unterdrückung der heterodoxen Praktiken am Grabmal der Roro Mendut so erfolgreich ist, dass die Erinnerung an diese Praktiken bereits langsam verblasst, ist die Aushandlung am Gunung Kemukus aktuell in vollem Gange, während in Parang Kusumo nach wie vor eine eher ambivalente Haltung vorherrscht, insofern diese Praktiken zwar offiziell verurteilt, jedoch weitgehend geduldet werden.

Das Resultat dieser Aushandlungen ergibt kein einheitliches Bild: Die heterodoxen Praktiken werden von Teilen der Gesellschaft (*Pemkap* und *Pesantren*) bekämpft in Reaktion auf den wachsenden Zuspruch und die internationale Aufmerksamkeit, die diese Praktiken erfahren. Andere Teile der Gesellschaft (*Kraton*) sind angesichts der Religionsierung der javanischen Gesellschaft in ihrer Ablehnung eher zurückhaltend. Mit dieser komplexen Gemengelage ist nur ein zeitgeschichtlicher Moment benannt, ein Pendelschlag zwischen der Konjunktur heterodoxer Praktiken und ihrer behördlichen Repression, der keine Rückschlüsse darauf zulässt, inwieweit es sich hier um irreversible Prozesse oder ephemere Phänomene handelt und – noch viel weniger – wie sich die Interaktion zwischen *Adat* und *Agama*, Tradition und Moderne auf Java in Zukunft gestaltet.

19 Vgl. 2. Buch Mose, Kapitel 20, Vers 3

20 Vgl. 2. Buch Mose, Kapitel 20, Vers 14

21 Vgl. 17. Sure, »Die Nachtfahrt«, Vers 23

22 Vgl. 17. Sure, »Die Nachtfahrt«, Vers 34

23 *Pemkab*, *Pesantren* und *Kraton* sind sich – als zentrale Akteure an den drei untersuchten Pilgerorten – bei allen Unterschieden, die es zwischen ihnen geben mag, darin einig, dass Werte wie Monotheismus und Monogamie für alle Bürger der Republik Indonesien gleichermaßen verbindlich sein sollten. Auf eine monogame Lebensführung werden vor allem Frauen verpflichtet – von allen Konfessionen, die in Indonesien vertreten sind; lediglich der Islam sieht Ausnahmen für Männer vor, die so wohlhabend sind, dass sie die Gewähr dafür bieten, die bis zu vier Frauen, die sie heiraten dürfen, zumindest in finanzieller Hinsicht gleich zu behandeln.

Schließlich lässt die Durchsetzung einer modernen Religion spirituelle Leerstellen zurück, die von Traditionalisten erfolgreich besetzt werden. Von daher steht zu erwarten, dass heterodoxe Praktiken auf Java noch lange Zeit erhalten bleiben, selbst wenn *Rituals* mittelfristig verschwinden sollte. Die vorliegende Studie liefert jedenfalls kein Indiz für eine linear voranschreitende Islamisierung der indonesischen Gesellschaft, sondern entwirft ein komplexes Bild aus Modernisierung und Religionisierung, in dem sich die divergierenden und konvergierenden Interessen unterschiedlicher Akteure spiegeln – wie es sich für eine pluralistische Gesellschaft gehört.

