

und Panembahan Senopati eine Beziehung zum beiderseitigen Vorteil in Parang Kusumo eingegangen sind, versuchen auch die Pilger durch einen mimetischen Nachvollzug charakteristischer Handlungen an diesem sakralen Ort sich diesem beispielgebenden Liebespaar anzugleichen und dadurch etwas von dessen Kraft oder Energie (*kasekten*) anzueignen.

Diese Zusammenhänge sind auch Surakso Hendratno, *Juru Kunci* an der Puri Cepuri, bewusst, der uns die Legende von Ratu Kidul erzählt hat. Da er *Ritual seks* am Strand von Parang Kusumo nicht nur ablehnt, sondern diesen sakralen Ort auch, wie er sagt, rein (»bersih«) halten möchte, ist es handlungslogisch nur konsequent, eine sexuelle Beziehung zwischen den beiden Protagonisten in Abrede zu stellen: Niemand könne ihm zufolge wissen, was sich im Palast der Ratu Kidul am Grunde des Indischen Ozeans tatsächlich ereignet habe – schließlich war niemand dabei!

Anderen *Juru Kunci* zufolge hat Ratu Kidul zwar eine serielle Hochzeit mit Senopati und seinen Nachfolgern im Amt als Bedingung für ihre Unterstützung vereinbart, diese Vereinbarung jedoch auf neun Generationen beschränkt. Demnach soll Ratu Kidul ihre Bedingung gegenüber Senopati folgendermaßen formuliert haben: »In Zukunft sollen deine Kinder und Enkelkinder bis zur neunten Generation meine Ehemänner werden.«²³ Die getroffene Vereinbarung würde demnach nur bis Hamengku Buwono IX gelten, und der heute amtierende Sultan Hamengku Buwono X wäre nicht mehr daran gebunden.²⁴

Der hier deutlich werdende Versuch einer Entsexualisierung des Verhältnisses zwischen den Herrschern der Mataram-Dynastie und Ratu Kidul (vgl. auch Schlehe 1998: 97 und 120), um die sich der *Kraton* um Hamengku Buwono X bemüht, ist zusammen mit der oben angesprochenen Hierarchisierung dieses Verhältnisses als Ausdruck der voranschreitenden Islamisierung der javanischen Gesellschaft gedeutet worden (vgl. Schlehe 1991: 201). Diese Entsexualisierung steht in einem auffälligen Kontrast zu den sexuellen Aktivitäten der Pilger in Parang Kusumo. In dem Maße, in dem der *Kraton* eine sexuelle Beziehung zu Ratu Kidul verneint, kommt es zu einer Konjunktur von *Ritual seks* an diesem Pilgerort. Diese Koinzidenz ist nicht rein zufällig, sondern hier gibt es, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, benennbare Zusammenhänge.

3.2 Das Heiligtum Puri Cepuri: Geschichte eines sakralen Ortes²⁵

Das Heiligtum Puri Cepuri wurde um die beiden Steine herum errichtet, auf denen Ratu Kidul und Panembahan Senopati einst Platz genommen hatten, als sie sich darauf verständigten, dass sie seine Liebe mit Macht und Herrschaft vergelten würde. Diese Steine lagen seinerzeit auf einer Lagune, die sich dort gebildet hatte, wo der am Gunung Merapi

23 »Besok anak-cucumu sampai keturunan ke 9 masih jadi suami saya« (Interview mit dem *Juru Kunci* Mas Lurah Surakso Mariyanto [»Pak Budi«] am 5. November 2018 in Parang Kusumo).

24 »Yang sepuluh tidak tercatat dalam perjanjian itu« (Interview mit dem *Juru Kunci* Mas Lurah Surakso Mariyanto [»Pak Budi«] am 5. November 2018 in Parang Kusumo).

25 Das Heiligtum Puri Cepuri gehört zur Gemeinde Parang Kusumo, Kecamatan Kretek, Kabupaten Bantul, Daerah Istimewa Yogyakarta und liegt knapp 30 Kilometer südlich von Yogyakarta am Indischen Ozean.

entspringende Fluss Opak in den indischen Ozean mündet und die Konfluenz von Süß- und Salzwasser eine Kontaktaufnahme mit jenseitigen Mächten begünstigt. Diese Lagune hat sich in den vergangenen rund vierhundert Jahren aufgrund der Meeresströmung und der vom Opak mitgeführten Sedimente um vier bis fünf Kilometer nach Westen verlagert. Die beiden Steine, auf die sich die lokale Bevölkerung auch als Liebessteine (Jav.: *watu gilang* bzw. Ind.: *batu cinta*) bezieht, befinden sich heute nicht nur in entsprechender Entfernung von der genannten Lagune, sondern liegen auch rund 400 Meter landeinwärts, d.h. im Zentrum der Gemeinde Parang Kusumo, die um das Heiligtum Puri Cepuri herum entstanden ist.

Abbildung 4: Südtor und zentraler Gang zur Puri Cepuri



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Die legendarischen Erzählungen um Ratu Kidul und Panembahan Senopati berichten von einer Vereinbarung um Liebe und Macht, die nicht nur das Leben der beiden Protagonisten, sondern auch die sakrale Topographie Zentraljavas nachhaltig verändert hat. Indem diese Erzählungen die genannte Vereinbarung mit den beiden Steinen in Parang Kusumo narrativ verbinden, verwandeln sie diesen Ort in einen sakralen Ort, der seit den 1990er Jahren von einer zunehmenden Zahl von Pilgern besucht wird.²⁶ Die Pilger, die an diesen Ort des Gedenkens (*petilasan*) reisen, versuchen Kontakt mit den beiden Protagonisten aufzunehmen, indem sie an den beiden Steinen Opfergaben entrichten, Gebete sprechen und sich in Meditation versenken.

26 Für die Bezeichnung der Steine in Parang Kusumo als »Liebessteine« (»batu cinta«) und des Strandes als »Liebesstrand« (»pantai cinta«), vgl. auch Sholikhin 2009: 199–203.

Die Sakralisierung dieses Ortes geht mit einem *permanent place making* einher, zu dem die Errichtung einer Reihe von Gebäuden gehört. Diese Gebäude heben die heiligen Steine aus ihrer natürlichen Umgebung hervor und signalisieren den Pilgern, dass sie einen sakralen Bereich betreten, an dem besondere Verhaltensregeln gelten. In den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts war zunächst ein Gebetsraum (*Mushollah*) in unmittelbarer Nähe der beiden Sakralsteine errichtet worden, die bis dahin nur von einem einfachen Holzzaun umgeben waren. Eine feste Einfriedung (*pagar*), die die beiden Sakralsteine deutlich von ihrer Umwelt abgrenzt, kam 1978 hinzu und wurde 1985 renoviert und erweitert.²⁷ Im Zuge dieser Erweiterung konnte die *Mushollah* durch eine Moschee ersetzt werden, die darauf ausgelegt ist, die zahlreicher werdenden Pilger aufzunehmen und ihnen eine Übernachtungsmöglichkeit zu bieten.²⁸ Außerdem wurden Häuser versetzt und Bäume gefällt, und erst durch diese Umbau- und Erweiterungsmaßnahmen entstand der bis ans offene Meer reichende Platz (*Cepuri*), der das Heiligtum (*Puri Cepuri*) mit den beiden Sakralsteinen heute umgibt.²⁹

Ein zentraler Gang führt vom Strand durch das große Südtor direkt zur Puri Cepuri und markiert damit den Weg, den einst auch Ratu Kidul genommen haben muss, als sie zum ersten Mal Panembahan Senopati begegnete. Ein weiterer Gang führt von West nach Ost und verläuft zwischen Puri Cepuri und der Darus Salam-Moschee, die mit Satteldach und massivem Minarett traditionelle und moderne Elemente islamischer Sakralarchitektur miteinander verbindet.³⁰ Die beiden sakralen Gebäude, Heiligtum und Moschee, wurden nur wenige Meter voneinander entfernt errichtet und begrenzen von zwei Seiten einen Platz, der das Zentrum des rituellen Geschehens in Parang Kusumo bildet.

Die lokale Bevölkerung ist nach Auskunft von Hadi Husna, Imam der Darus Salam-Moschee, traditionell ausgerichtet, und *Nahdlatul Ulama/NU* repräsentiert ihm zufolge die stärkste religiöse Strömung innerhalb der Gemeinde. Das Totengedenken (*tahlilan*) am 1., 3., 7., 40., 100. und 1000. Tag nach dem Ableben einer Person wird eingehalten, und wenn jemand ein neues Motorrad erwirbt, lädt er Verwandte, Freunde und Nachbarn zum rituellen Mahl (*slametan*). Gleichwohl schenkt die lokale Bevölkerung unserem Gesprächspartner zufolge der Puri Cepuri nur wenig Beachtung: Entweder geht sie in die Moschee oder bleibt ganz zu Hause, und um diese Indifferenz gegenüber dem lokalen Heiligtum zu erklären, bemüht er den sprichwörtlichen Propheten, der nichts gilt im

-
- 27 Die etwa brusthohe Einfriedung (*pagar*) lässt in Form- und Farbgebung eine enge Verbindung zum *Kraton* in Yogyakarta erkennen; tatsächlich gehören Grund und Boden in Parang Kusumo dem genannten *Kraton*, der auch für den Unterhalt der Puri Cepuri inkl. *Juru Kunci* verantwortlich zeichnet.
- 28 Die Gelder für die Errichtung der Moschee wurden im Rahmen des Entwicklungsplans »ABRI Masuk Desa/AMD« bereitgestellt, der während der *Orde Baru* insbesondere auf die Entwicklung dörflicher Strukturen zielte; Interview mit Hadi Husna, *Imam* in Parang Kusumo, am 6. November 2018.
- 29 Interview mit Pak Sugiyanto, *Warung*-Besitzer am östlichen Rand der Cepuri, am 8. November 2014.
- 30 Zu den Gebäuden, die auf dem Cepuri genannten Platz von etwa 300 Meter Länge und 80 Meter Breite entstanden sind, gehören noch zwei Pavillons (*pendopo*, *Joglo kembar*): Der östliche Pavillon wird dem *Kraton* in Solo zugeordnet, der westliche dem *Kraton* in Yogya; hier verweilen die Pilger, manche nächtigen auch unter ihrem Dach. Außerdem werden hier rituelle Festmahle (*slametan*, *kenduri*) abgehalten, *Wayang Kulit*-Vorführungen gezeigt und *Gamelan*-Konzerte gegeben. Zur Cepuri gehören noch zwei weitere Gebäude (*bangsal peristirahatan*), in denen *Gamelan*-Instrumente untergestellt werden und gelegentlich auch Pilger übernachten.

eigenen Land.³¹ Die meisten Pilger kommen Hadi Husna zufolge aus der näheren Umgebung, aus Yogyakarta und Surakarta, doch ein nicht unerheblicher Teil von ihnen auch von der Nordküste Zentraljavas und aus dem Großraum Jakarta.

Abbildung 5: Darus Salam-Moschee in Parang Kusumo



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Seit den 1990er Jahren ist Parang Kusumo in alle Himmelsrichtungen gewachsen. Direkt an der Cepuri sind zahlreiche Pensionen (*penginapan*) und Imbissstände (*warung makan*) entstanden, und in zweiter Reihe haben sich mehrere Karaoke-Bars etabliert. Die meisten Geschäftsleute, die hier investieren, sind keine Einheimischen, sondern auswärtige Unternehmer, die angesichts des stetig wachsenden Pilgerstroms gute Geschäfte in Parang Kusumo erwarten.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist Parang Kusumo im Vergleich zu Parang Tritis der wesentlich dynamischere Ort, und es ist vorstellbar, dass der einstige Strand von Parang Tritis dieser Gemeinde langfristig den Rang ablaufen wird. Parang Kusumo boomt, was nicht zuletzt darauf zurückzuführen ist, dass alle Besucher, sowohl Pilger als auch Prostituierte, von der lokalen Bevölkerung willkommen geheißen werden. Denn fast alle der rund 400 Familien, die in Parang Kusumo leben, profitieren von ihnen, insofern sie Zimmer vermieten, Speisen und Getränke verkaufen oder Parkgebühren für Autos und Mo-

31 Eine Erklärung für die angesprochene Indifferenz ist auch darin zu sehen, dass die Übertragung der magischen Kräfte (*kesaktian*) eines bestimmten Ortes nicht bei Menschen funktioniert, die in der Nähe dieses Ortes wohnen (»Biasanya kesaktiannya tidak manjur untuk orang-orang yang tinggal dekat dengan tempat keramat«; informelles Gespräch mit einem anonym gebliebenen Pilger am 24. Oktober 2019).

torräder erheben. Der wirtschaftliche Erfolg der Gemeinde ist unübersehbar und findet seinen stolzen Ausdruck im Schriftzug »PARANGKUSUMO«, der 2016/17 mit riesigen Lettern am Strand errichtet wurde und stark an Hollywood erinnert. Tatsächlich ist die Szenerie, die sich an *Jumat Kliwon* und *Selasa Kliwon* nur wenige Meter entfernt an der Puri Cepuri abspielt, als filmreif zu bezeichnen:

Der Platz zwischen Puri Cepuri und Darus Salam-Moschee verwandelt sich an den rituell bedeutsamen Tagen in einen großen Kontakthof. Hier postieren sich die Prostituierten mit Einbruch der Dunkelheit, um ihre Dienstleistungen teils nur spärlich bekleidet anzubieten. Diesen Platz überqueren jedoch auch gläubige Muslime, die Frauen bereits in Gebetskleidung (*mukena*) gehüllt, um ihr Abendgebet (*Sholat Isya*) in der Moschee zu verrichten; und unter dieses heterogene Publikum mischen sich wiederum Reisegruppen und Familien mit ihren Kindern, die an den sakralen Steinen opfern, beten und meditieren sowie Pilger beiderlei Geschlechts, die nach einem geeigneten Sexpartner Ausschau halten. Die Widersprüche, die sich an diesem sakralen Ort verdichten, hat der Blogger Peter Gray auf den Punkt gebracht: »Everything seemed to clash yet there was no trace of conflict« (Gray 2008b).

Abbildung 6: Abendgebet in der Darus Salam-Moschee



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Zur Komplexität des rituellen Geschehens an der Puri Cepuri trägt bei, dass es sich hier um einen multireligiösen Ort *par excellence* handelt. Vor allem Judith Schlehe hat darauf hingewiesen, dass der Verbindung zwischen Ratu Kidul und den Mataram-Herrschern nicht nur von Angehörigen aller sozialer Schichten gedacht wird, sondern auch von Mitgliedern unterschiedlicher ethnischer und religiöser Gruppen: »[...] Javaner be-

ten neben Chinesen, Moslems neben Christen« (Schlehe 1998: 246). Darüber hinaus feiern hinduistische Pilger, die bis aus Bali anreisen, alljährlich das Reinigungsritual *Me-lasti* am Strand von Parang Kusumo, und ethnische Chinesen, die sich zum Christentum, Buddhismus oder Konfuzianismus bekennen, begehen hier nicht nur den chinesischen Neujahrstag *Imlek*, sondern wännen sich auch der Göttin Kwan Im besonders nahe (vgl. auch Schlehe 1998: 138–142). Vor diesem Hintergrund gelangt Schlehe zu der Schlussfolgerung, dass es sich bei Ratu Kidul um eine »Integrationsfigur verschiedener religiöser Richtungen« handelt und ihre Verehrung am Strand von Parang Kusumo darauf verweist, »dass es noch immer ein beachtliches Potential für religiöse Toleranz in Indonesien gibt« (Schlehe 1998: 257 und 258).

Die heterodoxen Ritualpraktiken der Pilger in Parang Kusumo und die Anwesenheit von Prostituierten an diesem sakralen Ort bestärkt diesen Eindruck. Toleriert wird das freizügige Treiben aufgrund der Überzeugung, dass Sexualekontakte hier den eigentlichen Zielen der Pilgerschaft zuträglich sind, d.h. sich positiv hinsichtlich der Einlösung der mit der Pilgerschaft verbundenen Wünsche und Hoffnungen auswirken. Die Konjunktur dieser Überzeugung und die Toleranz gegenüber Praktiken, die gesellschaftliche Normen im Allgemeinen und islamische Moralvorstellungen im Besonderen verletzen, steht im Widerspruch zur vielfach diagnostizierten Islamisierung Javas im Sinne einer immer strikteren Auslegung dieses Glaubens. Dieser Widerspruch ist vor dem Hintergrund lokaler Konzepte zu sehen, die die Puri Cepuri auf einer magischen Achse verorten, die den indischen Ozean mit dem Gunung Merapi verbindet.

Puri Cepuri: Teil einer magischen Achse

Die Puri Cepuri gilt im Rahmen eines traditionellen Weltbildes nicht nur als Tor (*gerbang*) zum Palast der Herrin des Südmeeres, sondern auch als Eckpunkt einer »magischen Achse« (Hennings 2007), die vom Gunung Merapi bis an den Indischen Ozean reicht. Beide Eckpunkte, Berg und Meer, werden durch den Opak und seine Nebenflüsse miteinander verbunden, und der *Kraton* in Yogyakarta bildet die geographische Mitte dieser magischen Achse.³² Zur vornehmen Aufgabe des im *Kraton* residierenden Sultans gehört, die Kräfte, die am Gunung Merapi und im indischen Ozean walten, auszubalancieren und in einem Gleichgewicht zu halten.

Der Gunung Merapi (2.911 m), einer der aktivsten Vulkane der Welt, bedroht mit seinen pyroklastischen Strömen nicht nur die Häuser und Felder der lokalen Bevölkerung, sondern verwandelt mit der Asche, die er ausspuckt, auch das Umland in fruchtbare Landschaften. Zugleich stellt er mit den Unmengen an Sand und Geröll, die als Schlamm-lawinen niedergehen, wertvolle Materialien bereit, die von der lokalen Bevölkerung zum Bau bzw. Wiederaufbau ihrer Häuser und Straßen verwendet werden. Am anderen Ende

32 Die *exakte* geographische Mitte zwischen Berg und Meer markiert nicht der *Kraton*, sondern der *Tugu*, ein unscheinbarer Obelisk auf einer Kreuzung im Zentrum von Yogyakarta. Der *Tugu* bildet das Wahrzeichen von Yogyakarta, und seine umfassende mediale Präsenz lässt sich nur darüber erklären, dass sich die Bevölkerung ein Bewusstsein von seiner Bedeutung als Mittelpunkt der angesprochenen magischen Achse bewahrt hat.

dieser magischen Achse bedroht der Indische Ozean, der an der Südküste von Java extrem unberechenbar ist, die dort gelegenen Dörfer, und gelegentlich verschlingt er auch Boote, die sich auf das Meer hinauswagen, oder Menschen, die sich am Strand aufhalten. Zugleich stellt der Ozean nicht nur wichtige Nahrungsressourcen bereit, sondern bildet auch eine schützende Barriere, da er die Küstenlinie weitgehend unzugänglich macht.

Die vulkanischen Gewalten des Gunung Merapi und die maritimen Gewalten des Indischen Ozeans, die die Menschen in Zentraljava von Norden und Süden bzw. von oben und unten bedrohen und in ihrer Ambivalenz zugleich hilfreich und bedrohlich erscheinen, sind zu ihrer besseren Adressierung sowohl personifiziert (anthropomorphisiert) als auch geschlechtlich markiert (sexualisiert). So wie der Indische Ozean mit Nyai Ratu Kidul in Verbindung gebracht wird, wird der Gunung Merapi mit Kyai Sapu Jagad assoziiert. Der Herrin des Meeres steht ein Herr des Berges gegenüber, der für Ausbrüche dieses Vulkans verantwortlich zeichnet und die Lavaströme lenkt – entweder nach Norden, wo sie vergleichsweise wenig Schaden anrichten, oder nach Süden, wo sie das nur 30 Kilometer entfernte Yogyakarta und den *Kraton* bedrohen.

Eine Personifizierung dieser Gewalten zielt aus ethnologischer Perspektive darauf, sie nicht nur adressieren, sondern auch beeinflussen zu können. Die Beeinflussung dieser Gewalten ist essentiell für die lokale Bevölkerung, da Ratu Kidul nicht nur mit Meer- und Salzwasser in Verbindung gebracht wird, sondern auch mit Flüssen, Regen und Süßwasser. Sie gehört zu den »Wasserfrauen in Indonesien« (Schlehe 1998: 135) – neben Dewi Danu, Dewi Gangga, Dewi Anjani, Kwan Im u.a. – und herrscht in den nahezu poetischen Worten von G. J. Resink über »a circuit of water and wind in which clouds formed of the silty southern ocean moved inland with the wind to meet the mountains and released their waters to feed the springs and rivers that nourished the fields and then flowed back to the sea« (Resink 1997: 315).

Ratu Kidul ist verantwortlich für diesen Kreislauf aus Regen und Wind, der für die Fruchtbarkeit der Felder und das Auskommen der Menschen von zentraler Bedeutung ist. Dieser Kreislauf wird nicht nur mit Ratu Kidul identifiziert, sondern das Geschehen zwischen Meer und Berg unterliegt auch einer starken Sexualisierung. Aus Sicht der lokalen Bevölkerung besuchen die Geistwesen des Südmeeres und des Gunung Merapi einander, indem sie die Flüsse, insbesondere den Opak, als Verbindungsweg nutzen (vgl. Schlehe 1998: 132), und ihre Treffen dienen nicht zuletzt dem Ziel, »sexuelle Kontakte und Heiratsbeziehungen« zu unterhalten (vgl. Schlehe 1998: 148).

Vor diesem Hintergrund werden Erdbeben als Hochzeit dieser Geistwesen sowie Wind und Regen als eine Folge ihrer sexuellen Aktivitäten gedeutet (vgl. Laksono 1988: 193). Die Sexualisierung von Landschaft (Berg, Meer, See) und Naturphänomenen (Lava, Wind, Regen), die auch von anderen Teilen Zentralindonesiens her bekannt ist (vgl. Gottowik 2016: 214–216), folgt einem dualistischen Prinzip:³³ Stein und Wasser, Berg und Meer, Linga und Yoni, Shiva und Shakti lauten die sexuell konnotierten Gegensätze, an denen sich auch die Beziehung zwischen Sapu Jagad und Ratu Kidul orientiert. Ob Ratu

33 Rubinstein (2000: 107–109) weist darauf hin, dass in der *Kekawin*-Literatur nicht nur Berg und Meer mit Mann und Frau assoziiert werden, sondern darauf basierende landschaftliche Schönheit auch mit einem sexuell vereinten Liebespaar.

Kidul ebenfalls eine sexuelle Beziehung zu ihrem Pendant am Gunung Merapi unterhält, ist umstritten (vgl. Laksono 1988: 193 und Schlehe 1998: 149), jedenfalls benutzt sie den Opak-Fluss als Verkehrsweg, um den Repräsentanten der Mataram-Dynastie ihre Aufwartung zu machen. Geschichten über Rendezvous im Wasserpalast (*Taman Sari*) des Sultans sind in Zentraljava nicht nur fester Bestandteil des narrativen Repertoires der lokalen Bevölkerung, sondern wurden bis in die jüngste Vergangenheit hinein auch in den Medien genüsslich ausbreitet.

Die Rendezvous zwischen den Mataram-Herrschern und der Göttin des Südmeeres zielen einem traditionellen Verständnis zufolge darauf, Einfluss zu nehmen auf das zerstörerische Potential, über das Ratu Kidul verfügt (vgl. Brakel-Papenhuijzen 1988: 46). Denn der Sultan, der Ratu Kidul beiwohnt, befriedigt ihr sexuelles Verlangen und befriedet damit zugleich ihre potentiell destruktiven Kräfte. Indem er hier erfolgreich ist, beweist er sich als rechtmäßiger Herr über den Boden (*tanah*) und das Wasser (*air*) und das gesamte Land (*tanahair*) (vgl. Resink 1997: 315). Als erfolgreicher Herrscher gilt er jedoch nur so lange, wie es ihm gelingt, die am Meer und am Berg waltenden Kräfte unter Kontrolle zu halten (vgl. Anderson 1972: 19). Denn Naturkatastrophen werden ihm dahingehend angelastet, dass er seinen Pflichten gegenüber diesen Kräften nicht in ausreichendem Maße nachgekommen ist, und im Fall von Ratu Kidul gehören hierzu auch matrimoniale Pflichten. Doch wenn er seinen Pflichten nachkommt, gewinnt er Kontrolle über diese Kräfte und vermag sie für seine eigenen Interessen zu nutzen (vgl. Woodward 1989: 170).

Die hier angesprochenen Kräfte werden in Zentralindonesien als *Kasekten* bezeichnet und sind noch am ehesten mit dem englischen Begriff *Power* zu übersetzen, insofern sie gleichermaßen für Energie (*power*) und Macht (*power*) stehen. Zuwachs und Verlust dieser Kräfte werden für Aufstieg und Fall eines Herrschers verantwortlich gemacht, und um seiner Aufgabe nachzukommen, die Bevölkerung vor den potentiell destruktiven Kräften zu schützen, die im Meer und am Berg walten, benötigt er »the extraphysical or magical ability derived from the power of *kasekten*« (Laksono 1986: 38).

An diese Kräfte (*kasekten*) gelangen die Mataram-Herrscher über ihre Verbindung zu Ratu Kidul: »Ratu Kidul is among the most important sources of *kasekten* available to the sultan« (Woodward 1989: 169), und von daher repräsentiert sie »a major source of power« (Woodward 1989: 171). *Kasekten* steht für magisch-spirituelle Kräfte, über die zunächst nicht die Götter und Herrscher verfügen, sondern die Frauen (*female consorts* bzw. *shakti*) an ihrer Seite, und zu diesen Frauen gehören Uma, Parwati, Durga, Kali etc. oder eben auch Ratu Kidul. Die Götter und Herrscher finden Anschluss an die magisch-spirituellen Kräfte dieser Frauen, indem sie sie heiraten, d.h. sexuell mit ihnen verkehren.

Eine solche Hochzeit zwischen Ratu Kidul und den Mataram-Herrschern wird seit den Tagen von Hamengku Buwono X jedoch nicht mehr vollzogen, und so sieht sich die lokale Bevölkerung in der Pflicht, durch eigene sexuelle Aktivitäten am Strand von Parang Kusumo die dort waltenden und von der Göttin des Südmeeres repräsentierten Kräfte zu pazifizieren. Dass die Pilger hier im Sinne des Gemeinwohls wirken, erklärt die weitreichende Toleranz, die ihren heterodoxen Praktiken bis in die Gegenwart hinein entgegengebracht wird.

Puri Cepuri: Ort einer heiligen Hochzeit

Die Verbindung von Panembahan Senopati und Ratu Kidul ist im Sinne einer heiligen Hochzeit (*hieros gamos*) zu verstehen, die seitens des weltlichen Herrschers vollzogen wird, um die magisch-spirituellen Kräfte (*kasekten*), über die die Göttin des Südmeeres verfügt, zu kontrollieren und für sich selbst zu nutzen. Dass es sich hier um eine solche Hochzeit handelt, veranschaulicht die folgende Definition: »Hieros gamos, Greek for ›sacred marriage‹, ›sacred wedding feast‹, or ›sacred sexual intercourse‹, is the technical term of a mythical or ritual union between a god and a goddess, more generally a divine and a human being, and most specially a king and a goddess« (Bolle 2005: 3974).

Die Verbindung von Ratu Kidul und Panembahan Senopati entspricht dieser Definition, geht es doch auch hier um »›sacred sexual intercourse‹ [...] between [...] a king and a goddess«. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, dass es sich bei der heiligen Hochzeit von Ratu Kidul und Panembahan Senopati nicht um einen einmaligen Akt handelt, sondern um eine *exemplarische* sexuelle Verbindung, die von *allen* Herrschern auf dem Mataram-Thron periodisch vollzogen und damit erneuert werden muss.

Abbildung 7: Eingang zur Puri Cepuri



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Vor allem Johannes Ras (1987: 348–349) hat darauf hingewiesen, dass die heilige Hochzeit zwischen Ratu Kidul und Panembahan Senopati eine eigene Handlungslogik aufweist, die erst im Vergleich des *Babad Tanah Jawi* mit anderen Chroniken (*Babad*) deutlich wird. Texte dieser Gattung beginnen häufig mit einem Ursprungsmythos, in dem ein Mann und eine Frau als mythische Ahnen eine zentrale Rolle spielen. Sie gehören oft unterschiedlichen Sphären an, wie zum Beispiel Diesseits und Jenseits

oder Ober- und Unterwelt, und ihre heilige Hochzeit begründet nicht nur eine neue Dynastie, sondern legitimiert sie zugleich aufgrund der angesprochenen Verbindung zu jenseitigen oder transzendenten Mächten.

Als Beispiel für ein solches mythisches Paar verweist Ras auf Ken Angrok und Ken Dedes, die als Begründer des Majapahit-Reiches gelten (vgl. auch Smith/Woodward 2016: 324–325).³⁴ Ken Angrok wurde von Brahma gezeugt und ist damit göttlichen Ursprungs, Ken Dedes ist dagegen die Tochter eines buddhistischen Mönchs, der als Asket auf einem Friedhof lebt (vgl. Ras 1987: 348). Die körperlichen Merkmale von Ken Dedes, die sie als eine besondere Frau im Sinne einer magischen Kraftquelle (*shakti*) ausweisen, beschreibt Ras im Anschluss an die historischen Quellen³⁵ folgendermaßen: »She has a luminous womb. [...] a woman like this is an *ardhanarisvari*, that is the female half of a united Siva-Durga couple (represented as ›the Lord who is half male half female‹). The man who marries such a woman will become ruler of the world« (Ras 1987: 348; vgl. auch Weatherbee 1968: 425 und Wessing 2007: 538).³⁶ Und so kommt es dann auch: Ken Angrok heiratet Ken Dedes, und das Majapahit-Reich, das sie begründen, wird auf dem Höhepunkt seiner Macht weite Teile des indo-malaiischen Archipels beherrschen. Entscheidend jedoch ist, dass sie mit ihrer heiligen Hochzeit eine Dynastie begründen, deren Angehörige aufgrund ihrer genealogischen Abkunft von diesem mythischen Urelternpaar als legitime Herrscher gelten.

Die Beziehung zwischen Panembahan Senopati und Ratu Kidul, obgleich ebenfalls Teil einer überlieferten Chronik (*Babad*), weist dagegen eine ganz andere Struktur auf. Hier tritt das Motiv einer heiligen Hochzeit zwischen einem König und einer Göttin, deren Nachkommen ihr Recht auf Herrschaft von ihrer semi-göttlichen Abkunft herleiten, zugunsten einer *seriellen* Hochzeit zurück, die Ratu Kidul mit *allen* Herrschern dieser Dynastie eingeht (vgl. Ras 1987: 349). Entscheidend ist hier das Moment der Wiederkehr und Erneuerung: Die heilige Hochzeit zwischen Panembahan Senopati und Ratu Kidul begründet nicht die Mataram-Dynastie in Gestalt gemeinsamer Nachkommen, sondern die Macht dieser Dynastie und die Legitimität ihrer Herrschaft rührt aus der Allianz mit Ratu Kidul und den übernatürlichen Kräften (*kasekten*), über die sie verfügt, und diese Allianz muss jeder Herrscher der Mataram-Dynastie im Rahmen einer heiligen Hochzeit erneuern – wobei Hochzeit hier Paraphrase für den Vollzug des Sexualaktes ist. Wer mit Ratu Kidul sexuell verkehrt, wird im Gegenzug von ihr mit Macht und Reichtum ausgestattet.

Die Vorstellung, dass Frauen über außergewöhnliche Kräfte verfügen, an die Männer Anschluss gewinnen, indem sie sie heiraten, hat eine lange Tradition auf Java. Sie

34 Ken Angrok und Ken Dedes begründeten das Singhasari-Reich (1222–1292), mit dem die Grundlage des späteren hindu-buddhistischen Großreiches Majapahit gelegt wurde. Die Majapahit-Herrscher verstanden sich als direkte Nachkommen der deifizierten Herrscher des Singhasari-Reiches (vgl. Zoetmulder 1974: 351).

35 Die historische Quelle für Ken Angrok und Ken Dedes ist das *Pararaton*, das von I Gusti Putu Phalgunadi ins Englische übertragen wurde; vgl. Phalgunadi 1996: insbesondere 79–81.

36 Die Parallelen zwischen Ken Dedes und Ratu Kidul veranschaulicht das folgende Zitat: »Both these women were so ›hot‹ in a magical sense, that flames issued forth from their wombs, and only men of unusual potency were able to possess them. [...] such a woman was a ›ardhanariswari‹ (skt. mistress or queen who was half male), the very pick of women« (Cary/Houben 1987: 15).

geht auf die hinduistische Konzeption von Shiva und Shakti (*ruler-consort*) zurück, der zufolge einem Mann erst Macht aus der Beziehung zu einer Frau (*shakti*) erwächst (vgl. Weatherbee 1968: 523).³⁷ An diese Konzeption schließen die altjavanischen Königshäuser an, wie etwa Peter Worsley verdeutlicht: »Just as the power of a god was embodied in the person of his consort, so the power of a king was embodied in this queen« (Worsley 2012: 164). Dieses weiblich konnotierte Verständnis von Macht hat weitreichende Implikationen im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis: »Royal authority then resides not in the king alone but rather in the royal couple« (Worsley 1991: 173).

Erst als Paar überwinden Mann und Frau ihre prinzipiell defizitäre Geschlechtlichkeit, und ihre Vereinigung zielt auf Vollständigkeit (*kelengkap*) im Sinne von Vollkommenheit (*kesempurnaan*), wie sie die Götter repräsentieren.³⁸ Das Ziel ist die Überwindung von Gegensätzen, ohne diese Gegensätze jedoch auflösen oder synthetisieren zu wollen. Es geht vielmehr darum, diese Gegensätze in sich aufzunehmen, sich zu eigen zu machen und als Kraftquelle zu nutzen. Das Maß, in dem das gelingt, ist Ausdruck und Grundlage von Macht (*kasekten*) (vgl. Anderson 1972).

Das Prinzip, dem zufolge die punktuelle Vereinigung von Gegensätzen mit Macht und Reichtum einhergehen, ist fest in der javanischen Gesellschaft verankert. Dieses Prinzip verkörpern die Götter, insbesondere Shiva und Durga/Parwati sowie Vishnu und Laksmi/Dewi Sri; diesen Göttern eifern die mythischen Helden des Mahabharata und Ramayana in Gestalt von Arjuna und Sumbadra bzw. Rama und Sita nach; und diesen mythischen Helden wiederum Panembahan Senapati und Ratu Kidul (vgl. Hostetler 1982: 130). »It is quite clear that Ratu Kidul as ruler of the realm of the spirits is a representation of Siva's spouse Durga, while Senapati, in consequence of his marriage to her, is placed in the position of Siva (Batara Guru) [...]« (Ras 1987: 349).

So wie Shiva magische Kräfte von Durga empfängt, so empfängt sie Arjuna von Sumbadra und Senapati von Ratu Kidul. Diese Konjunktion analoger Beziehungen (*pattern of pairing*) ist jedoch erst vollständig, wenn die Pilger am Strand von Parang Kusumo mit einbezogen werden. Auch sie versuchen, sich diesen prototypischen Liebespaaren in analogen Handlungen anzugleichen und magisch-spirituelle Kräfte (*kasekten*) aus Sexualkontakten zu anderen Pilgern zu ziehen. Die Götter sind dabei zunächst Vorbild für die Herrscher und die Herrscher wiederum Vorbild für die lokale Bevölkerung – und so wird auf unterschiedlichen sozialen Ebenen (göttlich, adelig, gemein) und auf unterschiedlichen zeitlichen Ebenen (mythisch, legendarisch/historisch, zeitgenössisch) versucht, dem jeweiligen Vorbild rituell nachzueifern und sich seine Eigenschaften (Macht, Reichtum, Glück) in analogen Handlungen mimetisch anzueignen.

Die magisch-spirituellen Kräfte (*kasekten*), die hier angesprochen sind, werden entweder durch Berührung (kontaktmagisch) oder durch Nachahmung (analogiemagisch)

37 Die buddhistische *Shakti* heißt *Prajnaparamita*. Auf Java gibt es zwei oder drei Darstellungen solcher *Prajnaparamita* als Steinskulpturen, die sich auf die Partnerinnen (*female consorts*) des ersten und des letzten Herrschers des Singhasari-Reiches (1222–1292) beziehen (vgl. Stutterheim 1939: 144).

38 Die Prämissen, die der rituellen Vereinigung von Mann und Frau »als analogiemagische Handlung« zugrunde liegen, hat Gerd Baumann folgendermaßen beschrieben: »Der rituelle Koitus ist [...] schon als solcher für jeden Erfolg geboten, weil eben die Ordnung der Dinge [...] nur durch die Einheit der Geschlechter [...] erfolgen kann« (Baumann 1955: 77).

oder mimetisch) übertragen.³⁹ Die Übertragung dieser Kräfte erfolgt jedoch nicht in einem einzigen Akt, sondern muss immer wieder periodisch erneuert und aktualisiert werden. Aus dieser Verpflichtung zur Erneuerung erwachsen rituelle Praktiken, in die nicht nur die Angehörigen der Mataram-Dynastie, sondern auch die lokale Bevölkerung in Gestalt der Pilger am Strand von Parang Kusumo eingebunden sind. Zu diesen Praktiken gehört neben *Labuhan* und *Bedhaya* auch *Ritual seks*.

3.3 Die rituellen Praktiken: Labuhan, Bedhaya, Ritual seks

Labuhan: Aktualisierung einer heiligen Hochzeit

Die Verbindung, die die Mataram-Dynastie mit Ratu Kidul im Rahmen einer heiligen Hochzeit eingegangen ist, hat dieser Dynastie zu Macht und Herrschaft verholfen. Doch auch diese Verbindung konnte nicht verhindern, dass das Mataram-Reich von der holländischen Kolonialmacht unterworfen und 1755 geteilt wurde. Aus dieser Teilung gingen zwei Reiche hervor, das *Kesunanan* Surakarta und das *Kesultanan* Yogyakarta. Die Verbindung zwischen Ratu Kidul und den Herrschern der Mataram-Dynastie blieb davon jedoch unberührt. Sie war von nun an sowohl mit dem *Sunan* von Surakarta als auch mit dem *Sultan* von Yogyakarta liiert (vgl. Schlehe 1998: 91). Vor allem an den Jahrestagen ihrer Thronbesteigung macht Ratu Kidul ihnen die Aufwartung, um ihre Vereinbarung auf Gegenseitigkeit zu erneuern: »On these occasions she appears dressed as a bride and spends the night with the king« (Woodward 1989: 168).

Die Verbindung von Ratu Kidul mit Panembahan Senopati und seinen Nachfolgern auf dem Thron hat nach Überzeugung der lokalen Bevölkerung die Geschichte Javas nachhaltig beeinflusst. Entsprechende Narrative führen einschneidende historische Ereignisse auf ihre Interventionen zurück. Ratu Kidul hat diesen Narrativen zufolge nicht nur Panembahan Senopati im Kampf gegen die Königreiche an der Nordküste (z.B. Demak) unterstützt, sondern auch Sultan Agung bei der Eroberung Javas und Hamengku Buwono I (1717–1792) in den kriegerischen Auseinandersetzungen mit der Niederländischen Ostindien-Kompanie (VOC, 1602–1799) tatkräftig zur Seite gestanden. Doch vor allem Sultan Hamengku Buwono IX (1912–1988) wird nachgesagt, eine enge Beziehung zu Ratu Kidul unterhalten zu haben. Als Gegenleistung für seine Ehrerbietung hat Ratu Kidul ihn militärisch und politisch unterstützt, nicht nur während des Zweiten Weltkriegs, als es ihm gelang, die japanische Marine vernichtend zu schlagen, sondern auch während der Indonesischen Revolution, die ihn zurück an die Macht führte (vgl. Cut 2009: 612; vgl. auch Solosoemardjan 1962: 19 und Woodward 1989: 168).

39 Die Übertragung dieser magisch-spirituellen Kräfte über verschiedene soziale Schichten hinweg beschreibt auch Koentjaraningrat: »Because of his divine origin, the ruler was supposed to possess beneficent spiritual power of a magical nature (*sakti* or *kasekten*) which radiated from his person to those close to him through kinship ties, marriage, and royal office, whereas these in turn passed on the *kasekten* to other persons further down until finally this power, although weakening as it expanded radially, benefited the commoners and peasants in towns and rural areas« (Koentjaraningrat 1985: 39).