

1. Einleitung

Die Fragestellung

Es gibt eine Reihe von Pilgerorten auf Java, die von Pilgern beiderlei Geschlechts aufgesucht werden, um vor Ort sexuell miteinander zu verkehren oder – soweit es sich um männliche Pilger handelt – Sexualkontakte mit Prostituierten einzugehen. Die Pilger sind in beiden Fällen davon überzeugt, dass der am Pilgerort vollzogene Sexualakt dazu beitragen kann, die eigentlichen Ziele ihrer Pilgerschaft einzulösen, d.h. reich, gesund und glücklich zu werden.¹

Die Pilger bekennen sich zu einer lokalen Form des Islam (*Islam Jawa*), die stark von sufistisch-mystizistischen Traditionen geprägt ist. Die Verehrung lokaler Heiliger gehört zu ihrem rituellen Repertoire wie auch Pilgerfahrten an sakrale Orte, die mit diesen Heiligen in Verbindung gebracht werden. Die sakralen Orte werden an den rituell bedeutsamen Tagen (*Jumat Kliwon*, *Jumat Pon* etc.) besucht, vorallem wenn sie in den ersten Monat des javanischen Kalenders (*Suro* oder *Muharram*) fallen. Drei dieser Orte stehen im Zentrum der vorliegenden Untersuchung: 1.) das Heiligtum Puri Cepuri in Parang Kusumo, ein Dorf an der Südküste von Zentraljava; 2.) das Grabmal der Roro Mendut in Gandu, ein Dorf am Stadtrand von Yogyakarta; und 3.) das Grabmal des Pangeran Samudro in Pendem, ein Dorf nördlich von Surakarta, besser bekannt als Gunung Kemukus.

Was die genannten Pilgerorte miteinander verbindet, ist lokaler Terminologie zufolge *Ritual seks*, also die Überzeugung, dass der Sexualakt zu den rituellen Handlungen gehören kann oder gehören sollte, die die Pilger vor Ort vollziehen. Von zentraler Bedeutung für die Legitimierung dieser heterodoxen Ritualpraktiken sind Legenden, die nicht nur von außergewöhnlichen Liebespaaren berichten, sondern deren Glück oder Unglück auch mit bestimmten Orten verbinden. Die Pilger suchen diese Orte auf, um an der spirituellen Kraft (Jav.: *kasekten*; Ind.: *kesaktian*) der sakralisierten Liebespaare teilzuhaben, indem sie deren Verhalten mimetisch nachvollziehen. Und mimetisch nachvollzogen wird vor allem, was einer Liebe Ausdruck und Erfüllung verleiht: der Sexualakt.

1 Begriffe wie Pilger, Heilige etc. werden in dieser Arbeit durchgehend genderneutral verwendet. Dass es sich um neutrale Begriffe handelt, wird schon allein daran deutlich, dass *männliche* Pilger keinen Pleonasmus und *weibliche* Pilger kein Oxymoron bilden.

Der Sexualakt als *mimetischer* Akt zielt darauf, an die Eigenschaften der als vorbildlich geltenden Paare anzuschließen, um auf diese Weise ebenfalls reich und glücklich zu werden. Die »Macht des mimetischen Vermögens«, die hier angesprochen ist, basiert im Anschluss an Michael Taussig auf folgendem Prinzip: »The representation shares in or takes power from the represented« (Taussig 1993: 2). Mimesis ist hier kein Vorgang, der sich in der bloßen Nachahmung oder Imitation erschöpft, sondern ein Prozess aktiver Aneignung und Verkörperung, den Pierre Bourdieu anhand eines Beispiels verdeutlicht: »The body believes in what it plays at: it weeps if it mimes grief. It does not represent what it performs, it does not memorize the past, it *enacts* the past, bringing it back to life. What is ›learned by the body‹ is not something that one has [...], but something that one is« (Bourdieu 1990: 73; Hervorhebung im Original). Diese »practical mimesis«, deren Intention den Akteuren nicht unbedingt bewusst zu sein hat, kann schließlich mit Christoph Wulf folgendermaßen umrissen werden: »Ziel des mimetischen Prozesses ist es, den vorbildlichen Handlungen bzw. Menschen nachzustreben, ihnen ähnlich zu werden und sich ihnen anzugleichen« (Wulf 1997: 1017). Oder um den gleichen Autor nochmals zu zitieren: »Mit Hilfe der mimetischen Fähigkeiten soll etwas Vorbildliches nachgeahmt und dadurch Teil des Eigenen werden« (Wulf 1997: 1017).

Im Rahmen der vorliegenden Studie wird dieser Mimesis-Begriff aufgegriffen und hinsichtlich seiner Produktivität untersucht, um das Binnenverhältnis von Ritual, Mimesis und Körpererfahrung auszuleuchten. Als ethnographisches Beispiel dient dabei *Ritual seks*, eine heterodoxe Ritualpraktik, auf die sich die lokalen Akteure auch als *Pesugihan* beziehen, abgeleitet vom javanischen Wortstamm *sugih* mit der Bedeutung von *reich*. Die Akteure adressieren damit einen Pakt, den sie mit jenseitigen Mächten oder einem höheren Wesen auf Gegenseitigkeit schließen, um zu Wohlstand, Gesundheit und Glück zu gelangen. Es gibt auf Java unzählige Orte, die für *Pesugihan* bekannt sind, und vor allem die Gräber von Heiligen gelten als besonders geeignet, um im Gegenzug für Gebet und Opfergabe nicht nur den Segen des Heiligen, sondern auch unermesslichen Reichtum zu erlangen. Praktiken wie *Pesugihan dengan [mit] Ritual seks* finden jedoch nur an denjenigen Orten statt, an denen sich der Legende nach außergewöhnliche Liebespaare beispielgebend verhalten haben. Die Pilger vollziehen das Verhalten dieser sakralisierten Liebespaare mimetisch nach, um sich ihnen auf diese Weise anzugleichen, d.h. ebenfalls reich und mächtig zu werden.

Die in Indonesien hochgradig umstrittenen Praktiken erfahren seit den 1990er Jahren breite mediale Aufmerksamkeit. Es existieren vielfältige Formen der Berichterstattung in Wort und Bild, doch sind bislang kaum ethnologische Untersuchungen zum Thema erschienen. Gänzlich neues Neuland betritt die vorliegende Untersuchung mit dem komparativen Ansatz, den sie verfolgt: Weder die drei genannten Pilgerorte noch andere sakrale Orte, die für *Pesugihan* bekannt sind, wurden bislang vergleichend im Hinblick auf die religiöse Dynamik untersucht, die in der Konjunktur dieser heterodoxen Ritualpraktiken paradigmatisch zum Ausdruck gelangt.

Für dieses Desiderat können zwei Gründe angeführt werden: Zum einen wird *Ritual seks* als heterodoxe Ritualpraxis teilweise von kommerzieller Prostitution überlagert, die die meisten Beobachter als Störvariabel wahrnehmen und deshalb ausblenden. *De facto* sind die Prostituierten jedoch integraler Bestandteil des rituellen Geschehens. Sie korrumpieren weder die Sakralität des Ortes, noch profanisieren sie das Ritual, ihre

Dienstleistungen sind für die überwiegende Mehrheit der männlichen Pilger vielmehr unabdingbare Voraussetzung dafür, *Ritual seks* überhaupt praktizieren zu können. Erst aus dieser Perspektive erschließt sich die bemerkenswerte Verbindung, die Religion und Prostitution, Spiritualität und Sexualität an den untersuchten Pilgerorten eingehen.

Der zweite Grund für das angesprochene Desiderat ist darin zu sehen, dass es sich bei *Ritual seks* um ein ausgesprochen rezentes Phänomen handelt. Erst die Religionsierung der indonesischen Gesellschaft, ihre zunehmende Selbstausslegung im religiösen Idiom, hat dazu geführt, dass lokale Pilgerfahrten (wieder) Konjunktur haben und damit auch Pilgerfahrten an sakrale Orte, die dafür bekannt sind, eine rituelle Verbindung zwischen Religion und Sexualität herzustellen. Der Prozess der Religionsierung hat nicht nur eine Stärkung des Islam (»Islamisierung«) und anderer globalisierter Religionen (*agama*) bewirkt, sondern geht *auch* mit einer Revitalisierung lokaler Traditionen (*adat*) einher. Diese widersprüchliche Entwicklung, für die Neologismen wie »Glokalisierung« oder auch der Topos von der »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« aufgeboten werden, steht im Zentrum der nachfolgenden Überlegungen. Anhand eines klar definierten ethnographischen Beispiels (*pesugihan dengan ritual seks*) wird verdeutlicht, dass lokale und globale Prozesse nicht isoliert nebeneinander existieren, sondern miteinander interagieren und sich wechselseitig beeinflussen. Von daher lässt sich die Islamisierung Indonesiens auch nicht als eine lineare Entwicklung beschreiben, in deren Verlauf sich eine globalisierte Religion auf Kosten lokaler Traditionen durchsetzt, sondern nur als ein komplexer und in sich widersprüchlicher Prozess konzeptionalisieren.

Dass raumzeitliche Grenzen durchlässig und transformative Prozesse umkehrbar sind, hat auch Andrew Beatty erfahren. Während der genannte Kollege die religiöse Dynamik auf Java in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre schon im Titel seiner Publikation »A Shadow Falls in the Heart of Java« (Beatty 2009) in düsteren Farben beschreibt, stellt er zwölf Jahre später im Anschluss an einen erneuten Besuch seiner Forschungsregion folgendes fest: »The ways of the ancestors – the subtle humanist philosophy of Javanism, the rituals and spectacles deplored by reformist Islam – have found fresh justifications and a powerful motivation« (Beatty 2012: 5; vgl. auch Beatty 2012: 8).

An diese Beobachtungen schließen die nachfolgenden Ausführungen an: Die Entwicklung von *Ritual seks* zu einem Massenphänomen, das sich erst seit den 1980er Jahren herausgebildet hat, steht im Widerspruch zur vielfach diagnostizierten Islamisierung der indonesischen Gesellschaft, unter der zumeist ein irreversibler Prozess verstanden wird, der sukzessive alle gesellschaftlichen Bereich auf Kosten traditioneller Anschauungen und Praktiken erfasst – nicht zuletzt auch das Verhältnis zwischen den Geschlechtern. Muslimen ist bekanntlich jeder Sexualekontakt vor und außerhalb der Ehe verboten, und den Strenggläubigen unter ihnen gilt selbst die Verehrung lokaler Heiliger als eine Verletzung des Monotheismus-Gebots. Vor diesem Hintergrund erscheint die Konjunktur von *Ritual seks* im Kontext islamischer Heiligenverehrung als ein – in doppelter Hinsicht – gegenläufiges oder antistrukturelles Moment, das bereits zu heftigen Reaktionen in der indonesischen Öffentlichkeit geführt hat. Islamische Organisationen wie *Majelis Ulama Indonesia* (MUI, *Indonesischer Rat der Islamgelehrten*) und die gewaltbereite *Front Pembela Islam* (FPI, *Islamische Verteidigungsfront*) fordern seit Jahren ein Verbot von *Ritual seks* und die Schließung der einschlägig bekannten Pilgerorte. Der Gouverneur von Zentraljava, Ganjar Pranowo (PDI-P, *Demokratische Partei des Kampfes Indonesiens*), hätte zweifellos

die Machtmittel an der Hand, um diesen Forderungen nachzukommen und die inkriminierten Ritualpraktiken *nachhaltig* zu unterbinden. Dass er es bislang nicht getan hat, die Politik vielmehr ein äußerst ambivalentes Verhältnis dem Phänomen *Ritual seks* gegenüber an den Tag legt, wirft Licht auf die Komplexität der politischen und religiösen Landschaft Indonesiens, die mit der vielfach diagnostizierten Islamisierung dieser Gesellschaft nur unzureichend erfasst ist.

Im Anschluss an den Rücktritt von Präsident Suharto und dem Ende der von ihm geprägten *Orde Baru* (Neue Ordnung) haben in Indonesien gesellschaftliche Auseinandersetzungen eingesetzt, die das Land mit der weltweit größten muslimischen Bevölkerung nachhaltig verändern. So geraten beispielsweise öffentliche Darstellungen von Sexualität, die etwa bei *Dangdut*-Konzerten bislang als völlig legitim galten, zunehmend unter ordnungspolitischen Druck. Für diese Veränderungen steht exemplarisch das 2008 verabschiedete sogenannte Antipornographie-Gesetz, mit dem die juristischen Grundlagen dafür gelegt wurden, mit der Macht des Staates gegen jede Form von Sexualität in der Öffentlichkeit vorzugehen. Für diese Veränderungen steht auch ein am 6. Dezember 2022 verabschiedetes und 2025 in Kraft tretendes Gesetz, das Sex vor und außerhalb der Ehe zu einem Straftatbestand erklärt, der mit bis zu einem Jahr Gefängnis geahndet werden kann. Welchen Weg hat die indonesische Gesellschaft eingeschlagen? Wird sie sich ihren Pluralismus auch in Zukunft bewahren können, oder läuft sie Gefahr, in Dogmatismus und Orthodoxie abzugleiten? Die vorliegende Studie zielt darauf, diese Fragen exemplarisch anhand der gesellschaftlichen Diskurse zu beantworten, die sich kontrovers auf heterodoxe Ritualpraktiken wie *Ritual seks* beziehen.

Stand der Forschung

Es gibt bislang nur ganz wenige Arbeiten, die die Thematik der vorliegenden Studie aufgegriffen haben, und die wenigen, die es tun, behandeln sie zumeist unter anderen Gesichtspunkten. Dazu gehört die Dissertation »Formen der javanischen Pilgerschaft zu Heiligenschreinen« von Klaus Fuhrmann, der in einem Kapitel seiner Arbeit auf das rituelle Geschehen am Gunung Kemukus eingeht (vgl. Fuhrmann 2000: 317–368). Da Fuhrmann *Ritual seks* jedoch auf »ehebrecherischen Geschlechtsverkehr« reduziert (vgl. Fuhrmann 2000: 345, 364, 375), blendet er das subversive Geschehen an diesem sakralen Ort aus, das darin zu sehen wäre, dass viele junge *unverheiratete* Paare den Gunung Kemukus als religiös sanktionierten Freiraum nutzen, um ihre Sexualität auszuleben.

Zu den wenigen Autoren, die das infrage stehende Phänomen zumindest erwähnen, gehört George Quinn, einer der besten Kenner des Pilgerwesens auf Java. In einer seiner zahlreichen Publikationen zum Thema stellt er mit Bezug auf den Gunung Kemukus folgendes heraus: »The site has become controversial for its numerous prostitutes and a regimen of devotions that requires pilgrims to engage in promiscuous sex« (Quinn 2008: 71; vgl. auch Quinn 2012: 12). Dagegen wäre einzuwenden, dass *Ritual seks* im Gegensatz zu Gebet (*doa*) und Opfergabe (*sajen*) nur sehr bedingt zu einem »regimen of devotions« gehört, da es jedem Einzelnen freisteht, sich an dieser rituellen Übung zu beteiligen, und Pilgergruppen, die die Anonymität des Einzelnen aufheben, verzichten ganz darauf, ohne dadurch den Erfolg ihrer Pilgerfahrt zu gefährden.

In diesem Zusammenhang kann auch auf Judith Schlehe verwiesen werden, die seit den 1980er Jahren in Zentraljava ethnographisch tätig ist und sich auch mit dem rituellen Geschehen an der Südküste beschäftigt hat. In einer ihrer Publikationen stellt sie eher beiläufig fest: »[...] der heilige Platz in Parang Kusumo [...] wird zunehmend dahin gehend interpretiert, dass es sich um einen Ort handle, der sich in besonderer Weise für die körperliche Liebe eigne« (Schlehe 2008: 227, Fußnote 41). Schlehe verweist auf Pärchen, die hier stundenweise Zimmer mieten, und erwähnt auch die zahlreichen Prostituierten an diesem sakralen Ort. Da zum Zeitpunkt ihrer Forschung nicht absehbar war, dass sich die Nachfrage nach ihren Dienstleistungen im Kontext von *Ritual seks* zu einem Massenphänomen entwickeln würde, belässt sie es jedoch bei dieser Feststellung.

Zu den wenigen Publikationen, die das Thema aufgreifen, gehört auch eine Untersuchung von Endang Sumiarni, Anny Retnowati und Al. Wisnubroto, die unter dem Titel »Terhadap Seks dan Ritual di Gunung Kemukus« (1999; »Zu Sex und Ritual am Berg Kemukus«) veröffentlicht wurde. Das Autorenteam geht darin der Frage nach, inwieweit es den Behörden auf der Grundlage einer Bezirksverordnung aus dem Jahr 1993 gelungen ist, die sexuellen und rituellen Praktiken am Gunung Kemukus zu unterbinden. Es stellt die Unzulänglichkeit der bisherigen Maßnahmen fest und fordert, stärker soziokulturelle Aspekte zu berücksichtigen. In diesem Zusammenhang betonen die Autoren, dass nach traditioneller javanischer Auffassung die Sexualität als eine Kraftquelle (»sumber kekuataan«) gilt, die als etwas Heiliges (»sesuatu yang suci«) und Geschenk Gottes (»anugerah Tuhan«) angesehen wird. An diesen Ansichten hat sich nach Auffassung der Autoren bis heute nichts geändert, auch wenn der Islam mittlerweile die vorherrschende Religion auf Java geworden ist (vgl. Sumiarni et al. 1999: 14 und 23). Die Autoren verweisen auf die tantrischen Wurzeln der genannten Anschauungen und Praktiken, und diesem Hinweis wird auf den folgenden Seiten dezidiert nachgegangen.

Schließlich sei noch auf einen Zeitschriftenbeitrag verwiesen, der angesichts der anhaltenden Konjunktur von *Ritual seks* im November 2016 erschienen ist und ebenfalls die tantrischen Wurzeln dieser heterodoxen Ritualpraktiken herausstellt. Unter dem Titel »Magico-Spiritual Power, Female Sexuality and Ritual Sex in Muslim Java« untersuchen Bianca J. Smith und Mark Woodward die genannten rituellen Praktiken im Hinblick auf Konzepte weiblicher Sexualität, die darin zum Tragen kommen. Die beiden Autorinnen versuchen zu zeigen, dass »female sexuality, and sexuality in general, remain possible sources of spiritual power in Muslim Java and, paradoxically, that transgression of Sharia sexual norms can be both a sign and a source of spiritual power« (Smith/Woodward 2016: 330). An das hier angesprochene Paradoxon schließen die nachfolgenden Überlegungen an. Vor allem die Frage, inwieweit in der (weiblichen) Sexualität eine Quelle spiritueller Kraft (*kasekten*) gesehen wird, an die die Pilger auf Java mit *Ritual seks* mimetisch Anschluss zu finden hoffen, wird auf den folgenden Seiten detailliert untersucht.

Dass Studierende unterschiedlicher Fakultäten die heterodoxen Ritualpraktiken an den eingangs genannten Pilgerorten für sich entdeckt haben, zeigt sich an etwa einem halben Dutzend Bachelor- und Masterarbeiten (*skripsi* und *tesis*), die an verschiedenen Universitäten in Indonesien zum Thema verfasst wurden. Diese Arbeiten beschäftigen sich monographisch mit jeweils einem dieser Pilgerorte, und sofern sie ethnographische Details bereitstellen, die für die vorliegende Studie relevant sind, werden sie in den entsprechenden Kapiteln der vorliegenden Studie aufgegriffen.

Damit sind die wichtigsten Publikationen zum Thema benannt. Die insgesamt spärliche wissenschaftliche Auseinandersetzung mit *Ritual seks* kontrastiert auf bemerkenswerte Weise mit einer nahezu unüberschaubaren Fülle an Bearbeitungen, die dieses Thema jenseits des akademischen Betriebs erfahren hat. Dazu gehören Romane, Rundfunk-Reportagen, TV-Dokumentationen, Video-Clips und Zeitungsartikel, die nicht nur auf das breite gesellschaftliche Interesse an diesem Thema verweisen, sondern es zugleich noch weiter verstärken. Die mediale Berichterstattung über *Ritual seks* ist im Rahmen der vorliegenden Studie aufmerksam verfolgt worden, und die Ergebnisse dieser Medienbeobachtung sind in die entsprechenden Kapitel mit eingeflossen.

Um die Darlegung der aktuellen Auseinandersetzung mit *Ritual seks* innerhalb und außerhalb des akademischen Betriebs abzuschließen, sei noch auf »Tantric Temples: Eros and Magic in Java« (2011) von Peter Levenda verwiesen, der sich in einem Kapitel dieser populärwissenschaftlichen Publikation mit dem Gunung Kemukus beschäftigt. Levenda bringt die heterodoxen Ritualpraktiken an diesem Pilgerort ebenfalls mit tantrischen Anschauungen und Praktiken in Verbindung und gelangt so zu folgender Schlussfolgerung: »People go to Kemukus prepared to ›love‹ a total stranger – to worship the idea of love itself as separate from any identification of the actual sexual partner and to attain union with a source of power (Shiva or Shakti) both within and beyond themselves. While the Tantric texts can help illuminate what takes place at Kemukus – and at a few other, similar sites in Java – the rituals at Kemukus can actually help to understand Tantra better« (Levenda 2011: 270).

Da im Rahmen der vorliegenden Studie detailliert auf tantrische Vorstellungen und Praktiken eingegangen wird, soll an dieser Stelle der Hinweis auf folgendes Grundprinzip genügen: »In Tantrism, sexual union is ritual and ritual is frequently explained in sexual terms. The sexual act performed as ritual symbolizes the union of opposites and realizes the fundamental metaphysical principle of cosmic unity« (Rubinstein 2000: 108f.).

Tatsächlich gibt es eine Reihe verblüffender Parallelen zwischen tantrischen Praktiken und *Ritual seks*. Zu diesen Parallelen gehört, dass der Sexualakt mit einem verbotenen Partner vollzogen wird (mit einer Person, mit der man nicht verheiratet ist), unter freiem Himmel (vor den Augen der Götter), an einem sakralen Ort (möglichst auf einem Grab oder Friedhof) und – *last but not least* – als integraler Bestandteil ritueller Handlungen (und nicht zu reproduktiven Zwecken oder gar aus Lust und Liebe). Besonders hervorzuheben ist an dieser Stelle auch das mimetische Moment, das die tantrische Vereinigung der Partner kennzeichnet: »[...] the woman becomes the Goddess, the yogin [her male partner] incarnates Siva; their ›rite‹, their ritual copulation, is the copulation of the divine couple« (Zvelebil 1973: 48; Hervorhebung im Original).

Dass im Tantrismus die sexuelle Vereinigung der Partner ein mimetischer Akt ist, der die primordiale Vereinigung (»Ur-intercourse«) von *Shiva* und *Shakti* oder eines anderen Götterpaares performativ nachvollzieht (»dramatisiert«), um mit eben diesen Göttern eins zu werden (*moksa*), wird in der Literatur vielfach bestätigt (vgl. z.B. Braginsky 2004: 145, Creese 2004: 201 und Levenda 2011: 24, 147). Trotz dieser Parallelen besteht weitgehend Konsens darüber, dass tantrische Vorstellungen und Praktiken in Indonesien, zum Beispiel auf Java (vgl. Becker 1993: 3ff.) und Sumatra (vgl. Braginsky 2004: 168ff.), mit dem Sufismus verschmolzen sind und sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts gänzlich verloren haben (vgl. Aciri 2019: 296). Im Sinne einer systematisch entwickelten Lehre mit

einer darauf abgestimmten Ritualpraxis ist der Tantrismus als bedeutsame Strömung innerhalb von Hinduismus und Buddhismus in Indonesien heute verschwunden.

Was sich dagegen erhalten hat, sind James Boon (1990: 158) zufolge »tantric fragments«, die sich vor allem auf Bali und Zentraljava nachweisen lassen. Zu diesen Fragmenten gehören symbolische Repräsentationen sexuell konnotierter Gegensätze, wie sie etwa mit Linga und Yoni, Shiva und Shakti sowie der äußerst populären figurinen Darstellung eines Hochzeitspaars als *Loro Blonyo* überliefert sind. Andere Untersuchungen gehen sogar noch weiter: Demnach kommen nicht nur im hindu-balinesischen Bestattungsritual (*ngaben*) und im rituellen Aufeinandertreffen von Rangda und Barong (*calon-arang*) tantrische Konzepte zum Tragen, sondern auch in höfischen Tänzen auf Java (*bedhaya ketawang* und *bedhaya semang*), von denen einige bis in die Gegenwart hinein aufgeführt werden (vgl. z.B. Becker 1993 und Stephen 2010).

Ob es sich bei *Ritual seks* an zentraljavanischen Pilgerorten um ein »tantrisches Fragment« im Sinne James Boons handelt, ist eine der zentralen erkenntnisleitenden Fragestellungen der vorliegenden Untersuchung. Dass für die Beantwortung dieser Fragestellung umfassende ethnographische Recherchen erforderlich waren, ist dem aktuellen *state of the art* geschuldet, der gerade in Bezug auf die Geschichte tantrischer Anschauungen und Praktiken auf Java und Bali als unzureichend gilt: »Tantrism remains a largely unexplored field in Indonesia as elsewhere [...]« (Rubinstein 2000: 224; vgl. auch Lovric 1987: 426 und Becker 1993: 5).

Angesichts dieses Forschungsdesiderats zielen die folgenden Kapitel darauf, die ideengeschichtlichen Grundlagen von heterodoxen Ritualpraktiken wie *Ritual seks* freizulegen und die Gründe für ihre aktuelle Revitalisierung herauszuarbeiten. Es geht dabei um Anschauungen, die Robert Hefner (2011) noch bis in die 1980er Jahre hinein als konstitutiv für das vorherrschende religiöse Weltbild in Zentral- und Ostjava kennengelernt hatte. Diesen Anschauungen zufolge liegt der Entstehung der Welt kein einmaliger Schöpfungsakt zugrunde, sondern ein bis heute unabgeschlossener Prozess, in dem sich das Göttliche offenbart: »Inasmuch as genesis continues today, the world still offers glimpses of the divine, often in the most unexpected places. These include spaces like natural landscapes, sources of water, and the human body itself, not least of all in the act of sexual intercourse« (Hefner 2011: 78; Hervorhebungen von V.G.).

Hefner zufolge ist dieses Weltbild unter dem Eindruck globalisierter religiöser Anschauungen zum Ende des 20. Jahrhunderts zusammengebrochen (vgl. Hefner 2011: 80). Die Konjunktur lokaler Pilgerfahrten nicht nur an sakrale Orte, an denen *Ritual seks* praktiziert wird, sondern auch auf Berge und an Quellen widerspricht diesem Befund (vgl. Gottowik 2012, 2015, 2016 und 2019). Diesen Widerspruch aufzulösen ist Anspruch und Zielsetzung der vorliegenden Untersuchung. Es wird davon ausgegangen, dass sich die Konjunktur heterodoxer Ritualpraktiken wie *Ritual seks* nicht mit der These von der voranschreitenden Islamisierung der indonesischen Gesellschaft vereinbaren lässt, sondern vielmehr auf eine konfessionsübergreifende Religionisierung verweist, die auch einer an den Traditionen (*adat*) orientierten Auslegung des Islam zu wachsender Popularität verhilft. Da Indonesien bekanntlich ein überwiegend von Muslimen bevölkertes Land ist, wird diese Religionisierung in erster Linie als Islamisierung (*Islamisasi*) wahrgenommen. *De facto* erfahren jedoch alle Religionen in Indonesien eine Konjunktur, darunter auch Christentum, Hinduismus und Buddhismus, und selbst Glaubensge-

meinschaften wie *Agama Kejawen* oder *Aliran Kebatinan* boomen. Mit anderen Worten: Die Flut hebt alle Schiffe.

Während in der voranschreitenden Islamisierung zumeist ein irreversibler Prozess der Verdrängung traditioneller Lebensformen und Weltbilder gesehen wird, betont die Religionisierung einen eher zyklischen Verlauf, der von Phasen der Revitalisierung traditioneller Anschauungen und Praktiken gekennzeichnet ist – zwei konträre zeitdiagnostische Modelle, die mit weitreichenden Implikationen für die Beurteilung der sozio-religiösen Dynamik im Land mit der weltweit größten muslimischen Bevölkerung einhergehen. Die vorliegende Untersuchung wird sich auf eine empirisch fundierte und theoretisch reflektierte Weise gegenüber diesen Modellen positionieren.

Es sind insgesamt vier aufeinander bezogene Konzepte, die auf den folgenden Seiten hinsichtlich ihres Erklärungspotentials untersucht werden: 1.) Im Anschluss an das Konzept der »tantric fragments« (Boon) wird der Frage nachgegangen, ob sich die angesprochenen Ritualpraktiken im Rekurs auf tantrische und damit vorislamische Vorstellungen und Praktiken erklären lassen; 2.) im Anschluss an das Konzept der »practical mimesis« (Bourdieu) wird die Frage aufgeworfen, ob dieses Konzept geeignet ist, transgressive Ritualpraktiken aufzuklären, wie sie z.B. an islamischen Pilgerorten auf Java zu beobachten sind; 3.) das Konzept der »glocalization« (Robertson) wird aufgegriffen, um die Gleichzeitigkeit von homogenisierenden und heterogenisierenden Tendenzen innerhalb des Islam auszuleuchten; 4.) in Fortführung des Konzepts der »religionization« (Hefner) wird die Interaktion von global verbreiteten und lokal verankerten religiösen Systemen untersucht, um die daraus resultierende religiöse Dynamik in Zentralindonesien (Java, Bali, Lombok) konzeptionell zu erfassen.

Es sind demnach in erster Linie globalisierungstheoretische und religionsethnologische Ansätze, die im Folgenden aufgegriffen und anhand eines klar definierten ethnographischen Beispiels diskutiert werden. Auch wenn dieses Beispiel in Indonesien angesiedelt ist, weisen die zu erwartenden Erkenntnisse – gerade auch in konzeptioneller Hinsicht – über den geographischen Rahmen hinaus, in dem sie gewonnen wurden.