

5. Von der Identität der Gegensätze

Körpererfahrungen im Kontext islamischer Heiligenverehrung auf Java

Die religiöse Praxis geht mit der Vermittlung außergewöhnlicher Körpererfahrungen einher. Bei Buchreligionen treten diese Erfahrungen in eine aufschlussreiche Beziehung zur Botschaft der geoffenbarten Schrift; bei Religionen, die den Fokus auf die rituelle Praxis legen, sind sie Medium und Botschaft zugleich: Körperliche Erfahrungen sind hier konstitutiv für das religiöse Denken und Handeln der Gläubigen. Doch warum spielen gerade Körpererfahrungen eine so zentrale Rolle im Kontext der Religionen? Und was vermitteln sie den rituellen Akteuren?

Im Hinblick auf diese Fragestellung ist zu unterscheiden zwischen Körpererfahrungen, die unfreiwillig erlitten werden (z.B. Krankheit, Hunger etc.) und *ex post* eine religiöse Deutung erfahren (z.B. als Prüfung oder Strafe), und Körpererfahrungen, denen sich die Gläubigen im rituellen Kontext bewusst aussetzen oder die sie willentlich herbeiführen (z.B. Meditation, Askese etc.). Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung geht es ausschließlich um die zuletzt angeführten Praktiken, bei denen der Körper als Medium der Erfahrung, d.h. im Sinne eines Erkenntnisinstruments gezielt eingesetzt wird. Doch welchen Einfluss nehmen selbstinduzierte Körpererfahrungen auf die religiösen Vorstellungen der Gläubigen? Was bedeuten oder vermitteln Körpererfahrungen wie Leid und Lust, Schmerz oder Freude den rituellen Akteuren? Gesucht wird eine Antwort auf diese Fragen, die erkennbar über das Sprichwort »Armut lehrt beten« hinausgeht. Doch warum diese Konzentration auf Körper und Körpererfahrungen bzw. Religion und Ritual?

Hier wäre auf zwei Aspekte zu verweisen: Zum einen ist der menschliche Körper unabdingbare Voraussetzung (»Bedingung der Möglichkeit«) nicht nur für die soziale, sondern auch für die religiöse Praxis. Ohne Körper keine Performanz. Von daher ist vielfach von der »Unhintergebarkeit des Körpers« die Rede – nicht nur, wenn es um Kultur und Gesellschaft geht, sondern auch, wenn Religion und Ritual in den Blick genommen werden. Oder anders formuliert: »(...) the lived body is an irreducible principle, the existential ground of culture and the sacred« (Csordas 1990: 23).

Zum anderen bilden Rituale die performative Seite von Religion. Mit ihnen sind körperliche Erfahrungen verbunden, die die gesamte Palette von Leid bis Lust abdecken können. Dabei geht es um Erfahrungen, die mit dem Körper gesammelt und zugleich von ihm erzeugt werden; der Körper ist hier gleichermaßen Subjekt (ausführendes Organ) und Objekt (empfangendes Organ) des rituellen Handelns.

Das veranschaulicht das Beispiel der katholischen Messe (Eucharistiefeier): gedämpftes Licht, kühles Raumklima, duftender Weihrauch, der Geschmack von Wein und die Textur der Hostie, wiederkehrende Bewegungsabläufe (sitzen, stehen, knien), vielstimmige Gesänge, festliche Musik, eine überwältigende Raumgestalt und eine ergreifende Akustik sprechen den Menschen mit all seinen Sinnen, d.h. mit seinem ganzen Körper an. Der Gottesdienst wird hier zu einer ganzheitlichen Körpererfahrung, bei der Subjekt und Objekt der Liturgie zur Gemeinde der Gläubigen verschmelzen.

Körperliche Erfahrungen, wie die gerade angesprochenen, sind konstitutiv für das religiöse System, zugleich werden körperliche Erfahrungen im Lichte eben dieses Systems ausgedeutet. Primär mögen es körperliche Erfahrungen wie Krankheit oder Tod gewesen sein, die zur Etablierung eines religiösen Systems beigetragen haben, das eine kognitive Bearbeitung dieser Erfahrungen (»Kontingenzerfahrungen«) erlaubt; doch dieses System beeinflusst auch die Interpretation von körperlichen Erfahrungen und löst damit eine Dynamik aus, die die Frage nach dem Primat von Geist oder Körper, Wort oder Tat, Mythos oder Ritual obsolet erscheinen lässt.

Die hier angesprochenen Überlegungen beschäftigen seit den 1980er Jahren insbesondere Ethnologie, Soziologie und Religionswissenschaft und verweisen auf einen »somatic turn« (vgl. z.B. Berg 2021 und Lichtenberger et al. 2025) in den Kulturwissenschaften, der die zentrale Rolle des Körpers für die menschliche Erfahrung betont (»human bodies matter«). Der Körper gilt hier als Medium religiöser Erfahrung, insofern er nicht nur Erfahrungen aufnimmt, sondern zugleich auch (symbolisch) ausdrückt und (rituell) vermittelt: Prostration und Proskynese, Tanz und Trance transportieren nicht-verbale Mitteilungen, der menschliche Körper ist hier Produzent von Zeichen und Vermittler von Ideen. Die rituelle Praxis verkörpert demnach nicht nur religiöse Ideen, sondern bringt sie auch hervor, und dazu gehören z.B. »spiritual states«, »feelings of community« etc. (vgl. Lichtenberger et al. 2025: 14).

Ansätze, die diese Zusammenhänge betonen, zielen darauf ab, den Dualismus von Körper (Medium) und Geist (Botschaft) zu überwinden (»the medium is the message«). Hier wäre vor allem auf die ritualtheoretischen Ansätze von Gennep und Durkheim zu verweisen sowie auf die symboltheoretischen Überlegungen von Douglas, Geertz und V. Turner, und nicht zuletzt auch auf französische Denker wie Mauss und Merleau-Ponty, Foucault und Bourdieu, die *in toto* den angesprochenen »somatic turn« in den Kulturwissenschaften ausgelöst haben, d.h. die Hinwendung zum Körper als Vermittler von Botschaften und Produzent von Ideen. Der theoretische Ansatz erster Wahl, der an dieser Stelle konsultiert werden soll, um den Konnex von Religion, Ritual und Körpererfahrung auszuleuchten und die eingangs aufgeworfene Frage zu beantworten, warum körperlichen Erfahrungen wie Leid und Lust, Schmerz oder Freude eine solch immense Bedeutung im religiösen Kontext zukommt, ist an dieser Stelle gleichwohl die Religionsästhetik (vgl. Cancik/Mohr 1988).

Die Religionsästhetik wendet sich der sinnlichen Seite von Religion zu und fragt danach, wie Religion über die Sinne, d.h. ästhetisch vermittelt und wirksam wird (vgl. Schüler 2015: 28; vgl. auch Hock 2008: 8 und 154). Der Begriff der Ästhetik rekurriert hier nicht auf kulturhistorische Vorstellungen vom Schönen und Erhabenen in der Kunst, sondern leitet sich vom Begriff *Aisthesis* (Sinneswahrnehmung, Empfindung) her (vgl. Schüler 2015: 16 und 30 sowie Cancik/Mohr 1988: 121).¹ Und erforscht wird, »was an Religionen sinnlich wahrnehmbar ist« bzw. »wie Religion den Körper und die verschiedenen Sinnesorgane des Menschen aktiviert, leitet und restringiert« (Cancik/Mohr 1988: 121).

Die von der Religionsästhetik bereitgestellten Anregungen sollen im Folgenden auf ein ethnographisches Beispiel bezogen werden, das meiner empirischen Forschung in Indonesien entliehen ist. Es geht dabei um zwei Orte im islamisch geprägten Zentraljava, die nicht nur für Pilgerfahrt und Heiligenverehrung bekannt sind, sondern auch für außergewöhnliche Ritualpraktiken. Es sind sakrale Orte, die von Pilgern beiderlei Geschlechts aufgesucht werden, um vor Ort sexuell miteinander zu verkehren, d.h., im lokalen Jargon ausgedrückt, *Ritual seks* zu praktizieren. Es kommt hier demnach zu einer bemerkenswerten Verbindung von religiöser Anschauung, ritueller Praxis und körperlicher Erfahrung, die die Pilger buchstäblich mit allen ihren Sinnen einbezieht. Doch welche Ausdeutung erfahren diese Praktiken, die Spiritualität und Sexualität auf bemerkenswerte Weise miteinander verbinden, im Lichte der Religionsästhetik? Welche Antwort vermag dieser Ansatz auf die Frage zu geben, warum sich die Pilger einer solchen Körpererfahrung unterziehen? Und welche Rückkopplung haben diese Erfahrungen auf ihre religiösen Anschauungen und Praktiken? Damit ist das Programm für die folgenden Seiten skizziert.²

Die rituelle Praxis

Die rituellen Praktiken und körperlichen Erfahrungen, um die es hier geht, sind mit zwei Pilgerorten in Zentraljava verbunden, die anhand einer Reihe von Gemeinsamkeiten und Unterschieden charakterisiert werden können. Da ist zum einen das Heiligtum Puri Cepuri in der Gemeinde Parang Kusumo, etwa 30 Kilometer südlich der Großstadt Yogyakarta am Indischen Ozean gelegen, und zum anderen das Grabmal des Pangeran Samudro, das auf einem Hügel namens Gunung Kemukus etwa 30 Kilometer nördlich der Großstadt Surakarta (Solo) errichtet wurde. Beide Orte sind weit über die Grenzen Javas

1 Der Begriff liegt auch Baumgartens »Aesthetica« (2007 [1750]) im Sinne einer Wissenschaft von den Sinneswahrnehmungen zugrunde.

2 Unsere intermittierende ethnographische Forschung an zentraljavanischen Pilgerorten zwischen 2018 und 2022 wurde von der Corona-Pandemie unterbrochen, die Forschungsaufenthalte auf Java in den Jahren 2020 und 2021 unmöglich gemacht hat. Den Forschungsassistenten Salfia Rahmawati und Odit Budiawan gilt auch an dieser Stelle mein besonderer Dank, da sie erheblichen Anteil an Verlauf und Ertrag dieser Forschung hatten. – Der vorliegende Beitrag ist als Postskriptum zu meiner Publikation »*Ritual seks* – Sex als ritueller Akt der Heiligenverehrung. Heterodoxie und Islam auf Java« (Gottowik 2023) zu verstehen. In dieser Publikation werden Körpererfahrungen im Kontext der genannten rituellen Praktiken verschiedentlich thematisiert, jedoch rückblickend nicht hinreichend behandelt. Das soll an dieser Stelle nachgeholt werden.

hinaus bekannt und ziehen jährlich mehrere zehntausend Pilger an, die in erster Linie aus der näheren Umgebung (z. B. den beiden angesprochenen Großstädten) kommen, in einem nennenswerten Maße jedoch auch aus so entlegenen Landesteilen wie Sumatra, Sulawesi etc. anreisen.

Besonders viele Pilger kommen an zwei (der insgesamt drei) rituell bedeutsamen Tagen, die der javanische Kalender in einem Abstand von jeweils 35 Tagen vorgibt, insbesondere wenn sie in den ersten Monat des islamischen Kalenders (*Muharram*) fallen. Von daher sind zweimal innerhalb eines zeitlichen Intervalls von 35 Tagen, also – grob gesprochen – zweimal im Monat, folgende Abläufe zu beobachten: Die Pilger treffen spätestens mit Sonnenuntergang an den genannten Pilgerorten ein, erstehen Opfergaben in Form von Blütenblätter, Blütenknospen und Räucherstäbchen, begeben sich damit zum Heiligtum bzw. Grabmal, nehmen unter Vermittlung eines *Juru Kunci*³ persönlichen Kontakt zu den verehrten Heiligen auf, legen die Opfergaben nieder, bitten um die Erfüllung eines Wunsches – und suchen sich dann einen Partner, um mit ihm oder ihr vor Ort sexuell zu verkehren.⁴

Die damit angesprochenen Praktiken werden vor Ort mit *Pesugihan* umschrieben, vor allem am Gunung Kemukus auch als *Pesugihan dengan Ritual seks* bezeichnet. Die Formulierung setzt sich aus einer bemerkenswerten Verknüpfung verschiedener Sprachen zusammen: *Pesugihan* leitet sich vom Javanischen *sugi* her mit der Bedeutung von »reich«, *dengan* ist Indonesisch und steht für »mit« oder »mittels«; *Ritual* hat lateinische Wurzeln und ist einer internationalen Verkehrssprache entliehen; *seks* dagegen ist die niederländische Schreibweise für das, um was es hier eigentlich geht: Sex, und zwar als ritueller Akt, um reich und mächtig zu werden.⁵ Die adäquate Übertragung von *Ritual seks* ist gleichwohl nicht »ritualisierter Sex«, da die Betonung auf *Ritual* liegt und *seks* nur der Stellenwert einer nachgestellten adjektivischen Bestimmung zukommt, sondern vielmehr »sexuelles Ritual« oder »sexualisiertes Ritual«, oder kurz: »Sex-Ritual«, das hier – wie bereits ausgeführt – vollzogen wird, um zu Reichtum, Prestige und Macht zu gelangen.

-
- 3 *Juru Kunci* sind im Sinne von Schlüsselverwaltern dafür zuständig, nicht nur das Heiligtum oder Grabmal, das ihnen anvertraut ist, instand zu halten, sondern auch die Pilger anzuleiten und den Kontakt zu den verehrten Heiligen herzustellen. Sie verfügen zumeist über ein dezidiertes Wissen in Bezug auf die Geschichte des sakralen Ortes und kennen die lokalen Legenden, die vom Leben und Sterben der verehrten Heiligen berichten. Ihren Unterhalt bestreiten sie in erster Linie von den Spenden, die die Pilger für ihre Dienstleistungen entrichten.
 - 4 Es gibt in Zentraljava noch einen dritten Pilgerort, der für diese Ritualpraktiken bekannt ist, und zwar das Grabmal der Roro Mendut in der Gemeinde Gandu, am östlichen Stadtrand von Yogyakarta gelegen (vgl. Gottowik 2023: 123–154). Da die Ritualpraktiken an diesem Ort seit den 1980er Jahren unterdrückt werden und nur noch anhand der Erinnerung der lokalen Bevölkerung rekonstruiert werden können, bleiben sie an dieser Stelle ausgespart.
 - 5 Reich zu sein oder zu werden bedeutet in einem Land wie Indonesien, das praktisch keine Sozialsysteme kennt, etwas anderes als in westlichen Industrienationen. Es beinhaltet, sich keine Gedanken um Arztrechnungen, Schulgeld etc. machen zu müssen und steht damit für ein sorgenfreies und in diesem Sinne glückliches Leben.

Abbildung 1: Zentraler Gang zum Heiligtum Puri Cepuri in Parang Kusumo



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Seks wird an den beiden genannten Pilgerorten jedoch nur dann zum *Ritual*, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind, das heißt: Zeit, Ort und Partner müssen stimmen. Als adäquate Zeit gelten ausschließlich die rituell bedeutsamen Tage (*Jumat Pon*, *Jumat Kliwon* und *Selasa Kliwon*), die der javanische Kalender vorgibt.⁶ *Ritual seks* muss an einem dieser Tage, d.h. zu einer *sakralen* Zeit vollzogen werden; *Ritual seks* muss zudem vor Ort bzw. möglichst nahe an Heiligtum oder Grabmal, d.h. an einem *sakralen* Ort vollzogen werden; und *Ritual seks* muss mit einer Person des anderen Geschlechts vollzogen werden, die kein legitimer Partner ist, d.h. mit einer Person, mit der man nicht verheiratet ist. Kurz und knapp: *Ritual seks* ist transgressiver Sex, der zu einer sakralen Zeit und an einem sakralen Ort vollzogen wird.

Die angesprochenen Bedingungen, die es erlauben, *profanen* Sex von *sakralem* Sex zu unterscheiden, gelten für beide Geschlechter, wie auch die rituellen Praktiken sowohl Mann als auch Frau gleichermaßen offen stehen. Da weitaus mehr männliche als weibliche Pilger die genannten Pilgerorte aufsuchen, besteht ein erheblicher Bedarf an weiblichen Partnern für *Ritual seks*, der von Prostituierten abgedeckt wird. Da sich hier ein lukratives Betätigungsfeld eröffnet, sind stets zahlreiche Sexarbeiterinnen an den genannten Pilgerorten anzutreffen, die sich entweder dauerhaft vor Ort angesiedelt haben oder an den rituell bedeutsamen Tagen aus den nahegelegenen Großstädten Yogyakarta und Surakarta einpendeln.

Die Prostituierten entweihen hier jedoch keineswegs den sakralen Ort, und sie bewerten auch nicht den sakralen Charakter des Rituals, sondern gelten vielmehr als legitime Partnerinnen für *Ritual seks* – nicht zuletzt, da sie für viele männliche Pilger un-

6 Für eine ausführlichere Darlegung der Zeitrechnung auf Java, vgl. Gottowik 2023: 18.

abdingbare Voraussetzung dafür sind, das Ritual überhaupt vollziehen zu können. Die Frauen teilen in der Regel auch nicht die spirituell-magischen Ansichten der Pilger, sondern verfolgen ausschließlich kommerzielle Interessen, und manchmal schauen sie auch mit ein wenig Verachtung auf ihre abergläubischen Klienten herab. Gleichwohl ist unbenommen, dass sich an den beiden genannten Pilgerorten profaner und sakraler Sex, geschäftstüchtige Prostituierte und fromme Pilgerin, gläubiger Muslim und großspurriger Macho auf eine Weise und mit allen erdenklichen Graustufen mischen, die eine Unterscheidung zwischen kommerziellem Sex und ritueller Handlung in vielen Fällen unmöglich macht. Erschwerend kommt hinzu, dass viele Besucher nicht nur aus religiösen Gründen anreisen, sondern auch um der weltlichen Vergnügungen willen, die diese Pilgerorte anzubieten haben, insofern sie sich an den rituell bedeutsamen Tagen in lebhafteste Jahrmärkte mit fliegenden Händlern, Straßenmusikanten, Wahrsagern, Wunderheilern, Imbissbuden, Kinderkarussells etc. verwandeln.

Die Abläufe an den beiden Pilgerorten sind jedoch stets die gleichen: Die Anbahnung zwischen den Partnern erfolgt in aller Öffentlichkeit, der Vollzug des Rituals dagegen versteckt entweder in der freien Natur (Dünenlandschaft, Wäldchen etc.) oder in Stundenhäusern, die seit den 1980er Jahren an beiden Pilgerorten in Sichtweite zu Grabmal bzw. Heiligtum in großer Zahl entstanden sind. Demnach handelt es sich bei *Ritual seks* um eine transgressive Praxis, von der idealerweise nur die beiden Akteure wissen – und die verehrten Heiligen, unter deren Augen das Ritual vollzogen wird. Es stellt sich auf Seiten der Pilger unter diesen Umständen auch kein Gefühl von *Communitas* (V. Turner) oder Effervescenz (Durkheim) ein, außer vielleicht während des gemeinsamen Abendgebets (*Maghrib*), das den Beginn des für *Ritual seks* geeigneten Tages einläutet und an dem sich viele Pilger beteiligen, bevor sie das Grabmal bzw. das Heiligtum aufsuchen.

Idealerweise lernen sich die Partner erst am Pilgerort kennen, und da sie sich gewissermaßen als Fremde begegnen, geht es bei *Ritual seks* in erster Linie auch nicht darum, Gefühle zum Ausdruck zu bringen oder Zuneigung zu teilen, sondern um den körperlichen Vollzug des Geschlechtsaktes, um »functional and loveless love-making«. ⁷

Gleichwohl ist das Miteinander von Pilger und Pilgerin gekennzeichnet von einer Haltung, die als »moralische Symmetrie« zu umschreiben wäre. Der Umgang miteinander ist von Verhaltensformen gekennzeichnet, die die Interaktion der Menschen auf Java auch im Alltag bestimmen. Der vorherrschende Konsens, sich mit Respekt, Selbstbeherrschung etc. zu begegnen, wird in aller Regel eingehalten, wozu sicherlich auch beiträgt, dass Alkohol an diesen sakralen Orten so gut wie keine Rolle spielt. Die Kontaktaufnahme erfolgt öffentlich, doch stets taktvoll (»*Masih sendiri?*«), und eine Reisegruppe, sagen wir aus Bielefeld, die ohne Vorinformation die beiden genannten Pilgerorte besuchte, würde vermutlich gar nicht bemerken, wofür diese Pilgerorte über die Grenzen Javas hinaus berühmt-berüchtigt sind: Kein Rausch, keine Ekstase, kein Kontrollverlust – nur eine gewisse Geschäftigkeit, untermalt vom Gewummer aus den Karaoke-Bars, die sich immer größerer Beliebtheit auch an diesen Pilgerorten erfreuen.

7 Die Formulierung geht auf Annemarie Schimmel (1997: 272) zurück, die ähnliche Ritualpraktiken (Koitus auf Heiligengräbern) in Ägypten und Pakistan ausgemacht hat (vgl. Schimmel 1997: 263–264).

Abbildung 2: Pilger verweilen in der Puri Cepuri in Gebet und Meditation



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Der Vollzug von *Ritual seks* ist für die Besucher der beiden Pilgerorte keineswegs obligatorisch, er erhöht lediglich ihre Chance, von den verehrten Heiligen erhört zu werden. Der Vollzug dieses Rituals ist auch nicht mit einem Statuswechsel verbunden; keine äußerlichen Symbole künden davon, dass die Pilger Zeit, Geld und Mühsal auf sich genommen haben, um teils weite Wege bis zu den genannten Pilgerorten zurückzulegen. Dass die Pilger gewissermaßen *incognito* bleiben, hat nicht zuletzt damit zu tun, dass es sich bei diesen Praktiken um transgressive Praktiken handelt, die von der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung auf Java abgelehnt, wenn nicht sogar vehement verurteilt werden.

Aufgrund ihres normverletzenden Charakters gehen die Behörden gegen diese Praktiken vor, indem sie den Prostituierten den Zugang zum Heiligtum (wenn auch nur sehr halbherzig) verwehren bzw. indem sie das Grabmal einer umfassenden baulichen Modernisierung unterziehen – in der Hoffnung, die als rückständig bis abergläubisch geltenden Praktiken auf diese Weise verdrängen zu können. Dabei übersehen sie folgendes: *Ritual seks* verletzt zwar die Grenzen des Erlaubten, hebt sie jedoch nicht auf. Die inkriminierten Praktiken machen diese Grenzen vielmehr bewusst und verankern sie damit noch stärker in der Gesellschaft.⁸ Jedenfalls verstehen sich die Pilger, die *Ritual seks* prak-

8 Auf diese Zusammenhänge hat Bataille (1974: 31–35) hingewiesen.

tizieren, als gute *javanische* Muslime, und um ihre transgressiven Praktiken zu rechtfertigen, verweisen sie gerne auf die mythisch-legendarischen Erzählungen, die mit den beiden Pilgerorten verbunden sind.

Die lokalen Legenden

Die Legenden, die mit den beiden genannten Pilgerorten in Verbindung gebracht werden, spielen in einer Zeit des Umbruchs. Es ist die Zeit zwischen dem Niedergang des hindu-buddhistischen Großreichs Majapahit und dem Aufkommen seines Nachfolgers, des islamischen Mataram-Reiches. In dieser Zeit des Übergangs (15. und 16. Jahrhundert) bilden sich erste islamische Kleinstaaten, die zunächst Majapahit zusetzen, sich dann untereinander bekriegen und schließlich vom Mataram-Reich unterworfen werden, das mit seinem Aufstieg das entstandene Machtvakuum schließt. Die Legende, die mit dem Pilgerort Parang Kusumo und dem Heiligtum Puri Cepuri in Verbindung steht, handelt vom Aufstieg dieses neuen Großreiches.

Alles beginnt damit, dass sich ein gewisser Panembahan Senopati an den Strand des Südmeeres begibt, um dort zu meditieren. Mit der bloßen Kraft seiner Meditation gelingt es ihm, das Meer zum Brodeln zu bringen. Dadurch aufgeschreckt, stellt ihn Ratu Kidul, die Göttin des Südmeeres und Herrscherin über alle Geistwesen (*penguasa jin*) zur Rede. Sie fragt ihn, was er wolle, und Senopati antwortet, er wolle König von Mataram werden, und er sei gekommen, sie um ihre Hilfe zu bitten. Ratu Kidul sagt ihre Hilfe zu, stellt jedoch eine Bedingung: Nicht nur er, sondern auch alle seine Nachfolger auf dem Thron müssten sie heiraten. Senopati stimmt dieser Bedingung zu, und um ihre Vereinbarung zu bekräftigen, ziehen sich die beiden in den prächtigen Unterwasserpalast der Königin des Südmeeres zurück, um sich drei Tage und drei Nächte den Freuden der Liebe hinzugeben.

Tatsächlich gelingt es Senopati mit Unterstützung von Ratu Kidul und ihrem Heer williger Geister zum König des Mataram-Reiches zu werden, das schließlich Sultan Agung (r.1613–1645), ein Enkel des Senopati, zum alles beherrschenden Großreich im indonesischen Archipel ausbauen wird. Wie vereinbart, heiratet auch Sultan Agung die Königin des Südmeeres und nicht nur er, sondern auch alle seine Nachfolger auf dem Thron – getreulich der einst getroffenen Vereinbarung, an die sich die Nachkommen der Mataram-Dynastie bis in die jüngste Vergangenheit hinein gebunden fühlen.⁹

9 Die serielle Heirat zwischen Ratu Kidul und der Mataram-Dynastie steht hier nicht für einen Bund der Ehe, der öffentlich bezeugt ist, sondern für einen informellen Kontrakt, demzufolge die Gewährung von Macht und Reichtum mit Sex zu vergelten ist.

Abbildung 3: Labuhan-Feier des Kraton in Parang Kusumo



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Der lokalen Bevölkerung ist die Vereinbarung zwischen Senopati und Ratu Kidul aus mündlich tradierten Versionen dieser Legende bekannt, die darüber hinaus auch in die offizielle Chronik des Königshauses Mataram (*Babad Tanah Jawi*) Eingang gefunden hat (vgl. Olthof/Hg. 2017). Als Dank für die Einlösung der genannten Vereinbarung veranstaltet dieses Königshaus am Jahrestag der Thronbesteigung aufwendige Feierlichkeiten (*Labuhan*) am Strand von Parang Kusumo, die ihren Höhepunkt in der Übergabe kostbarer Opfergaben an Ratu Kidul finden. Die lokale Bevölkerung nimmt regen Anteil an diesen Feierlichkeiten, und exakt an diesem sakralen Ort, an dem die Vereinbarung zwischen Senopati und Ratu Kidul einst getroffen und ihre Heirat vollzogen wurde, finden auch die eingangs als *Ritual seks* beschriebenen rituellen Aktivitäten statt.

Die Legende, die mit dem Gunung Kemukus als dem zweiten Pilgerort der vorliegenden Untersuchung verbunden ist, spielt ebenfalls beim Übergang vom 15. zum 16. Jahrhundert. Sie handelt von Brawijaya V (1413–1478), dem letzten Herrscher des hindu-buddhistischen Majapahit-Reiches, und einem Vorfall, der sich an seinem Hof zugetragen hat: Einer seiner Söhne, Pangeran Samudro, hat sich in Nyai Ontrowulan verliebt – eine Konkubine seines Vaters, die möglicherweise seine leibliche Mutter ist. Die beiden haben ein Verhältnis, das eines Tages aufgedeckt wird, so dass sie Hals über Kopf fliehen müssen. Sie suchen nach einem Ort, an dem sie bleiben können, und siedeln sich schließlich weit im Hinterland am Gunung Kemukus an. Doch Brawijaya entsendet seine Häscher, die die beiden Liebenden (*inflagranti*) erwischen. Sie stechen Samudro nieder, der im Sterben noch ein Gelübde ablegen kann: Er werde jedem, der seinem Beispiel folgt und eine verbotene Beziehung am Gunung Kemukus eingeht, zu unermesslichem Reichtum verhelfen. Die lokale Bevölkerung beerdigt Pangeran Samudro an der höchst-

ten Stelle des Gunung Kemukus, und sein Grabmal ist heute das Ziel zahlreicher Pilger, die diesen sakralen Ort aufsuchen, um dem Beispiel des Samudro folgend eine verbotene Beziehung einzugehen, d.h. *Ritual seks* zu praktizieren.

Die beiden Legenden lassen Gemeinsamkeiten erkennen, auch wenn sie hier nur in groben Zügen und ohne weitere Beachtung der verschiedenen Versionen wiedergegeben werden können: Es sind stets Mann und Frau, die im Zentrum der Erzählungen stehen, und eine verbotene Liebe verbindet sie miteinander: Samudro unterhält eine Liebesbeziehung zu einem vorislamischen Geistwesen, von dem er sich Macht und Reichtum verspricht; und Samudro unterhält eine Liebesbeziehung zu einer Konkubine seines Vaters, die möglicherweise seine leibliche Mutter ist. Obwohl es sich demnach um verbotene Beziehungen handelt, werden beide Liebespaare als sakralisierte Liebespaare bis zum heutigen Tag an den beiden genannten Pilgerorten verehrt. Doch wer sind die Pilger, die zum Teil erhebliche körperliche Strapazen auf sich nehmen, um ihr Haupt am Denkmal bzw. Grabmal von Personen zu verneigen, die sich offenkundig so verhalten haben, wie sie sich selbst nicht verhalten sollten und in ihrer überwiegenden Mehrheit auch nie verhalten würden?

Die rituellen Akteure

Die Pilger, die Parang Kusumo und Gunung Kemukus aufsuchen, bekennen sich zu einer lokalen Variante des Islam (*Islam Java* bzw. *Agama Kejawan*). Diese Variante kann als eine orthopraktische Auslegung einer orthodoxen oder doch zumindest buch- bzw. schriftbasierten Religion verstanden werden. Denn im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen die von der Tradition übermittelten Rituale, in die die Gläubigen mit all ihren Sinnen, d.h. mit ihrem ganzen Körper eingebunden sind: von Festessen (*slametan*) über lokale Pilgerfahrten (*ziarah*) inkl. Heiligenverehrung und Ahnenkult bis hin zu Schattenspiel (*wayang kulit*) und anderen Theater- und Tanzformen (z.B. *jathilan*).

Die Akteure, die an diesen lokalen Traditionen (*Adat*) festhalten und sie als eine sinnvolle Ergänzung oder gar Vervollständigung des Islam als einer global verbreiteten Weltreligion (*Agama*) erachten, werden im Anschluss an die Terminologie von Clifford Geertz (1960) als *Abangan* bezeichnet und von den *Santri* unterschieden – den Absolventen von *Pesantren*, also islamischen Internaten, in denen sie eine formale religiöse Unterweisung und eine stärker an der Schrift orientierten Ausbildung erhalten.¹⁰ Die Übergänge zwischen den beiden genannten Strömungen innerhalb des Islam sind fließend, gleichwohl ist unübersehbar, dass sich seit den 1980er Jahren das Verhältnis zwischen ihnen proportional verkehrt hat: Die *Abangan*, bis dahin die große Mehrheit der Muslime auf Java, bilden mittlerweile nur noch eine religiöse Minderheit im Land mit der weltweit größten muslimischen Bevölkerung.

10 Die Unterscheidung zwischen *Abangan* und *Santri* korrespondiert mit der Unterscheidung zwischen »popular religion« und »learned religion«.

Abbildung 4: Jathilan-Aufführung zu Ehren von Ratu Kidul an der Südküste von Zentraljava



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

Die beiden genannten Strömungen innerhalb des Islam unterscheiden sich über die rituelle Praxis hinaus in vielfältiger Hinsicht: »They [*Abangan* and *Santri*] were distinguished by social class, income, employment, dress, education, manners, cultural life, and the way of raising their children« (Ricklefs 2006: 51; vgl. auch Gottowik 2020: 337–339). Es sind die *Santri*, die heute das öffentliche Erscheinungsbild der javanischen Gesellschaft prägen, nicht zuletzt, da sie nahezu alle wichtigen Positionen in Staat, Politik und Verwaltung bekleiden.

Trotz dieser unübersehbaren gesellschaftlichen Transformationen haben sich auf Java bestimmte Ideale erhalten, die sich anhand des populärsten der neun Missionare (*Wali Songo*) veranschaulichen lassen, die der Legende nach den Islam im 15. und 16. Jahrhundert nach Java gebracht haben. Die Rede ist hier von Sunan Kalijaga, von dem folgendes überliefert ist: Er hat nie den Koran studiert, nie eine Moschee betreten und nie ein Gebet gesprochen – und dennoch sehr erfolgreich den Islam auf Java verbreitet. Er verkörpert das Ideal eines Muslims, der sich sein Wissen nicht angeeignet, sondern durch jahrelange Meditation erworben und gewissermaßen körperlich angeeignet hat (vgl. Geertz 1988 [1968]: 47–52; vgl. auch Marshall 1978: 152). Dass er strömungsübergreifend und bis in angesehenste islamische Kreise hinein die höchste Verehrung erfährt, vermittelt einen Eindruck von der Andersartigkeit des Islam auf Java, die ihn bis zum heutigen Tag vom Islam in allen anderen Teilen der Welt unterscheidet.

Abbildung 5: Wali Songo mit Sunun Kalijaga in der Mitte der unteren Reihe



Quelle Foto © <https://indonesiaexpat.id/travel/history-culture/wali-songo/> (Zugriff am 22. Februar 2026)

Auf diese Andersartigkeit verweist auch der Begriff *moksa*, der Eingang in den Sprachgebrauch auf Java gefunden hat. Dieser Begriff mit Sanskrit-Wurzeln ist dem Hinduismus entliehen, der bis ins 16. Jahrhundert auf Java vorherrschend war. Er steht in diesem mittlerweile islamisch geprägten Land jedoch nicht mehr für die Befreiung aus dem ewigen Kreislauf des Lebens (*samsara*) und die Vereinigung mit dem Göttlichen, sondern für die Erlösung von weltlichen Bindungen und Glückseligkeit im Jenseits, letztlich für einen Zustand ewigen Friedens nach dem Tod.

Das damit angesprochene Konzept wäre zu unterscheiden von einer *unio mystica*, einer Einheitserfahrung mit einem Gott oder Heiligen, die mit Körpertechniken wie Yoga, Tanz, Trance, Ekstase etc. punktuell erreicht werden soll. Während diese Techniken innerhalb des orthodoxen Islam entweder unbekannt sind oder strikt abgelehnt werden, gelten sie seitens der *Abangan* als probates Mittel, sich dem Göttlichen bzw. den Jenseitsmächten *schon zu Lebzeiten* anzunähern. Darin sind tantrische Einflüsse erkannt worden.

Tantrismus, Transgression und Körpererfahrung

Der Tantrismus gilt als Strömung innerhalb von Hinduismus und Buddhismus, der vom indischen Subkontinent ausgehend spätestens während der Sailendra-Dynastie (ca. 760–860) seinen Weg in den indonesischen Archipel gefunden hat (vgl. z.B. Zoetmulder 1965: 237; vgl. auch Stephen 2005: 81–97). Belege für seine Verbreitung sind überlieferte Texte (*tutur*, *kekawin* etc.), die insbesondere auf Bali erhalten geblieben sind und Hinweise auf zugrundeliegende Ideen und Konzepte liefern (vgl. Zoetmulder 1974 und Creese/Bellows 2002). Über die rituelle Praxis ist dagegen wenig bekannt, doch gibt es auch

hier (einige wenige) überlieferte Texte, die aufschlussreich sind und im Hinblick auf diese Praxis und die körperlichen Erfahrungen, die sie vermitteln, konsultiert werden können.¹¹

An dieser Stelle ist vor allem auf das *Pararaton* und das *Negarakertagama* zu verweisen, zwei Chroniken, die sich auf König Kertanegara (r.1268–1292), den letzten Herrscher des Singhasari-Reiches (1222–1292), seine Staatsführung und seinen Lebenswandel beziehen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die Autoren dieser beiden Texte zu diametral entgegengesetzten Auffassungen gelangen: Während der Autor des *Pararaton* in Kertanegara einen Trunkenbold und Schwerenöter sieht, charakterisiert der zweite Autor ihn als einen gottesfürchtigen Herrscher, der allen rituellen Verpflichtungen gewissenhaft nachkommt. So heißt es etwa im *Negarakertagama*: »He applied himself to worship, yoga and meditation for the stability of the world, (...) always accompanied by gifts, beloved by his subjects« (Negarakertagama 1995: 56). Damit treten Widersprüche zutage, die sich nur aufklären lassen, wenn man Kertanegara vor dem Hintergrund tantrischer Anschauungen und Praktiken sieht.

Hier ist nicht der Ort, um im Detail auf den Tantrismus einzugehen, doch können sachkundige Studien angeführt werden, die »key features« dieser religiösen Strömung herausgearbeitet haben (vgl. Goudriaan 1979: 7–9; vgl. auch Velde 2018: 67). Diese »key features« verdeutlichen, dass der Tantrismus als Strömung innerhalb des Hinduismus darauf ausgerichtet ist, die auf Kaste und Hierarchie basierende brahmanische Ordnung gezielt zu verletzen. Zu dieser Ordnung gehören auch Vorschriften und Regeln, die sich auf den Körper des Adepten, seine Reinheit und Erhaltung beziehen und im Kontext der vorliegenden Untersuchung von besonderem Interesse sind. Diese Vorschriften, die von »Hindu discourses of the body« abgeleitet wurden, lauten folgendermaßen: »The body is (...) to be regulated through ritual and social duties, maintained in purity, sustained through proper diet, and reproduced through appropriate sexual relations« (Holdrege 1998: 341–342).

Die hier skizzierten Ordnungsvorstellungen in Bezug auf den Körper und das damit verbundene Körperkonzept werden nun seitens des Tantrismus gezielt unterlaufen – und zwar auf allen angesprochenen Ebenen: Die Grenze zwischen rein und unrein, die den Körper in seiner spirituellen Integrität schützen sollen, werden systematisch verletzt, indem z.B. Fleisch, Fisch, Wein etc. nicht nur demonstrativ genossen, sondern auch in die rituelle Praxis integriert werden; außerdem unterhalten die Adepten sexuelle Kontakte zu Frauen niederer Kaste, und diese Kontakte zielen auch nicht auf biologische Reproduktion, sondern auf die mimetische Angleichung und rituelle Vereinigung mit dem Göttlichen schon zu Lebzeiten, d.h. auf »instant moksa«.

11 Sich den Tantrismus als eine in sich stimmige Lehre mit einer darauf abgestimmten rituellen Praxis vorzustellen wäre sicherlich unangemessen. Der Tantrismus kennt vielmehr unterschiedliche Strömungen, und wenn im Folgenden auf eine bestimmte tantrische Ritualpraxis Bezug genommen wird, ist damit die Ritualpraxis des sog. linkshändigen Tantrismus gemeint, wie sie beispielsweise von den Sahajiyas in Bengalen bekannt ist (vgl. Eliade 1985 [1954]: 275 und Turner 1989: 151; vgl. auch Dasgupta 1962 [1946]). Für weitere Unterscheidungen innerhalb des Tantrismus, siehe auch Gottowik 2023: 94–97 und 102–103.

Letzteres geschieht im Rahmen eines Rituals, das in keiner Abhandlung über den Tantrismus ausgespart bleibt – und auf das sich die Wahrnehmung des Tantrismus häufig verengt. Im Rahmen dieses Rituals werden fünf verbotene Bestandteile, die in Sanskrit alle mit »M« beginnen und deshalb auch als »panca makara« bzw. »five M's« adressiert werden, in rascher Reihenfolge konsumiert; dazu gehören neben *Mamsa* (Fleisch), *Matsya* (Fisch), *Madya* (Wein) und *Mudra* (Getreidekörner)¹² auch *Maithuna* (Geschlechtsverkehr), der zumeist als Höhepunkt und Abschluss des Rituals angesehen wird (vgl. z. B. Bharati 1965: 252, Brooks 1990: 22, Banerji 1992: 139–142).

Diese rituelle Praxis zielt offenkundig nicht darauf, sich dem sprichwörtlichen Genuss von Wein, Weib und Gesang hinzugeben; es geht den Tantrika vielmehr darum, sich und der Welt vor Augen zu führen, dass die Unterscheidung zwischen richtig und falsch, rein und unrein etc. eine Täuschung (*maya*) ist und diese Unterscheidung für sie keinerlei Bedeutung mehr besitzt. Mit diesem transgressiven Verhalten, das dem Axiom der Nondualität (*Advaita*) bzw. der Identität der Gegensätze folgt, ähneln sich die Tantrika den Göttern an, die bekanntlich ebenfalls jenseits jeder normativen Ordnung stehen. Erst vor dem Hintergrund dieser tantrischen Anschauungen und Praktiken wird deutlich, dass Kertanegara kein haltloser Herrscher war, der sich ganz dem süßen Wein und den schönen Frauen hingegeben hat, sondern es ihm als gottesfürchtigem Herrscher vielmehr darum ging, »the demonic powers of the universe through alcoholic and sexual exzesses« zu bekämpfen (vgl. Hall 1996: 107, Fn. 31).

Diese Zusammenhänge sind dem offenkundig nicht eingeweihten Autor des *Pararaton* verschlossen geblieben, sonst hätte er erkennen müssen, dass sich dieser Herrscher einem »dérèglement systématique des sens« (Anderson 1972: 10) unterworfen hat, um sich von allen weltlichen Leidenschaften zu befreien und damit die Voraussetzung für geistige Klarheit und spirituelle Erkenntnis zu schaffen. Bekanntlich tendiert übermäßiger Genuss dazu, in Überdruß umzuschlagen. Sich von weltlichen Leidenschaften und körperlichen Bedürfnissen zu befreien, indem man ihnen im Übermaß zuspricht – das ist der Ansatz, dem Kertanegara als rechtgläubiger Tantrika folgte. Der Exzess, dem sich der Herrscher unterwirft, ist hier die Voraussetzung dafür, dass er seinen eigentlichen Aufgaben nachkommen konnte, die den angeführten Quellen zufolge darin bestanden, sich »demonic powers« entgegenzustellen, die das Gleichgewicht zwischen Gott, Mensch und Umwelt gefährden, um auf diese Weise zur »stability of the world« beizutragen. Für diese nahezu übermenschliche Aufgabe bedarf es einer Frau an der Seite des Herrschers.

Das hier anklingende Geschlechterkonzept verkörpert niemand Geringeres als Shiva und Shakti: Shakti erscheint im Rahmen dieser Konstellation nicht nur als das weibliche Pendant zu Shiva und ständige Begleiterin an seiner Seite, sondern auch als die Kraft, von der dieser seine Macht und seinen Einfluss bezieht; und Anschluss an diese Kraft findet Shiva, indem er sich mit ihr vereint, d.h. sexuell mit ihr verkehrt.

12 Hinsichtlich der Bedeutung von *Mudra* gibt es unterschiedliche Auffassungen: Die Übersetzungen beschränken sich nicht auf »geröstete« oder »vergorene Getreidekörner«, sondern reichen von »Handgeste« über »Körperhaltung« bis hin zu – vor allem im buddhistischen Kontext – »Frau« oder »Gefährtin«.

Doch nicht nur Shiva und Shakti bilden ein sakrales Paar, dem Tantrika wie König Kertanegara mit dem rituell vollzogenen Sexualakt mimetisch nacheifern. Ein weiteres Paar im Sinne eines rituellen Vorbildes sind Krishna und Radha, dem gleichwohl etwas Normverletzendes anhaftet, insofern Radha als Kuhhirtin (*Gopi*) nicht nur einer niederen Kaste (*Vaishyas*) angehört, sondern auch bereits verheiratet ist. Dennoch sind Krishna und Radha ein Vorbild für die Adepten, die im Rahmen liebevoller Hingabe (*bhakti*) und mit Hilfe von Yoga-Übungen (*asana*), Atemtechniken (*pranayama*), Handgesten und Körperstellungen (*mudras*) etc. versuchen, die Vereinigung der Liebenden in ihrem eigenen Körper im Sinne einer *unio mystica* herbeizuführen.

Abbildung 6: Krishna und Radha als Inbegriff einer unerlaubten, doch gleichwohl beispielgebenden Liebe



Quelle Foto © <https://yogakosmos.de/produkt/krishna-radha-poster-225x29cm/> (Zugriff am 14. März 2026)

Diesem rituellen Bestreben liegt ein Körperkonzept zugrunde, das aus westlicher Perspektive auch schon als »mystische Physiologie« (Eliade 1985 [1954]: 244) bezeichnet wurde. Es besteht u.a. aus »a complex network of channels (*nadis*) and energy centers

(*cakras*) and the serpentine power of the *Kundalini*« (Holdrege 1998: 347). Das Ziel der Yoga-Übungen besteht nun darin, diese Kraft, die entweder *Kundalini* oder *Shakti* genannt wird und im untersten *Cakra* (Wurzel-*Cakra*) ruht, zu vitalisieren und dazu zu bringen, im Körper des Yogin aufzusteigen und sich im obersten *Cakra* (Kronen-*Cakra*) mit Shiva oder Krishna oder einem anderen Heiligen zu vereinigen. Wenn diese Übung gelingt, kann der Yogin mit Erleuchtung, Glückseligkeit (*final bliss*) etc. rechnen.

Im Rahmen dieser Yoga-Übungen gilt nun folgendes: Jeder Mann verkörpert Krishna, jede Frau verkörpert Radha: »Here the devotees actually physically imitate Radha and Krsna in their [erotic] games« (Velde 2018: 70). Und die zugrundeliegende Intention besteht darin, ihre Handlungen mimetisch nachzuvollziehen, um die Vereinigung kosmischer Energien, für die das sakrale Paar steht, im eigenen Körper herbeizuführen.

Letztlich wird im Tantrismus jede Frau als geeignete Partnerin für die oben angesprochene Ritualpraxis angesehen, unabhängig davon, welcher Kaste, Klasse oder Konfession sie angehört. Und der Verkehr mit ihr verspricht als Bestandteil einer tantrisch inspirierten Lebensweise (*sadhana*) nicht nur spirituellen, sondern auch materiellen Zugewinn: »In the most general sense, a Tantric spiritual discipline (*sadhana*) is defined as a systematic quest for worldly prosperity, empowerment, and final liberation by esoteric means« (Brooks 1990: 48; vgl. auch Brooks 1990: 69 und 87).

Als Gegenleistung für Macht und Reichtum, die sich der Tantrika von den Göttern erhofft, bringt er seine Sexualität in den rituellen Prozess mit ein. Allerdings gibt es in diesem Punkt beträchtliche Unterschiede: Im *buddhistisch* inspirierten Tantrismus wird die Emission des Samens im Sinne einer Schwächung der Lebensenergie vermieden, um diese Energie umzuwandeln und für spirituelle Zwecke zu nutzen; im *hinduistisch* inspirierten Tantrismus wird dagegen der Samen, der mit *Amertha* im Sinne eines lebensspendenden Elixiers assoziiert wird, als Libation in den rituellen Prozess investiert. In jedem Fall ist die sexuelle Vereinigung mit dem Partner bzw. der Partnerin eine sakrale Handlung, die darauf zielt, sich dem Göttlichen mimetisch anzugleichen und ebenfalls mächtig, einflussreich und wohlhabend zu werden.

Ritual seks als tantrisches Fragment

Rückt man die angesprochenen *key features*, die den Tantrismus kennzeichnen, in Beziehung zu den rituellen Praktiken im Kontext islamischer Heiligenverehrung auf Java, treten Parallelen unübersehbar zutage: In beiden Fällen ist der Sexualakt in einen rituellen Kontext eingebunden; er ist zugleich transgressiv, insofern er mit einem illegitimen Partner vollzogen wird bzw. vollzogen werden kann; er erfolgt im Hinblick auf eine mimetische Angleichung an ein beispielgebendes Liebespaar¹³; und es geht dabei nicht zuletzt darum, Macht und Reichtum zu erlangen.

13 Die beispielgebenden Liebespaare sind im tantrischen Kontext Shiva und Shakti bzw. Krishna und Radha, im javanischen Kontext sind es Senopati und Ratu Kidul bzw. Samudro und Ontrowulan. Die mimetische Angleichung an diese Liebespaare erfolgt im Hinblick darauf, ebenfalls mächtig und reich zu werden. Und das Mittel der Angleichung ist stets der rituell vollzogene Sexualakt.

Diese Parallelen lassen *Ritual seks* als ein »tantrisches Fragment« (Boon 1990: 158) erscheinen: Tantrisch sind diese Praktiken aufgrund der angesprochenen Parallelen, und ein Fragment sind sie insofern, als sie in kein übergeordnetes religiöses System (mehr) eingebunden sind, wie es auf dem indischen Subkontinent der Fall ist und auf Java bzw. Bali (vielleicht) einmal der Fall war. Ja, der Begriff Tantrismus selbst ist (heute) auf Java und Bali so gut wie unbekannt.

In *Ritual seks* ein »tantrisches Fragment« (Boon) oder »kulturelles Überbleibsel« (Tylor) zu sehen impliziert nun keineswegs, auch die These zu vertreten, dass diese Praktiken seit den Tagen von König Kertanegara virulent geblieben wären. Es gibt vielmehr Indizien dafür, dass es sich um vergleichsweise rezente Ritualpraktiken handelt. Hasto Pratomo, *Juru Kunci* am Gunung Kemukus in der achten Generation, vertritt die Auffassung, dass *Ritual seks* an diesem Pilgerort erst seit den 1970er Jahren praktiziert wird, und die lokale Presse zitiert ihn mit den Worten: »Zur Zeit meines Großvaters gab es eine solche Tradition noch nicht« (Solopos vom 14. Februar 2022; vgl. auch Gottowik 2023: 269).

Abbildung 7: Prozession im Rahmen der Feierlichkeiten zum islamischen Neujahr (*Satu Suro*) am Gunung Kemukus



Quelle Foto © Volker Gottowik 2015

Diese Aussage würde auch erklären, warum Ethnologen (von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen) von diesen vergleichsweise rezenten Ritualpraktiken bislang kaum Notiz genommen haben.¹⁴ Und ein weiterer Grund für dieses Desiderat ist sicherlich auch darin zu sehen, dass die beiden angeführten Pilgerorte *auf den ersten Blick* von kommerzieller Prostitution überlagert zu sein scheinen, was offenkundig einige Kollegen davon abgehalten hat, sich näher mit den dortigen Ritualpraktiken zu beschäftigen (vgl. z.B. Wessing 1997: 342, Fn. 38).

An dieser Stelle wird dagegen davon ausgegangen, dass sich auf Java tantrische Anschauungen subkutan erhalten haben und periodisch aktualisiert werden. Zu diesen Anschauungen gehört, sich dem Sakralen im Sexualakt annähern zu können, und damit korrespondierende Ritualpraktiken werden ab den 1970er Jahren revitalisiert. Auslöser für dieses Phänomen ist der Ausbau des lokalen Pilgerwesens, der genau zu dieser Zeit unter Suharto (r.1966-1998) einsetzt, und zwar mit der Intention einer Förderung lokaler islamischer Werte und einer Zurückdrängung des politischen Islam. Ab den 1980er Jahren kommt als ein zweiter Auslöser die zunehmend sexualfeindliche Politik der Republik Indonesien hinzu, die mit einer Verdrängung jeder Andeutung von Sexualität aus dem öffentlichen Raum einhergeht.¹⁵ Unter diesen Bedingungen – so die These – boten sich die angesprochenen Pilgerorte als eine der wenigen Freiräume für (außereheliche) sexuelle Betätigungen an, konnten sie doch im Gegensatz zu Rotlichtvierteln wie zum Beispiel dem legendären Dolly in Surabaya nicht einfach geschlossen werden. Von daher führten beide Entwicklungen (Ausbau des Pilgerwesens und zunehmende Sexualfeindlichkeit) zu einem Anwachsen der Pilgerzahlen und letztlich auch dazu, dass die subkutan überdauerte Vorstellung, sich mit Sexualkontakten dem Göttlichen annähern zu können, im Kontext islamischer Heiligenverehrung aktualisiert wurde und vor allem um die Jahrtausendwende eine bislang ungekannte Konjunktur mit 10.000 bis 12.000 Pilgern an *Malam Jumat Pon* erfuhr.

Gleichwohl stellt sich die Frage, aus welchen Gründen sich Pilger auf den Weg machen, sakrale Orte wie das Heiligtum in Parang Kusumo oder das Grabmal am Gunung Kemukus aufzusuchen. Warum unterziehen sie sich rituellen Praktiken wie *Ritual seks*? Welche körperlichen Erfahrungen sammeln sie im Vollzug dieses Rituals – und zu guter Letzt: Wie wirken sich diese Erfahrungen auf ihre religiösen Überzeugungen und alltagsweltlichen Anschauungen aus?

Von Leid, Lust und Liebe

Im Hinblick auf die körperlichen Erfahrungen, die Pilger im Rahmen einer Wallfahrt nach Parang Kusumo bzw. an den Gunung Kemukus sammeln, soll im Folgenden nicht

14 Fuhrmann (2000) hat ein Kapitel seiner Dissertation dem Pilgerort Gunung Kemukus gewidmet; die einzige *vergleichende* ethnographische Untersuchung zum Thema haben bislang Smith/Woodward (2016) vorgelegt.

15 Den vorläufigen Höhepunkt dieser Entwicklung markiert das Anfang 2026 in Kraft getretene neue Strafgesetzbuch, das außerehelichen Geschlechtsverkehr unter Strafe stellt.

nur auf unsere eigenen ethnographischen Recherchen an den beiden genannten zentraljavanischen Pilgerorten zurückgegriffen werden, sondern auch auf die Recherchen von Journalisten, die ebenfalls vor Ort waren und ihre Eindrücke in Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln, Reportagen und Dokumentarfilmen festgehalten haben.¹⁶

Abbildung 8: Der Juru Kunci Hasto Pratomo (dritte Reihe, hinter den jungen Frauen) im Rahmen der Feierlichkeiten zum islamischen Neujahr (Satu Suro) am Gunung Kemukus



Quelle Foto © Volker Gottowik 2015

Im Einzelnen geht es um folgende Beiträge: »For the Love of God« von Zamira Loebis (2000), tätig für *TIME Asia*; »Where Sex with a Stranger Brings Good Luck« von Abigail Haworth (2004), tätig für *Marie Claire (US Edition)*; »The Swingers' Guide to Islam« von Aubrey Belford (2012), tätig u. a. für *Agence France-Presse*; und »Sex Mountain« von Patrick Abboud (2014), tätig für *Special Broadcasting Service/SBS One*, einem australischen Sender.

Alle angeführten Journalisten beziehen sich in ihren Beiträgen ausschließlich auf den Pilgerort Gunung Kemukus, der zweifellos der bekannteste Ort für *Ritual seks* in Indonesien ist, auch wenn sich die rituellen Praktiken – wie oben bereits ausgeführt – von den Praktiken in Parang Kusumo kaum unterscheiden (vgl. auch Smith/Woodward 2016). Nur in einem Punkt weist Gunung Kemukus eine Besonderheit auf, die sich auch nicht von den lokalen Legenden herleiten lässt, sondern ausschließlich auf den empirischen Erfahrungen der Pilger beruht: Beide Ritualpartner müssen sich auf *einen* gemeinsamen Wunsch verständigen, und wenn es ihnen gelingt, das Ritual an *sieben* aufeinander folgenden *Jumat Pon* oder *Jumat Kliwon* zu vollziehen, wird dieser Wunsch mit größter

16 Die Ergebnisse unserer eigenen Recherchen sind in Gottowik (2023) dokumentiert.

Wahrscheinlichkeit auch erfüllt. Also versuchen die Pilger, einen Partner zu finden, der ebenfalls an die Wirksamkeit des Rituals glaubt, um sich mit ihm oder ihr sieben Mal innerhalb eines Zeitraums von 210 Tagen zu einem Rendezvous am Gunung Kemukus zu verabreden bzw. – um es anders zu formulieren – den Kontakt mit Prostituierten zu vermeiden, die lediglich kommerzielle Interessen verfolgen und hinsichtlich der angesprochenen Rendezvous als chronisch unzuverlässig gelten.

Bei synoptischer Betrachtung der oben angeführten journalistischen Quellen (drei Artikel und ein Film) ergibt sich nun folgendes Bild:¹⁷ Die Pilger, die die vier Journalisten als Gesprächspartner anführen, weisen eine Altersspanne zwischen 25 Jahren und Mitte 60 auf; die meisten Pilger kommen aus der näheren Umgebung, doch einige legen 200 bis 300 Kilometer zurück bzw. nehmen bis zu vier Stunden Anfahrt in Kauf, um an den Gunung Kemukus zu gelangen. Sie kommen alle (!) vom unteren Ende der sozialen Hierarchie, d.h. sie arbeiten als »bus drivers, rice farmers, market stall traders and the like«. Viele der Pilger sind verwitwet, und diejenigen Pilger, die verheiratet sind, reisen manchmal mit, zumeist jedoch ohne Wissen oder Zustimmung des Ehepartners an – entweder alleine oder in Begleitung guter Freunde. Überproportional vertreten sind Pilger, die als »small-scale trader« ihre ins Stocken geratenen Geschäfte mit einer Pilgerfahrt an den Gunung Kemukus wiederbeleben wollen, und es gibt kaum einen Pilger, der nicht auf den – sich langsam und vorsichtig abzeichnenden – Erfolg seiner bzw. ihrer Bemühungen verwies.

Andere Gründe, um an den Gunung Kemukus zu pilgern, sind Eheprobleme und Familienkonflikte, Geldsorgen, der Wunsch nach einer guten Ernte, einem eigenen Haus, einem Partner oder einem Kind, Sorge um die eigene Gesundheit oder die Gesundheit naher Angehöriger, die Suche nach einem Arbeitsplatz für sich oder einen Ausbildungsplatz für Familienmitglieder, ein Bedürfnis nach Spiritualität und die Sorge, einen einflussreichen Heiligen zu vernachlässigen.¹⁸

Dass die hier als Referenz angeführten Journalisten auf das körperliche Erleben der Pilger eingingen, bleibt die Ausnahme – was insofern nachvollziehbar ist, als es auch unseren Erfahrungen vor Ort zufolge schwierig bis problematisch ist, hier miteinander ins Gespräch zu kommen. Die Standardantwort auf Fragen nach dem körperlichen Erleben einer Pilgerfahrt an den Gunung Kemukus lautet: Probiere es doch selbst aus, dann wirst Du schon sehen! – was, wie betont werden darf, aufgrund der eingangs angesprochenen kulturellen Vermittlung solche Erfahrungen auch keine Lösung dargestellt hätte. Denn was ein westlicher Ethnograph im Rahmen einer Pilgerfahrt an den Gunung Kemukus erfährt, taugt nicht als Maßstab für das Erleben muslimischer Pilger auf Java.

Trotz oder gerade wegen dieser Schwierigkeiten sind zwei Statements aufschlussreich, die die Journalisten Haworth (2004) und Belford (2012) von eben diesen Pilgern

17 Es werden hier nur diejenigen Informationen und Details angesprochen, die sich mit unseren eigenen ethnographischen Recherchen vor Ort decken; offenkundige Missverständnisse, z.B. in Bezug auf das Alter des Rituals, bleiben dagegen ausgespart. Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Quellen, vgl. auch Gottowik (2023: 220–229).

18 Die letzten beiden Punkte, die Motive für eine Pilgerfahrt an den Gunung Kemukus benennen, sind nicht den genannten journalistischen Quellen entnommen, sondern resultieren aus den Gesprächen, die wir selbst im Rahmen unserer ethnographischen Forschung vor Ort geführt haben (vgl. dazu auch Gottowik 2023: 212–216).

übermitteln: Da ist zunächst Isnaini, eine 27jährige Frau, verheiratet mit einem Bauarbeiter und Mutter eines 10jährigen Sohns, die den Gunung Kemukus aus Sorge um ihre kranke Mutter besucht. Ihr Plan ist, das eigene Geschäft (»a street food stall«) mit dem Segen des verehrten Heiligen zu beleben, um Ärzte bezahlen und Medikamente kaufen zu können. Deshalb trifft sie sich mit einem (namenlos bleibenden) Schullehrer, der sich seinerseits vom Besuch des Gunung Kemukus genug Geld erhofft, um seiner Frau ein neues Haus kaufen zu können. Die beiden haben sich bereits fünfmal getroffen, und heute (es ist *Malam Jumat Pon*) soll es das sechste Mal werden.

Isnaini erzählt, wie sie sich vor Ort kennengelernt haben und auch von ihren anfänglichen Befürchtungen, an einen Partner zu geraten, der es mit dem Ritual nicht richtig ernst meint. Doch nach einem längeren Gespräch, die Rede ist von einer Stunde, ist Isnaini davon überzeugt, ihrem Schullehrer trauen zu können.

Isnaini ist vor ihrem Partner vor Ort eingetroffen. Sie ersteht zunächst Rosenblüten und Räucherstäbchen, bevor sie das Grabgebäude betritt. Dort trifft sie auf einen *Juru Kunci* (»the caretaker of the grave complex«), der den Kontakt zum verehrten Heiligen herstellt. Isnaini spricht ein stilles Gebet und übermittelt ihren Wunsch, um sich dann mit ihrem Partner, wie vereinbart, vor einem der kleinen Gebäude zu treffen, die seit den 1980er Jahren längs des Wegs hinauf zum Grabmal entstanden sind und stundenweise Zimmer für wenig Geld vermieten. Noch bevor Isnaini das Gebäude betritt, wird sie mit den Worten zitiert: »I don't find the teacher attractive, but he's not too ugly, either. I think of the sex like an unpleasant medical examination« (Haworth 2004).

Das Zimmer, in dem sie das Ritual vollziehen, ist nur mit einem schmalen Bett und einer schwachen Glühbirne ausgestattet, die an einem zerfransten Kabel von der Decke hängt. Isnaini möchte den Sex gerne schnell hinter sich bringen (»She likes to get the sex over with quickly«), und der Lehrer tut ihr den Gefallen (»the teacher, who always uses a condom, obliges«): »It's usually all over in about five to 10 minutes« (Haworth 2004).

Ob es Isnaini gelungen ist, ihren Partner noch ein siebtes Mal zu treffen und damit das Ritual zu komplettieren, ist nicht überliefert. Jedenfalls glaubt sie schon jetzt, leichte gesundheitliche Verbesserungen bei ihrer Mutter ausmachen zu können.

Die zweite Reportage berichtet von Sarimah, einer unteretzten 63jährigen Frau, Mutter zweier Töchter und Witwe, die auf dem Markt in Solo (Surakarta) einen Suppenstand unterhält. Wenn die Geschäfte nicht gut laufen, unternimmt sie eine Pilgerfahrt: »(...) she powders her face, applies a shock of red lipstick, slips on a headscarf, and makes the hour-long journey to Gunung Kemukus« (Belford 2012).

Sarimah trifft bei Sonnenuntergang am Pilgerort ein und steigt zunächst die steinernen Treppen hinauf zum Grabgebäude, das über dem gemeinsamen Grab von Pangeran Samudro und Nyai Ontrowulan errichtet wurde. Sie betritt den engen Innenraum und bestreut das Grab mit Blumen, die sie vor Ort erstanden hat, um sich dann direkt an den Heiligen zu wenden: »She kneels down, raises her hands in supplication and mutters to herself *surahs* from the holy Quran« (Bedford 2012).

Abbildung 9: Treppenaufgang zum Grabmal des Pangeran Samudro am Gunung Kemukus



Quelle Foto © Volker Gottowik 2019

Nachdem sie dem verehrten Heiligen auf diese Weise die Referenz erwiesen hat, tritt sie vor das Grabgebäude, wo sie darauf hofft, den nächsten Teil des Rituals umsetzen zu können: »It's just before *maghrib*, the fourth of the five daily prayers required of all Muslims. It's time to find a stranger – and have sex with them« (Bedford 2012).

Bislang musste sich Sarimah stets einen neuen Partner suchen, wenn sie sich dazu entschieden hatte, an den Gunung Kemukus zu pilgern. Die Männer, die sie kennenlernt, stecken ihr zumeist etwas Geld zu, das sie dankend annimmt, ohne darum gebeten zu haben. Diesmal ist sie, wie der Leser noch erfährt, mit drei Freundinnen angereist, alles Frauen in ihrem Alter, mit denen sie gegen zwei Uhr morgens die Heimreise antreten wird.

Doch zunächst heißt es, einen Ritualpartner zu finden. Sarimahs Wahl fällt auf Wagiyo, Mitte 60, ein Reisbauer aus Purwodadi, einer Stadt, nicht allzu weit vom Gunung Kemukus entfernt. Er ist bereits seit mehreren Jahren verwitwet, und da seine Reis- und Bohnenhandlung, die er gemeinsam mit Familie und Freunden aufgebaut hat, Konkurs gegangen ist, hofft er jetzt, sein Glück am Gunung Kemukus zu finden.

Nachdem Wagiyo zwei Prostituierten einen Korb gegeben hat, trifft er auf Samirah, und sie werden sich rasch einig. Sie vollziehen das Ritual in einem der zahlreichen Stundenhôtels, die in den letzten Jahren an diesem Pilgerort entstanden sind. Danach steckt Wagiyo ihr etwas Geld zu und lädt sie ein, mit ihm eine Tasse Tee zu trinken.

Offenkundig hat sich Wagiyo ein wenig in Samirah verliebt (»he seems a litte smitten«), jedenfalls bietet er ihr an, zu ihm zu ziehen und mit ihm auf seinem Hof zu leben. Samirah zögert, da sie Zweifel hegt, ob seine Frau tatsächlich gestorben ist. Und sie befürchtet handfeste Auseinandersetzungen, sollte sie ihr jemals begegnen.

Ob sich Samirah und Wagiyo in 35 Tagen erneut am Gunung Kemukus treffen, bleibt offen. An Wagiyo scheint es jedenfalls nicht zu liegen, wenn er im Hinblick auf ein solches Treffen betont: »*Insha'Allah*. It all depends if God wills it (...) and if Sarimah is keen to meet again, too« (Bedford 2012).¹⁹

Die beiden Reportagen sprechen körperliche Erfahrungen an, die mit Leid über Lust bis Liebe mögliche Eckpunkte körperlichen Erlebens berühren. Sie mögen literarischen Bearbeitungen unterworfen worden sein – was sie als Quelle jedoch keineswegs entwertet, unterliegen doch auch ethnographische Beschreibungen solchen Bearbeitungen, die lediglich anderen literarischen Konventionen folgen; das Stichwort wäre hier: ethnographischer Realismus (vgl. Gottowik 1997: 174–204). Jedenfalls stehen die Kernaussagen, die in diesen Reportagen bezüglich der Pilger, ihren Motiven und ihrem Erleben getroffen werden, in Übereinstimmung mit unseren eigenen Recherchen (vgl. Gottowik 2023: 210–220). Und so drängt sich die Frage auf, warum eine Religion wie *Agama Kejawan* ihren Gefolgsleuten eine körperliche Erfahrung wie *Ritual seks* abverlangt. Die Interpretation dieser Erfahrung erfolgt, wie eingangs angesprochen, vor dem Hintergrund eines *gemeinsamen* soziokulturellen Rahmens und erscheint dennoch in starkem Maße von lebensgeschichtlichen Besonderheiten geprägt, insofern diese Erfahrung *individuell* stark variiert mal als leidvoll, mal als lustvoll verarbeitet wird. Doch worin besteht der Mehrwert solch divergierender Körpererfahrungen für eine Religion?

Emotionen in der rituellen Praxis

Alle Religionen sind darauf ausgelegt, intensive Gefühle auf Seiten ihrer Anhänger heraufzubeschwören. Das geschieht in erster Linie über die rituelle Praxis, die Raum und Gelegenheit für emotionale Erfahrungen bietet (vgl. Lüddeckens 2006: 563). Dabei decken die Religionen die gesamte Palette des emotionalen Erlebens ab, die von Askese über Ekstase und Trance bis Exzess reichen kann, und aktivieren dabei endogene Opio-

19 Tatsächlich gilt Samudro, also der am Gunung Kemukus verehrte Heilige, als ein großer Kuppler, insofern er bereits unzählige Paare dauerhaft zusammengebracht haben soll.

ide, die es den rituellen Akteuren erlauben, selbst extreme Körpererfahrungen auf sich zu nehmen.

Die Gefühle, die am Gunung Kemukus im rituellen Kontext heraufbeschworen werden, haben nichts mit Ekstase und Rausch zu tun, sondern changieren – wie die beiden oben angeführten Fallbeispiele verdeutlichen sollten – zwischen Leid und Last auf der einen Seite und Lust und Liebe auf der anderen, und der Auslöser für dieses Erleben ist der rituell vollzogene Sexualakt. Die Pilger verhalten sich hier mimetisch zu sakralisierten Liebespaaren, von denen die lokalen Legenden berichten. Und da diese Liebespaare sexuelle Beziehungen mit Personen eingegangen sind, die keine legitimen Partner waren, suchen sich die Pilger ebenfalls Partner, die als verbotene Partner zu bezeichnen wären, d.h. Personen, mit denen sie nicht verheiratet sind. Doch warum setzen sich die Pilger solchen körperlichen Erfahrungen aus, die – wie anhand der Fallbeispiele deutlich geworden ist – mal leidvoll, mal lustvoll verarbeitet werden? Warum muss das Ritual mit einer Person vollzogen werden, die kein legitimer Partner ist? Und warum kommt der eigene Ehemann oder die eigene Ehefrau für *Ritual seks* nicht infrage?

Idealerweise ist die erste Begegnung zwischen den beiden Partnern eine Begegnung zwischen Fremden, d.h. sie sind sich vorher nie begegnet, sondern lernen sich erst am Pilgerort kennen. Im Vordergrund steht bei *Ritual seks* von daher auch weniger die Person, als vielmehr das Ereignis: »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 (...)« (Levenda 2011: 270).

Diese Konstellation, Sex mit einem Fremden, ist auch von anderen Kontexten her bekannt. Zu verweisen wäre hier etwa auf die mythischen Erzählungen von Adonis und Aphrodite (Aphrodite Pandemos), die ihren rituellen Ausdruck in antiken Kulte gefunden haben, bei denen sich Jungfrauen *fremden* Männern hingeben (vgl. Mannhardt 1963 [1875]: 283–285). Auch in diesem Fall ist ein mimetisches Moment von zentraler Bedeutung: »Die ihre Keuschheit opfernden Frauen ahmten das Beispiel der Aphrodite selber nach, welche mit dem wiederkehrenden Adonis sich aufs neue vermählt. Sie handelten als Abbilder, Stellvertreterinnen, Vervielfältigungen der Göttin« (Mannhardt 1963 [1875]: 284).

Im Verhalten dieser Frauen kommt ein religiöser Gedanke symbolisch zum Ausdruck, der letztlich darin besteht, sich durch gleiche Handlungen der verehrten Göttin anzugleichen, d.h. sich mimetisch etwas von ihrer Macht und Ausstrahlung anzueignen. Mit einer gewissen Logik kann dieser Gedanke auch auf den männlichen Partner übertragen werden: »Stellte aber jedes Weib die Göttin dar, so der Fremde, der erschien und ihre Liebe genoss, folgerichtig den unkenntlich aus der Fremde, dem Totenlande kommenden Adonis« (Mannhardt 1963 [1875]: 285). Der Kult der Aphrodite, der Sex mit einem Fremden vorsah, war demnach kein Ausdruck profaner Promiskuität, sondern eine mimetische Angleichung an ein beispielgebendes Liebespaar und in diesem Sinne eine sakramentale Handlung.

Die Konstellation, hier umschrieben als »Sex mit einem Fremden«, ist auch von den ersten überseeischen Begegnungen zwischen europäischen Seefahrern und der indigenen Bevölkerung insbesondere Polynesiens (Tahiti, Samoa, Tonga, Cook-Inseln, Hawaii etc.) bekannt. Jenseits aller fachinternen Kontroversen über die Qualität dieser »first encounters« ist unbenommen, dass aufgrund einer von lokalen Mythen gespeisten

Geschichtserwartung fremde Männer wie Kapitän Cook als Götter oder Halbgötter wahrgenommen wurden (vgl. z.B. Sahlins 1986: 32–42). Sich diesen Männern hinzugeben, was fälschlich als Gastprostitution bezeichnet wurde und eher die Benennung »sexual hospitality« oder »wife lending« verdient hätte, wurde im Sinne eines theogamen Aktes vollzogen, der darauf zielte, sich mehr Macht zu sichern und mächtige Nachkommen zu erzeugen (vgl. Tcherkézoff 2009: 114).

Die hier angeführten Beispiele aus der Antike und dem Entdeckungszeitalter verbindet eine Gemeinsamkeit: Die Akteure gingen in beiden Fällen davon aus, dass der Fremde nicht zufällig des Weges kam, sondern von den Göttern gesandt wurde, wenn nicht sogar selbst göttlichen Ursprungs war – denn wie heißt es so schön: »for chance is the servant of the gods« (Hartland 1914: 288).

Für den Gunung Kemukus indizieren die hier aufgezeigten Parallelen, dass *Ritual seks* nicht nur zu einer *sakralen* Zeit und an einem *sakralen* Ort vollzogen wird, sondern idealerweise auch mit einer *sakralen* Person. Eine solche Person ist *potentiell* der Fremde – keinesfalls jedoch der vertraute Ehepartner.

Gleichwohl bleibt der Sexualakt, insofern er nicht mit dem Ehepartner als dem einzig legitimen Partner vollzogen wird, eine transgressive Handlung. Diese Handlung muss zudem mit einer Person des *anderen* Geschlechts vollzogen werden – was auch für den Tantrismus als einer möglichen Quelle der hier angesprochenen rituellen Praktiken gilt. Diese Beschränkung auf heterosexuelle Kontakte mag insofern überraschen, als in traditionellen tantrischen Texten »keinerlei moralische Verurteilung gleichgeschlechtlicher Liebe« zu finden ist (vgl. Anand 1990: 25). Doch gerade weil sie diese Verurteilung nicht erfährt, ist sie für einen *transgressiven* Akt untauglich. Eine solche Verurteilung erfährt sie *traditionell* auch nicht auf Java und Bali; entsprechende Praktiken werden hier vielmehr mit »bermain« (spielen) oder »bermain-main« (herumspielen) umschrieben – also mit einem Verhalten gleichgesetzt, dem keine größere Beachtung geschenkt werden muss, da es mit keinen ernstzunehmenden Konsequenzen wie zum Beispiel einer ungewollten Schwangerschaft einhergeht.

Auch Bateson und Mead haben den Balinesen »ein im Grunde eher ungezwungenes Verhältnis zu Homosexualität« attestiert und betont, dass sie bei ihnen nicht als ein Vergehen gilt, das »jemand von der Ausübung seiner religiösen oder zivilen Privilegien disqualifiziert hätte« (Neidhöfer 2021: 257).²⁰ Ja, bis in die jüngste Vergangenheit hinein war man auf Bali davon überzeugt, dass die Homosexualität erst mit den Holländern auf diese Insel gelangt sei – was insofern richtig ist, als die Balinesen bis dahin weder den Begriff (*Homoseksualitas*) noch einen entsprechenden juristischen Tatbestand (Unzucht) kannten.

Doch was man nicht kennt oder nicht weiter beachtet, kann auch keinen transgressiven Charakter annehmen. Es bedarf des Verbots, um es übertreten zu können, und ein solches Verbot gibt es auf Java und Bali weder für den gleichgeschlechtlichen Sexualverkehr und für den ehelichen schon gar nicht. Ganz anders verhält es sich dagegen mit einem Partner des anderen Geschlechts, mit dem man nicht verheiratet ist – z.B. mit

20 Die hier zitierten Ausführungen des Historikers Thilo Neidhöfer (2021) basieren auf der Auswertung der unveröffentlichten »Mead Papers« (N 30/2), die nur in der Library of Congress, Washington, D.C. eingesehen werden können.

der Frau eines Anderen. Sie gilt nicht nur im linkshändigen Tantrismus, sondern auch im Kontext von *Ritual seks* als *the perfect match*.

Der Körper als Opfergabe

Sex mit dem eigenen Ehepartner kann für sich nicht den Charakter einer Opfergabe beanspruchen und Sex mit einer gleichgeschlechtlichen Person nicht den Charakter einer transgressiven Handlung – zumindest nicht auf Java und Bali. Eine transgressive Handlung und zugleich eine Opfergabe zu sein macht gleichwohl den Kern von *Ritual seks* aus. Eine solche Aussage mag für eine rituelle Praxis, die im Umfeld des Islam angesiedelt ist, auf den ersten Blick überraschen, insofern diese global aufgestellte Religion auf einem umfassenden Regelwerk für ein gottgefälliges Leben basiert und zudem weitgehend ohne Opfergaben auskommt.

Im Grunde gibt es nur eine einzige *allgemein* anerkannte Opfergabe im Islam, und die erfolgt an *Eid al-Adha* bzw. *Hari Raya Kurban*. An diesem Tag, dem sogenannten Opferfest, wird an den Propheten Ibrahim (Abraham) und seine Bereitschaft erinnert, den eigenen Sohn Ismael als Ausdruck seiner absoluten Hingabe an Allah zu opfern. Dieses Fest bildet den Abschluss der Pilgerfahrt nach Mekka (*Hadsch*), und sein Höhepunkt besteht darin, einen Hammel oder ein Schaf oder ein anderes Tier als rituelles Opfer zu schlachten, um das Fleisch mit Verwandten, Freunden und Bedürftigen zu teilen.

Ob es sich hierbei tatsächlich um eine Opfergabe handelt oder doch eher um eine mimetische Handlung, in deren Verlauf die rituellen Akteure dem Beispiel Ibrahims folgen und ein Tier anstelle des eigenen Sohns töten, mag dahingestellt bleiben. Doch selbst wenn diese Handlung eine Opferhandlung sein sollte, bleibt festzuhalten, dass andere Opferhandlungen im Islam zwar nicht unbekannt sind, doch gleichwohl intern teils abgelehnt, teils heftig bekämpft werden.

Diese Ablehnung trifft auch die auf Java äußerst beliebten Opfergaben in Form von Blumen und Blüten (*kembang telon*), wie auch das Entzünden von Weihrauch oder Räucherstäbchen, deren aufsteigender Rauch die Essenz der Opfergaben zu den Jenseitsmächten tragen soll. Das alles sind Opferhandlungen, die auch am Gunung Kemukus und anderen zentraljavanischen Pilgerorten zu beobachten sind und den lokalen Islam (*Folk Islam*) kennzeichnen, doch von Reformern wie Orthodoxen gleichermaßen, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen abgelehnt werden. Von daher verweist das sukzessive Verschwinden der genannten Opfergaben im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung auf die voranschreitende Islamisierung Indonesiens – die angesichts der Konjunktur, die lokale Pilgerfahrten zu den Gräbern *heterodoxer* Heiliger in der jüngsten Vergangenheit erfahren haben, alles andere als linear erfolgt.²¹ Gleichwohl gehört auch *Ritual seks* zu den Ausdruckformen lokaler religiöser Anschauungen und Praktiken, die in den letzten Jahren immer stärker unter Druck geraten sind.

Eine ganz andere Akzeptanz erfahren Opfergaben dagegen im Hinduismus. Hier ist jedes Ritual eine Opferhandlung: »In fact, the idea of sacrifice (*yajna*) being at the base

21 Vgl. Quinn 2019; für den komplexen Prozess der Islamisierung Indonesiens, vgl. Gottowik 2023: 154–190.

of every religious act has remained focal in Hinduism (...). Nothing is held back, ever so dear and important« (Bharati 1965: 266). Dabei wird zwischen externen und internen Opfergaben (*yaga*) unterschieden: Externe Opfergaben umfassen materielle Substanzen wie Wasser, Feuer etc. und im tantrischen Kontext auch Fleisch, Wein etc. Unter internen Opfergaben wird dagegen die Rezitation von Mantras etc. verstanden (vgl. Brooks 1990: 50). Für den javanischen und balinesischen Kontext wäre diese Gegenüberstellung dahingehend zu ergänzen, dass im Grunde alles, was einen persönlichen Wert besitzt, als externe Opfergabe dienen kann, und im Kontext der oben angesprochenen *Labuhan*-Feierlichkeiten in Parang Kusumo reichen diese Opfergaben von erlesenen Stoffen über Hühner und Enten bishin zu Gemüse und Obst. Weitere Opfergaben, die gewissermaßen in die Rubrik der internen Opfergaben fallen, sind Meditation und Fasten (*tapa*), deren Bedeutung für lokale Glaubensformen auf Java und Bali kaum überbewertet werden kann.

Abbildung 10: Opfergaben für Ratu Kidul im Rahmen der *Labuhan*-Feierlichkeiten in Parang Kusumo



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Eine Opfergabe, die unter die Rubrik der internen Opfergaben fällt, wäre auch die Askese. Die Askese im Sinne eines bewussten Verzichts auf materielle Annehmlichkeiten und sinnliche Genüsse ist mit Enthaltung bzw. Entbehrung verbunden und von daher eine Opferhandlung. Das externe Opfer wird hier durch das interne Opfer ersetzt, d.h. in der Askese opfert sich der Asket gewissermaßen selbst: »Askese ist Selbstopfer« (Michaels 1998: 354).

Dieses Selbstopfer geht mit körperlichen Erfahrungen einher, die dem Asketen schmerzlich sind (vgl. Durkheim 1984 [1912]: 428). Damit verbunden ist die Überzeugung, dass »der Schmerz eine heiligende Wirkung hat«, die sich nicht zuletzt darin

äußert, dass er »außerordentliche Kräfte freimacht« (Durkheim 1984 [1912] 427). Der Asket, der den Schmerz sucht, bezähmt zugleich seine Natur, da er das Gegenteil von dem tut, was sie ihm nahelegt. Von daher ist der Schmerz ein Zeichen dafür, dass gewisse Bindungen, die den Asketen an die profane Welt ketten, gebrochen sind. Der Schmerz ist hier »ein Instrument der Befreiung« (Durkheim 1984 [1912]: 427).

Ähnliches gilt auch für die Lust als dem Antonym von Schmerz und Leid. Leid und Lust sind bei genauerer Betrachtung jedoch eng miteinander verbunden und verschmelzen in bestimmten Bereichen körperlicher Erfahrung, zu denen auch die Sexualität gehört. Sich dieser Erfahrung von Leid und Lust im rituellen Kontext bewusst auszusetzen heißt nicht zuletzt, den eigenen Körper als Opfergabe aufzubieten.

Im Fall von *Ritual seks* wird nicht der ganze Körper in den rituellen Prozess investiert und als Opfergabe aufgeboten, sondern – eng damit verbunden – die eigene Sexualität, worin sicherlich die *persönlichste* aller Opfergaben zu sehen ist. Die eigene Sexualität wird hier zu einer Opfergabe, da sie nicht mit einer geliebten Person praktiziert wird, sondern mit einem Fremden; und eine solcherart praktizierte Sexualität ist transgressiv, da dieser Fremde zu den illegitimen Partnern für sexuelle Betätigungen zählt. Um diese transgressive Sexualität als Opfergabe entrichten zu können, müssen sich die rituellen Akteure beiderlei Geschlechts über ideelle Werte wie moralische Integrität, Treue, Eheversprechen, Keuschheit etc. hinwegsetzen, und indem sie das tun, investieren sie diese Werte im Sinne einer internen Opfergabe in den rituellen Prozess.

Da sich die rituellen Akteure über Werte hinwegsetzen, die in ihrer Gesellschaft fest verankert sind und die sie *in der Regel* auch selbst teilen, unterstreichen sie mit *Ritual seks* ihre Verbundenheit mit den verehrten Heiligen, die sich den Legenden zufolge ebenfalls normverletzend verhalten haben. Und mit ihrem Selbstopfer demonstrieren sie, dass ihnen die Beziehung zu diesen Heiligen wichtiger ist als die Beziehung selbst zu nahestehenden und geliebten Personen. Von daher indiziert *Ritual Seks*, dass – um mit Durkheim zu sprechen – gewisse Bindungen, die die rituellen Akteure an die profane Welt ketten, gebrochen sind. Nicht nur der erlittene Schmerz, sondern auch die transgressiv ausgelebte Lust (Sexualität) ist hier »ein Instrument der Befreiung«, insofern weltliche Bindungen temporär gebrochen werden, um eine größere Nähe zu den verehrten Heiligen herzustellen.

Mit ihrem Selbstopfer knüpfen die rituellen Akteure an das Prinzip der Reziprozität an, demzufolge eine Gabe mit einer Gegengabe zu beantworten ist. Die rituellen Akteure gehen mit ihrem Selbstopfer gewissermaßen in Vorleistung und erwarten, dass ihre Gabe in Form von Leid oder Lust (Sexualität) mit einem Gunsterweis erwidert wird. Dieser Gunsterweis ist im Kontext von *Ritual seks* weniger auf transzendente Ziele (*moksa*) ausgerichtet als vielmehr auf immanente bzw. pragmatische Ziele (*pesugihan*) wie zum Beispiel materieller Wohlstand, der hier – metonymisch – für den Wunsch nach einem sorgenfreien Leben in Gesundheit und Glück steht.

Abbildung 11: Illustration einer Webseite mit praktischen Anleitungen für Pesugihan



Quelle Foto © <https://raihkesuksesan77.blogspot.com> (Zugriff am 28. März 2026)

Im Gegensatz zur christlichen Tradition steht dieses Streben nach Wohlstand in keinem Widerspruch zur religiösen Grundüberzeugung in Hinduismus und Tantrismus, auch wenn den rituellen Akteuren verschiedentlich vorgeworfen wird, mit *Ritual seks* eben diese Überzeugungen zu korrumpieren (vgl. dazu Gottowik 2023: 269–270). Im Hinblick auf dieses Streben nach Wohlstand wäre eher folgendes zu betonen: »In popular Hinduism and Buddhism in Asia, Tantrism often has to do with getting success in every aspect of life. Sex and eroticism are part of this, but magical mystical powers are as well« (Velde 2018: 68; vgl. auch Brooks 1990: 69). Von einigen tantrischen Schulen wird »wordly prosperity« sogar an allererster Stelle genannt, wenn es um die Ziele ihrer rituellen Anstrengungen geht (vgl. z.B. Brooks 1990: 87).²² Und angestrebt wird dieses Ziel durch die Entrichtung eines Selbstopfers, zu dem neben Schmerz und Leid auch die Lust (Sexualität) gehören kann.

22 Oshu, hierzulande eher als Bhagwan und Begründer der gleichnamigen Sekte bekannt, verfügte bereits zu Lebzeiten über erheblichen Reichtum. Vor allem seine zahlreichen Rolls-Royce wurden von der hiesigen Bevölkerung als Widerspruch zur fernöstlichen Lehre verstanden, waren nach Überzeugung seiner Adepten jedoch lediglich das augenfällige Resultat seiner erfolgreichen rituellen Praktiken.

Von der Identität der Gegensätze

Ein Verständnis von *Ritual seks* als Selbstopfer, bei dem die rituellen Akteure ihren Körper respektive ihre Sexualität in den rituellen Prozess mit einbringen, unterstreicht noch einmal die Nähe dieser Praktiken zu hindu-tantrischen Traditionen. Weitere Aspekte, die auf eine solche Nähe hinweisen, sind das mimetische Moment, insofern sich die rituellen Akteure an beispielgebenden Liebespaaren orientieren, und der transgressive Charakter ihrer Praktiken, insofern nur illegitime Partner infrage kommen – das alles sind Eigenheiten, die auch den linkshändigen Tantrismus kennzeichnen. Und noch eine Gemeinsamkeit tritt zutage, wenn man das tantrische Axiom von der Identität der Gegensätze auf *Ritual seks* bezieht.

Asketizismus und Erotizismus gelten in der hindu-tantrischen Tradition als gleichrangige Wege der Erkenntnis, denn beide Praktiken, d.h. sowohl das Verbot sexueller Betätigung als auch die Verpflichtung darauf, zielen auf das Gleiche: Sie erlauben es den rituellen Akteuren, sich von sinnlichen Begierden und profanen Leidenschaften zu befreien. Doch mit der Betonung der Gleichrangigkeit von Askese und Exzess verschwindet auch »the polarity of pain and joy which, at the utmost end, become identical« (Schimmel 1997: 277).

Der Tantrismus betont das Prinzip der Nondualität (*advaya*), demzufolge nicht zuletzt auch die Unterscheidung von »pain and joy« auf einer Illusion oder Täuschung (*maya*) basiert. Die angesprochene Nondualität ist jedoch nicht durch kognitive Anstrengungen erkennbar, sondern nur durch persönliches Erleben erfahrbar. Letzteres geschieht, indem im rituellen Prozess Gegensätze vereint und Dualitäten transzendiert werden. Auf diese Weise wird »die paradoxe Erfahrung der Einheit« (*samarasa*) angestrebt (vgl. Eliade 1985 [1954]: 276–277). Und diese Erfahrung stellt sich im Tantrismus in der rituellen Praxis ein und nicht zuletzt im körperlichen Vollzug des Sexualaktes, bei dem geschlechtliche Dualitäten (punktuell) überwunden werden und körperliche Erfahrungen wie »pain and joy« lediglich als zwei Seiten einer Medaille gelten.

Schmerz und Leid sind ebenso wie Lust und Liebe starke Gefühle, die im Repertoire des emotionalen Erlebens zwar weit auseinanderliegen, im Lichte des Axioms von der Identität der Gegensätze jedoch zusammenrücken. Schließlich sind Schmerz und Lust »wenn nicht gleich, so doch vergleichbar« (Largier 2001: 11). Ihre Vergleichbarkeit beruht nicht zuletzt darauf, dass es sich bei ihnen um Gefühle handelt, die sich auf besondere Weise in das Gedächtnis der Betroffenen einschreiben. Ein französischer Denker hat es so formuliert: »Leiden vergeht, gelitten zu haben vergeht nie – souffrir passe, avoir souffert ne passe jamais« (zit.n. Cancik 1978: 114). Gleiches gilt sicherlich auch für die Lust, insbesondere wenn es sich um eine körperliche Erfahrung handelt, die im rituellen Kontext gesammelt wurde. Insofern tragen Gefühle wie Leid und Lust dazu bei, Erfahrungen im rituellen Kontext dauerhaft zu erinnern.²³

Eine weitere Gemeinsamkeit von Leid und Lust besteht darin, dass sie an »die Grenze des Sagbaren« führen (Largier 2001: 10; vgl. auch Bräunlein 2010: 497). Denn unabhängig

23 Zu intensiven emotionalen Erfahrungen im Kontext ritueller Ereignisse und der Verankerung dieser Ereignisse im Gedächtnis der rituellen Akteure, vgl. auch Lüddeckens 2006: 558–561 und McGuire 2007: 190.

davon, ob *Ritual seks* als leid- oder lustvoll erfahren wird – was sich *allen* rituellen Akteuren mitteilt, ist das Unsagbare bzw. Unbeschreibbare dieser körperlichen Erfahrung.

Leid und Lust gelten zwar als »Sprache des Körpers« – doch es ist eine Sprache, die nur sehr begrenzt in Worte zu fassen ist. Denn bei der Körpersprache und dem Körperwissen, das mit ihr zum Ausdruck gelangt, handelt es sich um vorsprachliches bzw. nicht propositionales Wissen, d.h. um eine Form des Wissens, die nur sehr begrenzt in die Aussageform von Sätzen übertragen werden kann (vgl. Koch 2007: 279). Auch für die tantrische Ritualpraxis und *Ritual seks* gelten: Sie vermitteln mit Leid und Lust körperliche Erfahrungen, die sich weitgehend der Versprachlichung entziehen. Damit verbunden ist eine »Emphase des Vollzugs« (Lagier 2001: 11), geht es hier doch um Erfahrungen, die anders als im Vollzug des Rituals nicht zu haben sind.

Aus tantrischer Perspektive und im Lichte des Axioms von der Identität der Gegensätze spielt es auch keine Rolle, ob *Ritual seks* als lästig oder lustvoll erfahren wird bzw. ob »pain or pleasure« als körperliche Erfahrung dominiert, solange die rituelle Praxis mit Emotionen verbunden ist, die so intensiv sind, dass sie nicht uninterpretiert bleiben können. Da sich diese Emotionen (»the somatic experience of the sacred«) jedoch weitgehend einer Explikation im Medium der Sprache entziehen, öffnen sie einen Raum für spirituell-religiöse Ausdeutungen. Damit leisten körperliche Erfahrungen im rituellen Kontext, was sie im Sinne des religiösen Systems leisten sollen: Sie bestätigen die Notwendigkeit religiöser Anschauungen und die Effektivität ritueller Praktiken; da rituelle Praktiken spirituell-religiöse Anschauungen jedoch nicht nur bestätigen, sondern auch erzeugen, besitzen sie das Potential für Innovation und Transformation. Damit ist eine Ritualdynamik angesprochen, die religiöse Systeme als offen für Veränderungen beschreibt – insbesondere, wenn sie intensive körperliche Erfahrungen vermitteln.

Religion und Rationalisierung

Die Nähe von Leid und Lust, Schmerz und Freude zeigt sich auch am Beispiel der Pilgerfahrt. Sie ist zumeist mit Entbehrungen aller Art verbunden, doch als Resultat bringt sie häufig den sprichwörtlichen »fröhlichen Pilger« hervor, bei dem die körperlichen Anstrengungen in Freude und Ausgelassenheit, in ein kaum erklärbares Hochgefühl umschlagen. Die Pilger verweisen hier in der Regel auf die Nähe zu den Jenseitsmächten, die ein solches Hochgefühl auslösen, Neurologen bemühen dagegen eher nüchtern Endorphine, die der Körper als Reaktion auf Strapazen aller Art ausschüttet.

Dieses Hochgefühl bildet im rituellen Kontext keineswegs die Ausnahme, selbst wenn Religion und Vergnügen häufig als Widerspruch wahrgenommen werden: »Enjoyment in religion« – so die einschlägige Literatur – »is distrusted and often suppressed precisely because of its uncontrollable power« (Jespers 2018: XIII).

Besonders schwer zu kontrollieren sind Freude und Vergnügen, wenn sie in Euphorie und Ekstase umschlagen oder mit einem Rausch einhergehen. In der Ekstase befreit sich die Seele vom Geist – wie Ludwig Klages ausgeführt haben soll (vgl. Kretschmer 1978: 128). Und so wird die Ekstase häufig als gefährlich wahrgenommen, zumal sie nicht nur Orthodoxien und Hierarchien negiert, sondern sich auch der Kontrolle durch Autoritäten und Institutionen entzieht (vgl. Gladigow 1978: 40 und Halm 1978: 56).

Im Christentum geht die Skepsis gegenüber Ekstase und Rausch mit einer unübersehbaren Leibfeindlichkeit einher (vgl. Au 2007: 8–9). Es wird – ganz im Gegensatz zum Tantrismus – weniger auf intensive körperliche Erfahrungen im Umfeld von Askese, Ekstase, Exzess etc. gesetzt als vielmehr auf einen rationalen Zugang zum Glauben. Sowohl die Erkenntnis Gottes als auch die Verkündigung seiner Botschaft sind auf das Medium des gesprochenen oder geschriebenen Wortes ausgerichtet und damit auf die Vernunft reduziert (vgl. Sautermeister 2020: 13; vgl. auch Gerhards 2020: 120).

Moderne Buchreligionen wie das Christentum und der Islam setzen auf eine Rationalisierung des Glaubens, und das impliziert nicht zuletzt, dass die Bedeutung von elementaren Körpererfahrungen im rituellen Kontext zurückgedrängt wird. Zu beobachten ist nicht zuletzt auch in Indonesien eine Entkörperung und Entsexualisierung der rituellen Praktiken, die zugunsten eines rationalen Zugangs zu Religion erfolgt (vgl. auch Gottowik 2023: 293–302). Mit der Fixierung auf Wort und Schrift wird gleichwohl übersehen, dass auch das Unsagbare seine Berechtigung in den Religionen hat, und zwar in den rituellen Praktiken und den körperlichen Erfahrungen, die diese Praktiken vermitteln (vgl. auch Bräunlein 2010: 498). Demgegenüber geht die Modernisierung des Glaubens mit einer Privilegierung von Wort und Schrift sowie mit einer dualistischen Entgegensetzung von Geist und Körper einher, auf die der »somatic turn« in den Kulturwissenschaften nicht nur hinweist, sondern die er auch infrage stellt.

Literatur

Abboud, Patrick

2014: Sex Mountain. Special Broadcasting Service (SBS) One, 18. November 2014. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=HPFWENv52b8> (Zugriff am 25. März 2026)

Ammerman, Nancy T. (ed.)

2007: *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press

Anand, Margo

1990: *Tantra oder Die Kunst der sexuellen Ekstase*. München: Goldmann

Anderson, Benedict

1972: The Idea of Power in Javanese Culture. In: Holt (ed.) 1972: 1–69

Au, Christina aus der

2007: Einleitung. In: Au/Plüss (Hg.) 2007: 7–15

Au, Christina aus der/David Plüss (Hg.)

2007: *Körper – Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaft*. Zürich: TVZ, Theologischer Verlag

Banerji, S. C.

1992: *Tantra in Bengal: A Study of its Origin, Development and Significance*. Second Rev. Engl. Edition. New Delhi: Manohar

Bataille, George

1974: *Der heilige Eros (L'Erotisme)*. Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein

Baumgarten, Alexander Gottlieb

2007 [1750]: *Aesthetica*. Hamburg: Meiner

- Belford, Aubrey
2012: The Swingers' Guide to Islam. In: The Global Mail, Online Edition: 11. Oktober 2012: <https://de.scribd.com/document/129910902/The-Global-Mail-The-Swingers-Guide-to-Islam> (Zugriff am 25. März 2026).
- Berg, Mariecke van den
2021: Bodies and Embodiment. The Somatic Turn in the Study of Religion and Gender. In: Starkey/Tomalin (eds.) 2021: 149–160
- Bertrams, Björn/Antonio Roselli (Hg.)
2021: *Selbstverlust und Welterfahrung. Erkundungen einer pathischen Moderne*. Wien/Berlin: Turia und Kant
- Bharati, Agehananda
1965: *The Tantric Tradition*. London: Rider
- Boon, James
1990: *Affinities and Extremes. Crisscrossing the Bittersweat: Ethnology of East Indies History, Hindu-Balinese Culture, and Indo-European Allure*. Chicago and London: The University of Chicago Press
- Bräunlein, Peter J.
2010: *Passion/Pasyon. Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum*. München: Fink
- Brooks, Douglas Renfrew
1990: *The Secret of the Three Cities: An Introduction to Hindu Shakta Tantrism*. Chicago: University of Chicago Press
- Cancik, Hubert
1978: Grundzüge franziskanischer Leidensmystik. Zur Religionsgeschichte des Schmerzes. In: Cancik (Hg.) 1978: 95–119
- Cancik, Hubert (Hg.)
1978: *Rausch – Ekstase – Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung*. Düsseldorf: Patmos
- Cancik, Hubert/Hubert Mohr
1988: Religionsästhetik. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Hg. von Hubert Cancik u.a., Band 1: 121–156. Stuttgart: Kohlhammer
- Coakley, Sarah (ed.)
1997: *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press
- Creese Bellows
2002: Erotic Literature in Nineteenth-Century Bali. In: *Journal of Southeast Asian Studies* 2002:33(3): 385–413
- Csordas, Thomas J.
1990: Embodiment as a Paradigm for Anthropology. In: *Ethnos* 1990:18: 5–47
- Dasgupta, Shashibhusan
1962 [1946]: *Obscure Religious Cults*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay
- Douglas, Mary
1986: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*. Frankfurt a.M.: Fischer
- Durkheim, Emile
1994 [1912]: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Eliade, Mircea
1985 [1954]: *Yoga: Unsterblichkeit und Freiheit*. Frankfurt a.M.: Insel

Fuhrmann, Klaus

2000: *Formen der javanischen Pilgerschaft zu Heiligenschreinen*. Dissertation: Universität Freiburg. Online Publikation

Geertz, Clifford

1960: *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press

1988 [1968]: *Religiöse Entwicklungen im Islam: Beobachtet in Marokko und Indonesien*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Gerhards, Albert

2020: »Des Geistes klare Trunkenheit« (Ambrosius von Mailand). Christliche Gotteserfahrung im Spannungsfeld von Liturgie und Mystik. In: Kinzig/Sutermeister 2020: 117–132

Gladigow, Burkhard

1978: Ekstase und Enthusiasmus. Zur Anthropologie und Soziologie ekstatischer Phänomene. In: Cancik (Hg.) 1978: 23–40

Gottowik, Volker

1997: *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Berlin: Reimer

2005: *Die Erfindung des Barong. Mythos, Ritual und Alterität auf Bali*. Berlin: Reimer

2018: Pilgrims, Prostitutes and »Ritual seks«: Heterodox Ritual Practices in the Context of the Islamic Veneration of Saints in Central Java. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 2018:174(4): 292–421

2020: Ritual, Sex and the Body: Heterodox Ritual Practices at Pilgrimage Sites in Central Java. In: *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 2020:21(4): 332–351

2021: Sexuelle Transgression und Selbstverlust: Mimetische Praktiken in Ethnologie und Religion. In: Bertrams/Roselli (Hg.) 2021: 322–347

2023: *Ritual seks – Sex als ritueller Akt der Heiligenverehrung. Heterodoxie und Islam auf Java*. Bielefeld: transcript

Goudriaan, Teun

1979: Introduction. In: Gupta et al. 1979: 3–12

Gugutzer, Robert

2015: Zur Einführung. In: Gugutzer/Staack (Hg.) 2015: 9–20

Gugutzer, Robert/Michael Staack (Hg.)

2015: *Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen*. Wiesbaden: Springer

Gupta, Sanjukta/Dirk Jan Hoens/Teun Goudriaan

1969: *Hindu Tantrism*. Leiden: Brill

Hall, Kenneth R.

1996: Ritual Networks and Royal Power in Majapahit Java. In: *Archipel* 1996:52: 95–118

Halm, Heinz

1978: Der islamische Mystiker (Sufi, Fakir/Derwisch) und sein ekstatischer »Zustand« (hâl). In: Cancik (Hg.) 1978: 41–58

Hartland, Edwin Sidney

1914: *Ritual and Belief: Studies in the History of Religion*. London: Williams and Norgate

- Haworth, Abigail
 2004: *Where Sex with a Stranger Brings Good Luck*. In: *Marie Claire (US Edition)* 2004:11(11): 158–163
- Hock, Klaus
 2008: *Einführung in die Religionswissenschaft*, 3. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Holdrege, Barbara A.
 1998: *Body Connections: Hindu Discourses of the Body and the Study of Religion*. In: *International Journal of Hindu Studies* 1998:2(3): 341–386
- Holt, Claire (ed.)
 1972: *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca et al.: Cornell University Press
- Jespers, Frans
 2018: Introduction: Investigations in Enjoying Religion. In: Jespers et al. (eds.) 2018: VII–XXIII
- Jespers, Frans/Karin von Nieuwkerk/Paul van der Velde (eds.)
 2018: *Enjoying Religion: Pleasure and Fun in Established and New Religious Movements*. Langham, MD: Lexington Books
- Jolly, Margaret/Serge Tcherkezoff/Darrell T. Tryon (eds.)
 2009: *Oceanic Encounters: Exchange, Desire, Violence*. Canberra: ANU Press
- Kinzig, Wolfram/Jochen Sautermeister (Hg.)
 2020: *Rausch. Ekstase zwischen Bacchanal und Cognitive Enhancement*. Baden-Baden: Ergon
- Klinkhammer, Gritt/Eva Tolksdorf (Hg.)
 2015: *Somatisierung des Religiösen: Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt*. Bremen: Universität Bremen
- Koch, Anne
 2007: *Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik*. München: Habilitationsschrift
- Kreinath, Jens/Jan Snoek/Michael Strausberg (eds.)
 2006: *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill
- Kretschmer, Wolfgang
 1978: Rausch und Ekstase (Hoffnung und Enttäuschung). In: Cancik (Hg.) 1978: 120–131
- Largier, Niklaus
 2001: *Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung*. München: C.H. Beck
- Levenda, Peter
 2011: *Tantric Temples: Eros and Magic in Java*. Lake Worth, FL: Ibis Press
- Lichtenberger, Achim/Angelika Lohwasser/Holger Strutwolf
 2025: The Body in Religion: Images, Practices and the »Somatic Turn«. An Introduction. In: Lichtenberger et al. (eds.) 2025: 11–22
- Lichtenberger, Achim/Angelika Lohwasser/Holger Strutwolf (eds.)
 2025: *The Body in Religion. Images and Practices*. Baden-Baden: Ergon

Loebis, Zamira

2000: For the Love of God: At a Prince's Tomb in Central Java Thousands Gather to Pray – and to Make Love. Online Publication: <http://edition.cnn.com/ASIANOW/timeline/features/ontheroad/indonesia.orgy.html> (Zugriff am 16. Februar 2023)

Lüddeckens, Dorothea

2006: Emotion. In: Kreinath et al. (eds.) 2006: 545–570

Mannhardt, Wilhelm

1963 [1875]: *Wald- und Feldkulte, 2 Bände. Zweiter Band: Antike Wald- und Feldkulte aus Nordeuropäischer Überlieferung erläutert*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Marshall, Wolfgang

1978: Mystik in Indonesien. In: Cancik (Hg.): 1978: 146–159

McGuire, Meredith

2007: Embodied Practices: Negotiations and Resistance. In: Ammerman (ed.) 2007: 187–200

Michaels, Axel

1998: *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck

Münster, Daniel

2001: *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*. München: Akademischer Verlag

Negarakertagama

1995: *Negarakertagama* von Mpu Prapanca (1365), übersetzt von Stuart Robson und herausgegeben unter dem Titel Desawarnana. Leiden: KITLV Press

Neidhöfer, Thilo

2021: *Arbeit an der Kultur. Margaret Mead, Gregory Bateson und die amerikanische Anthropologie, 1930–1950*. Bielefeld: transcript

Olthof, W. L. (Hg.)

2017: *Babad Tanah Jawi. Mulai dari Nabi Adam sampai runtuhnya Mataram*. Alih Bahasa oleh H. R. Sumarsono. Yogyakarta: Penerbit Narasi

Pararaton

1996: *The Pararaton: A Study of the Southeast Asian Chronicle*; übersetzt von I Gusti Putu Phalgunadi. New Delhi: Sundeep Prakashan

Quinn, George

2019: *Bandit Saints of Java. How Java's Eccentric Saints are Challenging Fundamentalist Islam in Modern Indonesia*. Burrough on the Hill, Leicestershire: Monsoon Books

Ricklefs, Merle C.

2006: The Birth of the Abangan. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 2006: 162(1):35–55

Sautermeister, Jochen

2000: Rausch aus interdisziplinärer Sicht. Eine Einleitung. In: Kinzig/Sautermeister (Hg.) 2020: 9–16

Sahlins, Marshall

1986: *Der Tod des Kapitän Cook. Geschichte als Metapher und Mythos als Wirklichkeit in der Frühgeschichte des Königreichs Hawaii*. Berlin: Wagenbach

Schimmel, Annemarie

1997: »I take off the dress of the body«. Eros in Sufi Literature and Life. In: Coakley (ed.) 1997: 262–288

Schüler, Sebastian

2015: Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung: Vom Embodiment-Paradigma zur Religionsästhetik. In: Klinkhammer/Tolksdorf (Hg.) 2015: 13–46

Smith, Bianca J./Mark Woodward

2016: Magico-Spiritual Power, Female Sexuality and Ritual Sex in Muslim Java: Unveiling the *kesekten* of Magical Women. In: *Austrian Journal of Anthropology* 2016:27: 317–332

Starkey, Caroline/Emma Tomalin (eds.)

2021: *The Routledge Handbook of Religion, Gender and Society*. London: Routledge

Stephen, Michele

2005: *Desire, Divine and Demonic. Balinese Mysticism in the Paintings of I Ketut Budiana and I Gusti Nyoman Mirdiana*. Honolulu: University of Hawai'i Press

Stöhr, Waldemar/Piet Zoetmulder (Hg.)

1965: *Die Religionen Indonesiens*. Stuttgart et al. Kohlhammer

Tcherkézoff, Serge

2009: A Reconsideration of the Role of Polynesian Women in Early Encounters with Europeans: Supplement to Marshall Sahlins' Voyage around the Islands of History. In: Jolly et al. (eds): 2009: 113–159

Turner, Victor

1989: *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a.M./New York: Campus

Velde, Paul van der

2018: Tantra: Ecstatic Enjoyment Way Beyond Boundaries. In: Jespers et al. (eds.) 2018: 63–82

Wessing, Robert

1997: A Princess from Sunda: Some Aspects of Nyai Roro Kidul. In: *Asian Folklore Studies* 1997:56(2): 317–353

Zoetmulder, Piet J.

1965: Die Hochreligionen Indonesiens. In: Stöhr/Zoetmulder (Hg.): 1965: 223–345

1974: *Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature*. The Hague: Nijhoff