

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).

Den Gegenstand kollektiver Imaginationen bilden auch die Orte, an denen sich Ratu Kidul mit den Mataram-Herrschern zu treffen pflegte. Demnach fanden ihre Rendezvous mit dem *Sunan* in einem Turm des Palastes von Surakarta (*Panggung Songgo Buwono*) statt (vgl. Chandra 1995: 199),⁴⁰ der auf wundersame Weise vom verheerenden Feuer verschont geblieben ist, das 1985 weite Teile des *Kraton* vernichtete; zum Rendezvous mit dem *Sultan* traf sich Ratu Kidul dagegen im »Lustgarten« bzw. Wasserschloss (*Taman Sari*) in Yogyakarta, einem ausladenden Gebäudekomplex, der Mitte des 18. Jahrhunderts unter Hamengku Buwono I (Mangkubumi) errichtet, jedoch schon bald durch ein Erdbeben teilweise zerstört wurde (vgl. Ricklefs 1974: 85).

Abbildung 8: *Taman Sari* in Yogyakarta



Quelle Foto © Volker Gottowik 2015

Dieses Wasserschloss, das den lokalen Narrativen zufolge durch einen unterirdischen Gang mit der Südküste verbunden ist, war auch der Ort ihrer periodischen Begegnungen mit Hamengku Buwono IX. Ein letztes Mal hat Ratu Kidul den genannten Sultan kurz nach seinem Tod besucht – wie merkwürdige Vorkommnisse in der Nacht vor seiner Beisetzung verdeutlichen: Eine dunkle Gestalt war hinter einer Tür verschwunden, die zu den Privatgemächern des Sultans führt. Als die Wachen sie stellen wollen, verschwindet sie in einem Wirbelwind (»*angin pusar*«) – einen wohlriechenden Duft (»*bau harum*«) hinterlassend: »No one doubted that Kanjeng Ratu Kidul had come

40 Diese Rendezvous waren keine geheimen Treffen : »On peut dire que jusqu'à la fin du règne du Susuhunan Paku Buwono X (1939), la Ratu Kidul rendait souvent visite au palais; elle arrivait dans son char, par voie aérienne, avec toute la suite, à cheval [...]« (Hadiwidjojo 1972: 128).

to say her last goodbye to her former lover« (Becker 2004: 129 mit Verweis auf *Tempo* vom 15. Oktober 1988; vgl. auch Kleden 1990: 357 und Schlehe 1991: 202).

Um Ratu Kidul für ihre Unterstützung zu danken, halten die Höfe von Yogyakarta und Surakarta bis zum heutigen Tag rituelle Feierlichkeiten ab, die auf ganz Java als *Labuhan* bekannt sind. Der Begriff *Labuhan* leitet sich vom javanischen Wort *labuh* her mit der Bedeutung von etwas (ins Wasser) fallen zu lassen bzw. (in Fluss, See oder Meer) zu versenken (vgl. Schlehe 1998: 190 und Cut 2009: 609). Es wird vermutet, dass *Labuhan*-Feierlichkeiten seit den Zeiten von Sultan Agung abgehalten werden, jedoch auf noch ältere Traditionen zurückgehen (vgl. Ras 1987: 350).⁴¹ Für diese Annahme spricht, dass vergleichbare rituelle Praktiken auch von anderen Teilen Zentralindonesiens her bekannt sind, in denen sich vorislamische Anschauungen und Praktiken erhalten haben.⁴²

Die Orte der *Labuhan*-Feierlichkeiten variieren zwischen dem *Kraton* in Yogyakarta und dem *Kraton* in Surakarta (vgl. auch Brakel 1997: 266 und Schlehe 1998: 190–191), doch die folgenden Orte werden von beiden Höfen rituell bespielt: Puri Cepuri am Strand von Parang Kusumo, wo Ratu Kidul als die Herrin des Südmeeres waltet; Gunung Merapi, wo Sapu Jagad als der Herr des Berges residiert; Gunung Lawu, wo Brawijaya V als der letzte König des hindu-buddhistischen Majapahit-Reiches sich mit dem Göttlichen vereinigte, d.h. *Moksa* erlangte; und Kahyangan Dlepih, eine Höhle südlich von Tirtomoyo, Kabupaten Wonogiri, wo sich der Legende nach Panembahan Senopati und Ratu Kidul ebenfalls zu treffen pflegten (vgl. auch Quinn 2008: 68).

Die *Labuhan*-Feierlichkeiten (*labuhan alit*), die an den genannten Orten veranstaltet werden, finden jedes Jahr statt, doch alle acht Jahre werden sie besonders aufwendig gestaltet.⁴³ Anlässlich einer solch aufwendigen Feier (*labuhan ageng*) wurde am 30sten des javanischen Monats *Rajab* 2018 (16./17. April 2018) die Legende um Panembahan Senopati und Ratu Kidul in der Gemeinde Kinahrejo am Fuße des Merapi zur Aufführung gebracht. Im Verlauf dieser dramatischen Inszenierung mit rund 30 Mitwirkenden und großem Gamelan-Orchester gelingt es Panembahan Senopati in einem martialischen Tanz, alle seine Widersacher einschließlich Sapu Jagad zu besiegen; erst dann schickt er sich an, mit anmutigen Tanzschritten Ratu Kidul für sich zu erobern.

Vorausgegangen war eine Prozession (»Carnival Kirab Budaya«) mit Semar und seinen Söhnen,⁴⁴ in deren Verlauf die lokale Bevölkerung eine drei Meter hohe, aus Früchten geformte Nachbildung des heiligen Berges Mahameru (*gunungan*) zur Gemeinde Kinahrejo geleitet hatte. Die genannte Prozession endete vor dem zerstörten Haus des Mbah Maridjan, der bei einem Ausbruch des Gunung Merapi am 26. Oktober 2010 in seiner

41 Passagen im *Nagarakertagama* werden von einigen Autoren im Anschluss an Theodore Pigeaud (1962) dahingehend gedeutet, dass bereits Hayam Wuruk (1350–1389) der Göttin des Südmeeres rituelle Aufmerksamkeit geschenkt hat (vgl. Meer 1979: 112 und Hall 1996: 107, 113).

42 So huldigen zum Beispiel hindu-balinesische Pilger am Gunung Rinjani auf Lombok der lokalen Göttin Dewi Anjani, indem sie Schmuck, Geld und Edelmetall im Kratersee Segara Anak versenken (vgl. Gottowik 2012 und 2016: 230–234).

43 Der javanische Kalender, der von Sultan Agung eingeführt wurde, umfasst mehrere Zyklen, von denen der achtjährige Zyklus (*windu*) rituell besonders bedeutsam ist.

44 Semar gilt als die Trickster-Figur Zentraljavas; er wird zumeist von seinen drei Söhnen Gareng, Petruk und Bagong begleitet.

Funktion als *Juru Kunci* zusammen mit 37 Gefolgsleuten ums Leben gekommen war.⁴⁵ Sein Haus dient heute als Ort des Gedenkens (*petilasan*), und hier fand auch die bereits angesprochene dramatische Inszenierung vor rund 400 Zuschauern statt, die ihren Abschluss in einem *Rebutan* fand: einer Plünderung des *Gunungan* im Rahmen eines rituellen Kampfes um seine einzelnen Bestandteile, denen magische Potenzen (*kasekten*) nachgesagt werden.⁴⁶ In der Nacht wurde ein *Wayang Kulit* aufgeführt, und am nächsten Morgen, zum Abschluss der Feierlichkeiten, zog eine Prozession unter der Leitung des *Juru Kunci* Mas Asih, Sohn des verstorbenen Mbah Maridjan, bis zu *Pos 1* am Fuße des Gunung Merapi, um dort dem Herrn des Berges, Sapu Jagad, umfangreiche Opfergaben darzubringen.

Abbildung 9: Dramatische Inszenierung der Legende von Ratu Kidul und Senopati



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

- 45 Wie es zu diesem Unglück kommen konnte, ist Gegenstand vielfältiger Spekulationen. Zu diesen Spekulationen gehört, dass Mbah Maridjan seine apotropäischen Eigenschaften eingebüßt haben könnte, als er im Rahmen eines TV-Werbespots für einen Energy Drink (*Ener-C*) aufgetreten ist.
- 46 Pemberton sieht im *Rebutan* »a polar opposite for slametan within a broader structure of Javanese culture«, verweist jedoch zugleich darauf, dass mit solchen binären Unterscheidungen »the subject of ›Java« erst diskursiv erzeugt wird (vgl. Pemberton 1994: 18 und 256).

Der mit Abstand wichtigste Ort, um der Allianz von Ratu Kidul und den Mataram-Herrschern zu gedenken, ist jedoch Parang Kusumo. Das ist der Ort, an dem die heilige Hochzeit zwischen der Göttin des Südmeeres und Panembahan Senopati nicht nur geschlossen, sondern auch vollzogen wurde, und auch nur hier finden die heterodoxen Ritualpraktiken statt, die den Gegenstand dieser Studie bilden.

Im Rahmen der *Labuhan*-Feierlichkeiten in Parang Kusumo werden Opfernaben für Ratu Kidul und ihren Hofstaat von traditionell gekleideten Angehörigen des *Kraton* unter großer Anteilnahme der lokalen Bevölkerung in einer feierlichen Prozession ans Meer geleitet.⁴⁷ Die Prozession formiert sich an der Puri Cepuri und nimmt dann den gleichen Weg zum Meer, den einst auch Panembahan Senopati und Ratu Kidul genommen haben, um sich für drei Tage und drei Nächte in den Unterwasserpalast der Göttin des Südmeeres zurückzuziehen.

Abbildung 10: *Labuhan*-Feier am Strand von Parang Kusumo



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Zu den mitgeführten Opfernaben gehören Blumen, Früchte, Batik-Stoffe, Kleidung des Sultans, Clips seiner Fingernägel und Strähnen seines Haars.⁴⁸ Außerdem umfassen sie gekochten Reis, der konisch zu einem Kegel oder Berg geformt wird (*tumpeng*) und

47 Der amtierende Sultan von Yogyakarta, Hamengku Buwono X, nimmt nicht an diesen *Labuhan*-Feierlichkeiten teil, sondern entsendet einen Stellvertreter (*perwakilan*).

48 Aus ethnologischer Sicht enthalten Haare und Fingernägel ebenso wie Blut, Schweiß und Sperma in besonderem Maße magisch-spirituelle Kräfte bzw. *Kasekten* (vgl. auch Koentjaraningrat 1985: 343), die im Rahmen der *Labuhan*-Feierlichkeiten als Beleg für die Vitalität und Virilität des Sultans der Ratu Kidul dargebracht werden.

auch Nachbildungen eines Berges aus Obst, Gemüse etc. (*gunungan*) (vgl. auch Bigeon 1982, Hostetler 1982: 133, Brakel 1997: 266). Die Übergabe der mitgeführten Opfergaben an Ratu Kidul erfolgt, indem man sie der Brandung des Indischen Ozeans übergibt. Die *Labuhan*-Zeremonie endet auch hier mit einem *Rebutan*, einem rituellen Kampf, in dessen Verlauf der *Gunungan* von den Prozessionsteilnehmern geplündert wird, die sich auf diese Weise etwas von seiner magisch-spirituellen Energie (*kasekten*) sichern.

Abbildung 11: Opfergaben für Ratu Kidul



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Neben den *Labuhan*-Feiern der beiden *Kraton* veranstaltet auch die lokale Bevölkerung überall an der Südküste Javas, von Pelabuhan Ratu über Cilacap bis Puger, vergleichbare Feierlichkeiten zu Ehren von Ratu Kidul. So begeht zum Beispiel die Gemeinde Sidoharjo, Kacamatan Tepus, Kabupaten Gunung Kidul, jeden *Minggu Pahing* im November eine solche Feier, die hier *Sedekah Laut* (Gabe an das Meer) genannt wird. Im Rahmen dieser Feier werden sowohl individuelle als auch kollektive Opfergaben der Ratu Kidul dargebracht,⁴⁹ und ihr zu Ehren finden verschiedene Formen des traditionellen *Horse Dance* (*Tarian Jatilan* bzw. *Tarian Jaranan Buto*) statt.⁵⁰ Zu dieser Feier gehört auch

49 Zu diesen Opfergaben gehörte im November 2018 ein längliches Korbgeflecht (*panjang ilang*), in das folgendes hineingelegt wurde: Reis, Zigaretten, Betelnuss und ein Umschlag mit etwas Geld sowie ein Brief mit Wünschen des Spenders. Das Korbgeflecht wird am Ufer an einen auffälligen schwarzen Felsen gehängt und das Geld von einem *Dukun* entgegengenommen, der den Inhalt des Briefes an Ratu Kidul übermittelt und diesen anschließend verbrennt.

50 Zur Tradition von *Tarian Jat(h)ilan* in der Region um Yogyakarta, vgl. Christensen 2014 und Rapoport 2020.

eine farbenfrohe Prozession mit Soldaten in Phantasie-Uniformen, Honoratioren der Gemeinde, *Jatilan*-Tänzerinnen und einem aus Styropor und Stanniol gefertigten Floß.

Dieses Floß wird am nahegelegenen Strand von Sadranan zu Wasser gelassen, nachdem sich ein *Dukun* vergewissert hat, daß Ratu Kidul bereit ist, die darauf verstaute Opfergaben entgegenzunehmen. Zu diesen Opfergaben gehören zwei Hühner (*ayam kampung*, ein lebendes und ein geschlachtetes Huhn), gekochter Reis (*nasi tumpeng*, konisch zu einem Berg geformt), Tabak (*tembakao* als Feinschnitt), Betelnuss (*daun sirih* und alles was zu ihrem Konsum notwendig ist, wie z. B. Betelpfeffer, Kalk etc.), Kantil-Blüten (*bunga kantil*) und ein grüner Bauchgurt (*slendang hijau*).⁵¹ Einige Männer geleiten das Floß über das Riff hinweg in die Brandung, wo es zügig von Brechern getroffen wird und kentert. Nachdem die Opfergaben auf diese Weise der Ratu Kidul übereignet wurden, marschiert die Prozession in Formation zurück ins Dorf, und der Höhepunkt der *Sedekah Laut*-Feierlichkeiten ist vorüber.⁵²

Abbildung 12: *Sedekah Laut*-Feier mit einem Floß voller Opfergaben für Ratu Kidul



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

Die Feierlichkeiten der lokalen Bevölkerung zu Ehren von Ratu Kidul und die *Labuhan*-Feiern der beiden *Kraton* mögen im Detail variieren, weisen jedoch auch eine Rei-

51 Die Angaben zu den Opfergaben beziehen sich auf die *Sedekah Laut*-Feierlichkeiten am 18. November 2018.

52 Vgl. auch den *YouTube*-Clip über die *Sedekah Laut*-Feierlichkeiten am 18. November 2018 am Strand von Sadranan, der das Forscherteam in *full swing* (2:05-2:45) zeigt: <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=sidoharjo+sedekah+laut#fpstate=ive&vld=cid:7f589d53,vid:WTNjbsYCzIQ> (Zugriff am 4. Januar 2023).

he von strukturellen Gemeinsamkeiten auf. Gemeinsam sind ihnen feierliche Prozession, Präsentation von Opfergaben und ihre Übergabe an Ratu Kidul, indem man sie dem Meer anvertraut. Unterschiede zeigen sich dagegen neben dem Zeitpunkt der Feierlichkeiten vor allem bei den Opfergaben: Während der *Kraton* nicht zuletzt auch persönliche Gegenstände des Sultans darbringt (Fingernägel, Haarsträhnen etc.), sind es seitens der lokalen Bevölkerung vor allem Genussmittel (Betelnuss, Tabak etc.), und die Hühner, die man ihr opfert, verweisen nach lokaler Lesart darauf, dass die Göttin des Südmeeres hier als eine Kraft adressiert wird, die Tod und Verderben bringen, jedoch auch Leben und Fruchtbarkeit schenken kann.

Die Details dieser rituellen Abläufe unterliegen historischen Veränderungen, die in der Literatur, soweit es die *Labuhan*-Feiern der beiden *Kraton* betrifft, zumeist als Ausdruck der voranschreitenden Islamisierung der javanischen Gesellschaft gedeutet werden: »These changes were principally aimed at purifying the rituals in Islamic terms from the heretical practices understood as *Syirk* (idolaty) according to the orthodox Muslim point of view« (Cut 2009: 614).⁵³ Zu diesen Veränderungen gehört, dass *Labuhan*-Feierlichkeiten heute nicht mehr so häufig durchgeführt werden wie noch zu Zeiten von Hamengku Buwono IX. Bis zum Tod des genannten Sultans fanden *Labuhan*-Feierlichkeiten jedes Mal statt, wenn 1.) ein neuer Herrscher den Thron bestieg; 2.) ein Herrscher heiratete; 3.) ein Kronprinz ernannt wurde; 4.) ein Kronprinz heiratete (vgl. Ras 1987: 349).

Dagegen werden *Labuhan*-Feierlichkeiten nicht zuletzt wegen der ungeklärten Thronnachfolge heute nur noch anlässlich des Jahrestages der Thronbesteigung des Sultans resp. Sunans durchgeführt. Doch auch diese Feierlichkeiten erfahren eine Umdeutung und Neubewertung: Sie werden nach Vorgabe von Hamengku Buwono X und Aussage der vor Ort tätigen *Juru Kunci* nicht mehr abgehalten, um der Vereinbarung zwischen Panembahan Senopati und Ratu Kidul zu gedenken und die serielle Heirat zwischen der Meeressägöttin und den obersten Repräsentanten der Mataram-Dynastie zu erneuern. Vielmehr wird über zeitgenössische Medien wie z.B. *The Jakarta Post* folgende Interpretation stark gemacht: »The beautiful spirit ruler [Ratu Kidul] is said to have pledged assistance to Panembahan Senopati as long as his successor kept communicating with her. One of the lines of communication was through the yearly *Labuhan* ceremony.«⁵⁴

53 Die *Labuhan*-Feiern der lokalen Bevölkerung (»coastal tradition«) werden immer wieder von fundamentalistischen Gruppen wie *Front Pembela Islam* (*FPI*, *Islamische Verteidigungsfront*) angegriffen. Vergleichbare Angriffe auf die *Labuhan*-Feiern der beiden *Kraton* in Yogyakarta und Surakarta (»court tradition«) sind bislang nicht bekannt geworden, da diese Feiern unter dem Schutz des *Sultan* bzw. *Sunan* stehen und Angriffe auf diese Feiern als persönliche Angriffe auf die genannten Herrscher angesehen würden.

54 Vgl. *The Jakarta Post* vom 16. Mai 2016; <https://www.thejakartapost.com/multimedia/2016/05/16/the-labuhan-ceremony-harmony-between-men-nature-and-god.html> (Zugriff am 22. November 2022).

Abbildung 13: Die Opfergaben werden Ratu Kidul übergeben



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

An die Stelle sexueller Kontakte mit Ratu Kidul ist der kommunikative Austausch mit ihr getreten, der mit der offiziellen Lehre des Islam insofern vereinbar ist, als der Koran durchaus die Existenz von Geistwesen (*dschinn*) einräumt.⁵⁵ Die sexuelle Beziehung zu einem vorislamischen Geistwesen (Spektrophilie) stünde dagegen im Widerspruch zu einer aufgeklärten Lesart des Islam und einem modernen Verständnis von Ehe und Familie und wird deshalb seitens des *Kraton* im Rahmen einer Umdeutung sowohl der schriftlichen als auch der mündlichen Tradition in Abrede gestellt.

Da weder der Sunan in Surakarta noch der Sultan in Yogyakarta eine sexuelle Beziehung mit Ratu Kidul aufrechterhält, ist eine rituelle Leerstelle entstanden, die von den Pilgern in Parang Kusumo mit *Ritual seks* aufgefüllt wird. Die Konjunktur dieser heterodoxen Ritualpraktiken und die verstärkte Nachfrage nach den Dienstleistungen von Prostituierten an diesem Pilgerort sind in diesem Zusammenhang zu sehen. Sie sind das Resultat eines Prozesses, den Judith Schlehe als »Demokratisierung« der Beziehung zu Ratu Kidul beschrieben hat (vgl. auch Resink 1997: 314): Da die Nachkommen der Mataram-Dynastie nicht länger eine matrimoniale Beziehung zu Ratu Kidul für sich beanspruchen, sondern nur noch eine spirituelle oder verwandtschaftliche, jedenfalls asexuelle

55 In Sure 55 (»Der Erbarmere«), Vers 13 und 14 heißt es etwa: »Erschaffen hat er [der Herr] den Menschen aus Lehm wie ein Tongefäß; Und erschaffen hat er die Dschänn [!] aus rauchlosem Feuer« (Koran 1960: 508). Dschinn stehen ontologisch zwischen Mensch und Engel und sind ebenfalls Adressaten des Propheten und seiner Lehre. Dazu Sure 51 (»Die Zerstreuenden«), Vers 56: »Und die Dschinn und die Menschen habe ich nur dazu erschaffen, dass sie mir dienen« (Koran 1960: 497). Liebesverhältnisse zwischen Mensch und Dschinn scheinen möglich – darauf verweist indirekt z.B. Sure 55, Vers 56: »In ihnen [den Gärten, d.h. dem Paradies] sind keuschblickende (Mädchen), die weder Mensch noch Dschänn [!] zuvor berührte« (Koran 1960: 510).

Verbindung einräumen, »steht es nun offenbar ihren ›Untertanen‹ frei, sie [die matriomoniale Beziehung] für sich selbst zu erfahren. Alle können Kontakt mit Ratu Kidul aufnehmen [...]. Und nicht wenige Männer erleben eine sexuelle Verbindung mit Ratu Kidul oder einer der ihr untergebenen schönen Geisterfrauen« (Schlehe 1991: 203; vgl. auch Schlehe 1998: 145).

Auch den Erkenntnissen der vorliegenden Studie zufolge werden die Prostituierten in Parang Kusumo von einigen männlichen Pilgern, wenn nicht mit Ratu Kidul, so doch mit den angesprochenen Geisterfrauen assoziiert, und *Ritual seks* ist eine Möglichkeit, ihnen und ihrer Macht zu huldigen.⁵⁶ Von daher koinzidiert die Entsexualisierung der Beziehung zwischen den Nachkommen der Mataram-Dynastie und Ratu Kidul (vgl. Schlehe 1998: 97, 120), die zumeist auf »verstärkten islamischen Einfluss« zurückgeführt wird (vgl. Schlehe 1991: 201), mit der Konjunktur von *Ritual seks* am Strand von Parang Kusumo. Die lokale Bevölkerung beantwortet die zunehmende Distanz, die Hamengkubuwono X stellvertretend für die religiös-politische Elite auf Java gegenüber den lokalen Traditionen an den Tag legt, auf ritueller Ebene damit, dass sie sich eben diese Traditionen aneignet und im Sinne ihrer eigenen Interessen revitalisiert.

Bedhaya: Vollzug einer heiligen Hochzeit

Nicht nur mit Opfergaben, wie sie im Rahmen der *Labuhan*-Feierlichkeiten dargebracht werden, sondern auch mit Tänzen wird die Beziehung zwischen Ratu Kidul und der Mataram-Dynastie symbolisch zum Ausdruck gebracht und performativ erneuert. Hier ist vor allem auf den *Bedhaya* zu verweisen, der als »the most sacred of all Javanese court dances« gilt (vgl. Miettinen 1992: 88; vgl. auch Behrend 1989: 179). Insofern dieser Tanz als eine Opfergabe (*sesajen*) an Ratu Kidul angesehen wird, kommt ihm eine vergleichbare rituelle Funktion zu wie den *Labuhan*-Feierlichkeiten (vgl. Sutton 1993: 128).⁵⁷ Allerdings gibt es auch in Bezug auf den *Bedhaya* Unterschiede zwischen Yogyakarta und Surakarta, da sich nach der Teilung des Mataram-Reiches im Jahr 1755 der genannte Tanz an den beiden Höfen (*Kraton*) auf unterschiedliche Weise weiterentwickelt hat.

Der am Hof in Yogyakarta praktizierte *Bedhaya Semang* wurde dem *Serat Babad Nitik* zufolge von Ratu Kidul persönlich kreiert und in ihrem Palast am Grunde des Südmeeres für Sultan Agung als »love dance« bzw. »wedding dance« erstmals aufgeführt (vgl. Hostetler 1982: 132 und Sutton 1993: 129 und 139). Seit der Regierungszeit von Hamengkubuwono VIII (r. 1921–1939) kommt der *Bedhaya Semang* jedoch nicht mehr zur Aufführung (vgl. Hostetler 1982: 139; vgl. auch Woodward 1989: 168) – aus Gründen, über die bislang nur wenig bekannt ist (vgl. Hughes-Freeland 2008: 149ff.). Der genannte Tanz

56 Traditionellen Vorstellungen zufolge sind Sexualekontakte mit weiblichen Göttern und Geistern (*makhluk halus*) durchaus möglich (vgl. Rahmawati 2014). Neben Ratu Kidul wäre z.B. auch auf Nyai Blorong und Sundel Bolong zu verweisen, wobei letztere eine Prostituierte verkörpert (vgl. Koentjaraningrat 1985: 342–343, Daszenies 1987: 36–37 und Wessing 2007: 534–536). Geistwesen in weiblicher Gestalt (»magical women«) gelten in diesem Kontext als Quelle magischer Kräfte (*kasekten*) und unermesslichen Reichtums (*pesugihan*).

57 Die tänzerische Interaktion zwischen Mann und Frau gilt als Opfergabe an die Götter, insofern in ihr der Vorstellung einer sakralen Dualität als Quelle allen Lebens performativ Ausdruck verliehen wird (vgl. Hefner 1987a: 88–90).

erfährt jedoch aktuell eine Revitalisierung, um ihn als Bestandteil der höfischen Tradition bei besonderen Anlässen wieder zur Aufführung zu bringen, und mittlerweile geht sogar eine Tanzgruppe mit ihm bis ins ferne Europa auf Tournee.

Abbildung 14: Historische Aufnahme einer Bedhaya Semang-Tanzgruppe



Quelle Foto © unbekannt

Der am Hof in Surakarta entwickelte *Bedhaya Ketawang* wird dagegen bis zum heutigen Tag anlässlich der Inthronisierung des *Susuhunan* und entsprechender Jahrestage aufgeführt, und geprobt wird in einem Intervall von 35 Tagen jeden Dienstag-*Kliwon* (*Selasa Kliwon*) (vgl. Florida 1992: 22; vgl. auch Behrend 1989: 179 und Brakel-Papenhuijzen 1988: 46). Sowohl die Aufführungen als auch die Proben sind mit zahlreichen rituellen Auflagen verbunden und gehen mit der Darreichung von Opfergaben für Ratu Kidul in Form von kostbaren Textilien und erlesenen Speisen einher (vgl. Brakel 1997: 267ff.). Zu diesen Opfergaben gehören Zeremonialkleidung, darunter auch Kopftücher (*destar*) in grüner Farbe, Batik-Stoffe, Kamm, Spiegel, Puderdose, Hautpflegeöl, Haarnetz, Blumen, Betelnuss, Weihrauch, Zigaretten etc. (vgl. Tirtaamidjaja 1967: 59–61).

Der Ursprung des *Bedhaya Ketawang* wird Clara Brakel-Papenhuijzen (1988: 29) zufolge im *Wéda Pradangga* dargelegt, einer Quelle zur Geschichte der Gamelan-Musik. Diese Quelle führt den Tanz direkt auf Ratu Kidul zurück, die ihn persönlich den jungen Frauen am Hofe von Surakarta bei Einbruch der Dunkelheit über einen Zeitraum von drei Monaten hinweg beigebracht hat (vgl. Brakel-Papenhuijzen 1988: 43). Die Musik, die zu diesem Tanz erklingt, hat dieser Quelle zufolge Sultan Agung komponiert (Brakel-Papenhuijzen 1988: 44), so dass sich bei Aufführungen des *Bedhaya Ketawang* das choreographische Talent von Ratu Kidul und das kompositorische Talent ihres Liebhabers vorteilhaft zu einem Gesamtkunstwerk vereinen. Zu diesem Gesamtkunstwerk gehört auch Gesang, und eine Auswertung der Liedtexte kommt zu folgendem Ergebnis: »[...] the poetry most clearly suggests in flower and honey metaphors the act of sexual intercourse between Sultan Agung und Ratu Kidul. A subtle reference to the place where they first met [...]

is given amid a number of references to water – clouds, drenching rain, croaking frogs« (Sutton 1993: 134).

Der Tanz wird von einem der wenigen Forscher, der eine Aufführung innerhalb des *Kraton* untersuchen konnte, folgendermaßen beschrieben: »Watching the Bedaja Keta-wang easily evokes associations with the undulating waves of the South Sea« (Tirtaamid-jaja 1967: 38). Andere Berichte heben die Körperhaltung der Tänzerinnen und ihre Bewegungen hervor: »The face is kept strictly expressionless, and the eyes look down, while the dancers undulate to the *gamelan* music in a continuous flow of movements like underwater plants« (Miettinen 1992: 89). Der Tanz wird stets von neun jungen Frauen aufgeführt⁵⁸, doch manchmal sieht das Publikum im Verlauf der Aufführung auch zehn Frauen – eine davon ist dann Ratu Kidul, die sich unerkannt unter die Tänzerinnen gemischt hat.⁵⁹

Alle Tänzerinnen sind wie zu einer Hochzeit herausgeputzt: Kleidung (*kampuh*), Haare und Make-up werden aufeinander abgestimmt und wie bei einer Braut arrangiert.⁶⁰ Da der *Bedhaya* nicht nur als hochgradig sakral (*kramat*) gilt, sondern auch höchste Anforderungen an die Tänzerinnen stellt, kommt es immer wieder vor, dass eine der Tänzerinnen einen Schwächeanfall erleidet oder in Ohnmacht fällt. Dann hat sich lokaler Auffassung zufolge Ratu Kidul zu erkennen gegeben: Sie hat von der jungen Frau Besitz ergriffen, die von ihr nun im wörtlichen Sinne besessen ist und sie verkörpert (vgl. Wolbers 1989: 3). Anderen Quellen zufolge verkörpern alle neun Tänzerinnen die Göttin des Südmeeres (vgl. Becker 1993: 128, 130).⁶¹ Jedenfalls kontrolliert Ratu Kidul nicht nur die tänzerischen Bewegungen der jungen Frauen, sondern die Tänzerinnen verschmelzen im Verlauf einer Aufführung voll und ganz mit dieser Göttin.⁶²

Der *Susuhunan* wird den lokalen Narrativen zufolge nun eine Tänzerin auswählen, zu der er sich auf besondere Weise hingezogen fühlt, und sich mit ihr in seine privaten Gemächer zurückziehen, um seinen matrimonialen Pflichten gegenüber Ratu Kidul nach-

58 Für eine populäre Beschreibung einer öffentlichen Aufführung des *Bedhaya*, vgl. Couperus 1926: 249–254: »Da kamen sie alle neun – es sind Nebenfrauen des Soenan, Prinzessinnen, oder doch Frauen aus adligem Geblüt – aus einer hinter uns gelegenen Seitentür, und schon der erste Eindruck war allerliebste« (Couperus 1926: 251; vgl. auch Fraccaroli 1947: 208).

59 Ein *Bedhaya* mit zehn Tänzerinnen ist auf einem Gemälde im Museum von Kaliurang am Fuße des Merapi festgehalten; die zehnte Tänzerin, also Ratu Kidul, ist von den anderen Tänzerinnen nicht zu unterscheiden.

60 Der verführerische Charakter des *Bedhaya* wird in der Literatur vielfach hervorgehoben: »En effet les danseuses sont toutes vêtues comme des jeunes épousées et chacun de leurs mouvements, chaque geste de leurs mains [...] est comme un signe de l'amour qu'éprouve la Reine. Dans certains passages du texte chanté, l'invite est manifeste« (Hadiwidjojo 1972 : 114; vgl. auch Sutton 1993 : 129, Fn. 6 und 139).

61 Die höfische Tradition in Zentraljava kennt nicht nur die beiden angeführten *Bedhaya*-Tänze, sondern auch weniger sakrale Formen dieses Tanzes, bei denen – wie koloniale Quellen berichten – junge Frauen, deren Oberkörper mit edlen Stoffen nur spärlich bekleidet sind, bei Trinkgelagen mit Reiswein (*brem*) auftreten (vgl. Sumarsam 1995: 21). Insbesondere bei Veranstaltungen (*taledhekan* oder *tayuban*), bei denen die ausschließlich männlichen Teilnehmer der Reihe nach mit professionellen Tänzerinnen (*taledhek*) tanzen, ist der Übergang zur Prostitution fließend (vgl. Sumarsam 1995: 121–122).

62 Vergleichbare Transformationen vom Menschen zu einem göttlichen Wesen sind auch vom *Sanghyang Dedari*, einem Ritualtanz auf Bali, bekannt: »[...] it is the goddesses who dance in the bodies of the little girls« (Covarrubias 1946: 336).

zukommen: »The young girl [...] is later taken aside by the ruler for sexual intercourse, thus reaffirming the mystical union between himself and the South Sea queen« (Carey/Houben 1987: 17).⁶³ Von daher bereitet der *Bedhaya* die sexuelle Vereinigung von Herrscher und Meereshöttin rituell vor, mit der die paradigmatische heilige Hochzeit zwischen Ratu Kidul und Panembahan Senopati mimetisch nachvollzogen und performativ erneuert wird. Heutige Formen des Tanzes belassen es zumeist dabei, diese Hochzeit symbolisch darzustellen.

Der *Bedhaya* ist demnach ein Tanz, »that depicts the original wedding of Senopati and Ratu Kidul« (Woodward 1989: 168; vgl. auch Kuhnt-Saptodewo 2006: 84). Andere Autoren gehen noch weiter, insofern sie einen Bezug herstellen zu »the Tantric concept of a god and his *sakti* or consort« (Hostetler 1982: 130–131). Besonders explizit in diesem Punkt ist Judith Becker (1993), die eine Parallele zieht zwischen Durga und der Göttin des Südmeeres hinsichtlich der magischen Kraft und spirituellen Energie (*kasekten*), die beide verkörpern: »As Durga is the *sakti* of Siva, Kanjeng Ratu Kidul and her embodiment of nine *bedhaya* dancers, all identically dressed, represent the *sakti* of the king, the female energy that must be drawn to him and incorporated by him for his success as a ruler and as a man« (Becker 1993: 128; vgl. auch Becker 2004: 133).⁶⁴

Der *Bedhaya* ist aus dieser explizit tantrischen Perspektive ein Instrument oder Werkzeug (*yantra*), das dazu dient, das Göttliche zu vergegenwärtigen, um mit ihm in Kontakt treten zu können.⁶⁵ Demnach wird das Göttliche im Verlauf dieses Tanzes dazu eingeladen, herabzusteigen und in einer der Tänzerinnen (oder auch in allen Tänzerinnen) Platz zu nehmen und in ihr wie in einem Tempel zu residieren (vgl. Becker 2004: 28; vgl. auch Zoetmulder 1974: 181, 184–185 und Eliade 1985 [1954]: 229). In diesem Tempel ist es dann möglich, dem Göttlichen zu begegnen und Anschluss zu finden an die magisch-spirituellen Energien (*kasekten*), die von der Frau verkörpert werden und an die der Mann im Sexualakt rituell Anschluss findet. Vor diesem Hintergrund gelangt Becker zu folgender Schlussfolgerung: »From beginning to end, the *bedhaya* dance is a visual, metaphoric presentation of detailed and specific Tantric teachings. The »plot« of the dance can be imagined [...]« (Becker 1993: 138; vgl. auch Becker 2004: 147).

Becker zufolge war entsprechendes Wissen um die tantrischen Bezüge des *Bedhaya* noch bis zum Ende der Kolonialära in Zentraljava gegeben und verlor sich erst mit der Unabhängigkeit Indonesiens und dem Niedergang der höfischen Traditionen. Älteren Lehrmeistern des Tanzes und der Musik sei der religiöse Gehalt des *Bedhaya* noch geläufig (vgl. Becker 1993: 142; Becker 2004: 154). Heute wird der *Bedhaya* dagegen kaum noch

63 Geertz gibt eine detaillierte Beschreibung der grazilen Bewegungen der *Bedhaya*-Tänzerinnen, über die er folgendes ausführt: »*Bedajas* [...] were pubescent but unmarried girls sometimes taken from among the common people outside the court and often serving as the sultan's concubines« (Geertz 1960: 283).

64 Dass *Bedhaya*-Tänzerinnen als *sakti* des Königs galten, zeigt sich auch darin, dass sie als »the ruler's emblems of Power« angesehen wurden und den König auf seinen Feldzügen begleiteten (vgl. Sumarsam 1995: 7 und Becker 1993: 141 bzw. Becker 2004: 154; vgl. auch Anderson 1972: 14, Fn. 29).

65 Für eine umfassende Definition von *Yantra*, vgl. Zimmer 1981: 156–159. Ein *Yantra* erlaubt es den rituellen Akteuren, das Göttliche aus seiner immateriellen Form (*niskala*) in eine materielle Form (*sekala*) zu überführen und damit konkret erfahrbar zu machen.

als Instrument (*yantra*) zur Vergegenwärtigung des Göttlichen angesehen, sondern zunehmend als klassische höfische Kunstform wahrgenommen (vgl. Becker 1993: 142; Becker 2004: 154). Als höfischer Tanz gehört der *Bedhaya* in einer vereinfachten Version als *Srimpi* oder *Serimpi* mit nur vier Tänzerinnen mittlerweile zum Repertoire der Tanzgruppen, die jeden Sonntagmittag im *Kraton* von Yogyakarta vor Besuchern aus aller Welt auftreten (vgl. auch Brakel-Papenhuijzen 1988: 29). Die damit angesprochene Profanisierung des *Bedhaya* führt Becker auf den Einfluss des Islam zurück, der die sexuellen Dimensionen ausblendet, die diesen Tanz aus tantrischer Perspektive kennzeichnen: »This version reduces the central creative role of the Goddess of the South Sea and downplays her powerful sexuality [...]« (Becker 1993: 119; vgl. auch Becker 2004: 149).

Abbildung 15: *Srimpi* im *Kraton* zu Yogyakarta als touristische Aufführung



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

So wie Ratu Kidul nur noch eine spirituelle Beziehung zum Sultan von Yogyakarta (Hamengku Buwono X) nachgesagt wird, ist ihr Verhältnis zum Sunan von Surakarta (Pakubuwono XIII) ebenfalls radikalen Veränderungen unterworfen. Demnach ist Ratu Kidul nicht mehr seine Geliebte, sondern seine Ururgroßmutter. Diese Neuinterpretation geht auf Nachrichten aus dem *Kraton* zurück, denen zufolge Pakubuwono X (1866–1939), der Urgroßvater des gegenwärtigen Sunan, von Ratu Kidul als Sohn bezeichnet wurde (vgl. Woodward 1989: 169, Schlehe 1991: 210, Fn. 10 und Wessing 1997b: 339, Fn. 15; vgl. auch Couperus 1926: 255). Seither werden Angehörige des *Kraton* in Surakarta aufgefordert, Ratu Kidul als *Eyang* bzw. Großmutter anzusprechen (vgl. Hadiwidjojo 1972: 129). Diese Bezeichnung impliziert, dass sexuelle Beziehungen zwi-

schen ihr und den Throninhabern in Surakarta ausgeschlossen sind, da es sich um nahe Verwandte handelt.

Die Interpretation des Tanzes aus einer zunehmend islamischen Perspektive negiert die tantrischen Prinzipien, die in ihm angelegt sind. Diesen Prinzipien zufolge ist es möglich, sich dem Göttlichen im Sexualakt anzunähern und magische Kräfte bzw. spirituelle Energien (*kasekten*) daraus zu ziehen. Der lokalen Bevölkerung sind diese Prinzipien noch präsent, und Teile von ihr eifern ihnen mit *Ritual seks* am Strand von Parang Kusumo mimetisch nach – auch wenn sich die Einbettung dieser heterodoxen Ritualpraktiken in eine religiöse Lehre nahezu vollständig verloren hat.

Ritual seks: Popularisierung einer heiligen Hochzeit

Die Vereinbarung, die Ratu Kidul und Panembahan Senopati am Strand von Parang Kusumo getroffen haben, wird bis zum heutigen Tag nicht nur seitens der beiden *Kraton* mit aufwendigen Opfergaben (*Labuhan*) und (soweit es Surakarta betrifft) mit höfischen Tänzen (*Bedhaya*) performativ erneuert, sondern auch von der lokalen Bevölkerung in Zentraljava rituell aufgegriffen. Dazu begeben sich die Pilger an den Ort der heiligen Hochzeit von Ratu Kidul und Panembahan Senopati, um an eben diesem Ort nicht nur zu opfern, zu beten und zu meditieren, sondern um hier ebenfalls sexuell aktiv zu werden.

Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die in einem Zyklus von 35 Tagen wiederkehrenden *Selasa Kliwon* und *Jumat Kliwon*, vor allem wenn sie in den ersten Monat des javanischen Kalenders (*Suro*) fallen. Die genannten Tage sind rituell bedeutsam, da sie als besonders günstig gelten, um mit Ratu Kidul in Verbindung zu treten und ihren Beistand oder Segen zu erhalten.⁶⁶

Es sind stets mehrere tausend Pilger, die an den rituell bedeutsamen Tagen nach Parang Kusumo kommen, der Großteil von ihnen aus dem ländlich geprägten Umfeld und den nahegelegenen zentraljavanischen Großstädten, doch ein nicht unerheblicher Teil auch von der Nordküste Javas und aus so entfernten Städten wie Bandung oder Surabaya. Die Pilger reisen zumeist mit dem Bus oder dem Motorrad an und gehören, wie in Gesprächen mit ihnen deutlich wird und an Kleidung und Auftreten abzulesen ist, zur Schicht der sogenannten kleinen Leute (Jav.: *wong cilik*). In der Terminologie von Clifford Geertz (1960) sind es in erster Linie *Abangan*, die den Pilgerort Parang Kusumo besuchen, also Angehörige einer den lokalen Traditionen verpflichteten, synkretistischen Strömung innerhalb des Islam (vgl. Geertz 1960: 11–118).

Die Pilger, die seit den 1990er Jahren in zunehmender Zahl in Parang Kusumo eintreffen, kommen aus unterschiedlichen Gründen an diesen sakralen Ort. Ein Teil, um die Göttin des Südmeeres zu ehren und um ihren Segen zu bitten (»untuk meminta doa restu biar laris«), andere dagegen, um der profanen Vergnügungen willen, die dieser Pilgerort mit seinen vielfältigen Attraktionen zu bieten hat, und zu diesen Attraktionen gehören neben einem Jahrmarkt mit fliegenden Händlern und Imbissständen auch Karaoke-Bars

66 »Kekuatan besar malam Jumat Kliwon ini adalah untuk keberkahan« (»Die große Stärke des *malam Jumat Kliwon* besteht darin, Segen [von Ratu Kidul] entgegennehmen zu können«); Interview mit Ibu Imel, Leiterin einer Pilger-Gruppe, am 16. November 2018 in Parang Kusumo.

und Prostituierte. Der Imam der Darus Salam-Moschee, der seit über 20 Jahren vor Ort lebende Hadi Husna schätzt, dass etwa die Hälfte der Besucher, die an den rituell bedeutsamen Tagen in Parang Kusumo eintrifft, eine spirituelle Begegnung mit Ratu Kidul sucht, und die andere Hälfte kommt, weil hier etwas los ist (»karena ramai«).⁶⁷ Demnach hält sich nach seiner Einschätzung die Anzahl der Besucher mit weltlichen und mit religiösen Motiven in etwa die Waage.

Eine klare Unterscheidung zwischen den verschiedenen Besuchern ist jedoch nur bedingt zu treffen, da sich weltliche und religiöse Motive nicht gegenseitig ausschließen, sondern problemlos miteinander kombinieren lassen. Außerdem sind die rituellen Abläufe an diesem sakralen Ort nur schwach standardisiert, so dass am Verhalten der Pilger nicht unbedingt abzulesen ist, mit welchen Intentionen sie Parang Kusumo besuchen. Gleichwohl lässt sich der idealtypische Ablauf des rituellen Geschehens in etwa so beschreiben:

Unser idealtypischer Pilger, nennen wir sie Ibu Yanti,⁶⁸ trifft bei Sonnenuntergang, d.h. mit Beginn des rituell bedeutsamen Tages (ca. 17:30 Uhr) in Parang Kusumo ein. Sie ersteht zunächst zwei *Kembang Telon*, in Bananenblätter eingeschlagene Blüten und Knospen, die am Eingang zur Puri Cepuri von Händlerinnen für kleines Geld zum Verkauf angeboten werden. Im Anschluss betritt sie das genannte Heiligtum, wo sie sich an einen der anwesenden *Juru Kunci* wendet. Dieser »Schlüsselverwalter« öffnet eines der beiden Blütenpäckchen, nimmt den für ihn bestimmten Geldschein heraus und spricht für Ibu Yanti ein Gebet. Mit den Blüten und Knospen, die der *Juru Kunci* zuvor über ein kleines Holzkohlebecken (*anglo*) gehalten hat, damit die Essenz der Opfergabe ihren Weg zur verehrten Heiligen findet, begibt sich Ibu Yanti zu den beiden sakralen Steinen, um die Blüten und Knospen darauf auszubreiten, ein stilles Gebet zu sprechen und für ein paar Minuten in Meditation zu verweilen. Dann geht Ibu Yanti mit ihrem zweiten *Kembang Telon* die ca. 400 Meter bis zum Strand, wo bereits ein halbes Dutzend *Dukun*, traditionelle Heiler bzw. Seher, auf das Eintreffen von Pilgern warten. Sie setzt sich mit ihrem Blütenpäckchen zu einem dieser *Dukun*, und es wiederholen sich die bereits beschriebenen Abläufe: Der *Dukun* entnimmt dem Blütenpäckchen den für ihn bestimmten Geldschein, führt die Blüten in kreisförmigen Bewegungen über sein mit Holzkohle oder Kokosshalen befeuertes Becken (*anglo*), stellt den spirituellen Kontakt zu Ratu Kidul her und übermittelt eine Bitte der Pilgerin an die Göttin des Südmeeres.⁶⁹ Im Anschluss wird Ibu Yanti die wenigen verbliebenen Meter bis ans Meer gehen, um die Blüten und Knospen, deren Essenz mit dem Rauch des Holzkohlebrenners in jenseitige Sphären entstie-

67 Interview mit Imam Hadi Husna am 9. November 2014 in Parang Kusumo.

68 Schlehe zufolge sind mehr als die Hälfte aller Besucher von Parang Kusumo weiblichen Geschlechts (vgl. Schlehe 1991: 194). Die Zusammensetzung der Pilger hat sich mit der zunehmenden Sexualisierung der rituellen Praktiken an diesem sakralen Ort jedoch dramatisch verändert. Während des Zeitraums der vorliegenden Untersuchung (2014–2022) wurden der sakrale Ort und das rituelle Geschehen eindeutig von männlichen Besuchern im Alter zwischen 35 und 55 Jahren dominiert.

69 Die angesprochenen *Dukun* werden kontaktiert, da sie in einem besonderen Verhältnis zu Ratu Kidul stehen: »There are *dukun* (healers) and mystics who claim to have varying relationships with her, ranging from the ability to communicate with her while in trance to being her lover or husband« (Smith/Woodward 2016: 327; vgl. auch Woodward 1989: 169).

gen ist, der Brandung des Indischen Ozeans bzw. Ratu Kidul zu übergeben – und sich dann einen Sexualpartner suchen.

Abbildung 16: Eine Pilgerin nimmt mit Hilfe eines Dukun Kontakt zu Ratu Kidul auf



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Den hier beschriebenen idealtypischen Ablauf der rituellen Handlungen hat der Blogger Peter Gray folgendermaßen auf den Punkt gebracht: »[...] after offering your prayers or meditating at the rocks, you may be divinely inspired to make love with somebody. Doing this would sort of complete your ritual and help to ensure that your prayer will come true. This holds for both men and women, prostitute or not« (Gray 2008a).

Die rituellen Praktiken, die den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung bilden, erfahren seit gut drei Jahrzehnten eine bislang ungekannte Konjunktur. Zwar werden Parang Kusumo und andere Gemeinden an der Südküste, bei denen es sich zumeist um kleine Fischerdörfer handelt, seit jeher mit Prostitution in Verbindung gebracht.⁷⁰ Doch der Boom, den dieses Gewerbe in Parang Kusumo aktuell verzeichnet und damit auch die Popularisierung von Sexualkontakten an diesem sakralen Ort, setzte erst mit Beginn der 1990er Jahre ein.⁷¹

70 Vgl. auch *SindoneWS* vom 28. Februar 2016; <https://daerah.sindoneWS.com/berita/1088992/189/prostitusi-di-pantai-selatan-bantul-dibalut-ritual-kejawan> (Zugriff am 18. März 2019).

71 Auf die Prostitution in Parang Kusumo geht auch Muhammad Latif Fauzi (2012: 101–105) ein, der sie jedoch ganz unter ökonomischen Gesichtspunkten betrachtet, da – wie er ausführt – »prostitution somehow had displaced the meaning of ritual« (Fauzi 2012: 103).

Wie es zu dieser Entwicklung gekommen ist, vermitteln lokale Narrative, doch gilt auch hier das auf Hans Magnus Enzensberger (1977: 13) zurückgehende Diktum, dem zufolge die Geschichte eine Erfindung ist, zu der die Wirklichkeit ihre Materialien liefert. Einer dieser Narrative zufolge kamen in den 1980er Jahren mehrere Frauen aus Yogyakarta nach Parang Kusumo, als dort das Rotlichtviertel, im Volksmund *Pasar Kembang* bzw. Blumenmarkt genannt, vorübergehend geschlossen wurde. Die erste dieser Frauen, die nahe der Puri Cepuri ein Haus angemietet hat, war diesem Narrativ zufolge eine gewisse Ibu Kartini – möglicherweise in Anspielung auf die gleichnamige Frauenrechtlerin Raden Adjeng Kartini (1879–1904), die bis heute als Vorkämpferin der indonesischen Frauenbewegung gilt. Im Gefolge dieser Ibu Kartini sind immer mehr Frauen aus dem horizontalen Gewerbe nach Parang Kusumo gekommen, um sich hier dauerhaft niederzulassen. Und heute prägen einfache Holzhütten, in denen mehrere alleinstehende Frauen leben, weite Teile dieser Gemeinde.⁷²

Einem anderen Narrativ zufolge gab es in Parang Kusumo Anfang der 1990er Jahre kaum mehr als ein halbes Dutzend Prostituierte, die vor allem an *Jumat Kliwon* aus den umliegenden Kleinstädten anreisten und am nächsten Tag wieder nach Boyolali, Purwodadi oder Magelang zurückkehrten. Im Zuge der Renaissance des Pilgerwesens auf Java verbesserten sich ihre Einkommensmöglichkeiten stetig, was sich in den städtischen Rotlichtvierteln schnell herumsprach. Und so ist parallel mit der Zunahme der Pilger in Parang Kusumo im Laufe der 1990er Jahre auch die Anzahl der Prostituierten linear angestiegen.⁷³

Bei den dauerhaft in Parang Kusumo lebenden Prostituierten handelt es sich zumeist um Frauen, die älter sind als 35 Jahre und denen es nicht mehr so leicht fällt, sich erfolgreich im Rotlichtmilieu der großen Städte zu behaupten.⁷⁴ In Parang Kusumo finden sie eher ein Auskommen, da weniger die körperlichen Reize einer Frau im Vordergrund stehen als vielmehr der rituelle Vollzug des Sexualaktes – an diesem sakralen Ort und zu einer bestimmten Zeit, denn nur unter diesen Voraussetzungen besteht Hoffnung auf den Segen (*berkah*) der verehrten Heiligen.

Von den Frauen ist zu hören, dass auch an gewöhnlichen Wochentagen vereinzelt Freier nach Parang Kusumo kommen, doch die mit Abstand größten finanziellen Einnahmen erzielen sie an den beiden rituell bedeutsamen Tagen, und das sind *Malam Selasa Kliwon* und *Malam Jumat Kliwon*. Dann begeben sich die Frauen zur Puri Cepuri, um an

72 Den lokalen Medien zufolge sind es 50 Sexarbeiterinnen (*Perempuan Penjaja Seks Komersial/PSK*), die dauerhaft in Parang Kusumo leben; vgl. z.B. *Sorot Bantul* vom 20. Januar 2017; <https://bantul.sorot.co/berita-4885-dianggap-amanbisnis-prostitusi-di-parangkusumo-tumbuh-subur.html> (Zugriff am 18. März 2019). Dabei dürfte es sich um eine ausgesprochen konservative Schätzung handeln.

73 Interview mit dem Gemeindevorsteher (*Pak RT*) Indratno am 11. November 2014 in Parang Kusumo.

74 Auf das vorgerückte Alter der meisten Prostituierten in Parang Kusumo verweist auch *Harian Jogja* vom 9. September 2015; vgl. <https://jogjapolitan.harianjogja.com/read/2015/09/09/511/640990/prostitusi-parangkusumo-geliat-kupu-kupu-malam-pada-ritual-selasa-kliwon> (Zugriff am 18. März 2019). Da es sich bei zahlreichen Sexarbeiterinnen (*Perempuan Pekerja Seks Komersial/PSK*) um Frauen im mittleren bis fortgeschrittenen Alter handelt, werden die rituell bedeutsamen Tage, an denen die Pilger ihnen die Aufwartung machen, als »hari ibu« (Muttertag) verspottet (vgl. auch Fauzi 2012: 103 und *Sorot Bantul* vom 20. Januar 2017 [Link siehe oben]).

diesem sakralen Ort ihre Dienstleistungen mit Einbruch der Dunkelheit anzubieten. Sie treffen dort auf andere Prostituierte, die aus Yogyakarta, Semarang und anderen Großstädten anreisen – zumeist in Begleitung einiger Männer, die als *Pimp* fungieren und für ihre Dienstleistungen als Chauffeur, Body Garde etc. von den Frauen bezahlt werden. Die von auswärts kommenden Prostituierten haben in den zahlreichen Stundenhotels, die um die Puri Cepuri herum entstanden sind, Zimmer reserviert, die sie mit ihren Freiern aufsuchen, und am nächsten Morgen reisen sie wieder ab.⁷⁵

Zu den Frauen, die nahe der Puri Cepuri nach Sexpartnern Ausschau halten, gehören auch Frauen aus der näheren Umgebung von Parang Kusumo, die als Gelegenheitsprostituierte auf eine Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse hoffen, und nicht zuletzt auch eine überschaubare Anzahl von Pilgerinnen, die keinerlei finanzielle Interessen verfolgt. Wer die Kosten für ein Hotelzimmer scheut, zieht sich mit seinem Partner in die weitläufige Strand- und Dünenlandschaft (*gemuk pasir* bzw. *bukit pasir*) von Parang Kusumo zurück, um das Ritual dort zu vollziehen.

Idealerweise haben zwei Pilger unterschiedlichen Geschlechts miteinander Sex, die nicht miteinander verheiratet sind. Dabei ist es völlig unerheblich, ob die Dienstleistungen von Prostituierten in Anspruch genommen werden, solange die gerade genannte Bedingung erfüllt ist: Es muss sich um einen illegitimen oder verbotenen Partner handeln und damit um transgressiven Sex. Diese Bedingung erfüllen Prostituierte, und deshalb sind sie auch kein Störfaktor, der die Sakralität des Ortes gefährdete oder die Authentizität des Rituals korrumpierte, sondern integraler Bestandteil des rituellen Geschehens. Prostitution ist dem Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, also ritualisierten Sexualkontakten an zentraljavanischen Pilgerorten, nicht äußerlich, sondern strukturell inhärent. Da weibliche Pilger in Parang Kusumo signifikant unterrepräsentiert sind, bilden die Dienstleistungen von Prostituierten an diesem sakralen Ort für viele männliche Pilger die unabdingbare Voraussetzung dafür, das Ritual überhaupt vollziehen zu können.⁷⁶

Die Anwesenheit einer beträchtlichen Anzahl von Prostituierten am Heiligtum Puri Cepuri in Parang Kusumo evoziert einprägsame Bilder und verwirrende Szenarien. So kann es vorkommen, dass in der Darus Salam-Moschee bis in die frühen Morgenstunden hinein Verse aus dem Koran rezitiert werden (*baca atau hafalan qur'an*), zeitgleich im

75 Auf die Mobilität der Prostituierten und die personelle Verzahnung von Parang Kusumo mit dem Rotlichtviertel in Yogyakarta (Sarkem bzw. Pasar Kembang) und dem Pilgerort Gunung Kemukus geht auch *Tempo* vom 23. November 2014 ein; vgl. <https://nasional.tempo.co/read/623752/selain-gunung-kemukus-psk-sarkem-ke-parangkusumo> (Zugriff am 18. März 2019).

76 In der Literatur wird auf unterschiedliche Weise mit dem Phänomen umgegangen: Entweder wird die Anwesenheit von Prostituierten an zentraljavanischen Pilgerorten selbst in Kapiteln über »Ritual Malam Selasa Kliwon dan Jumat Kliwon di Parangkusumo« vollständig ausgeblendet (siehe Sholokhin 2009: 235–236) oder sie wird als Beleg für die Profanisierung der rituellen Praktiken angeführt und damit auf ihre kommerziellen Aspekte reduziert (siehe Fauzi 2012: 103). Ähnlich argumentiert auch Robert Wessing in Bezug auf den Pilgerort Gunung Kemukus: »[...] on Java there are places where people, having cleansed themselves, copulate in the open, especially with a person not their spouse, in order to attract good fortune in business or other aspects of life. These days, however, this custom has tended to become a form of prostitution« (Wessing 1997b: 342, Fn. 38).

angrenzenden Pavillon (*pendopo*) ein Schattenspiel (*wayang kulit*) zur Aufführung gelangt und in der Puri Cepuri die Pilger an den heiligen Steinen (*batu kramat*) beten und meditieren – während auf dem kleinen Platz, den die genannten Gebäude von drei Seiten umschließen, spärlich bekleidet Prostituierte auf Kundenfang gehen. Die Widersprüche sind eklatant und lassen sich nur darüber aufklären, dass sexuelle Aktivitäten in Parang Kusumo eine Begründung als rituelle Praktiken erfahren, die nicht nur dem individuellen Vergnügen, sondern auch dem Gemeinwohl dienen.

Abbildung 17: Pilger verweilen in der Puri Cepuri zu Gebet und Meditation



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Zur Aufklärung dieser Widersprüche vermögen die Beteiligten nur wenig beizutragen. Die Prostituierten, die in Parang Kusumo arbeiten, verfolgen in aller Regel keinerlei rituelle, sondern ausschließlich finanzielle Interessen, selbst wenn sie an die magischen Kräfte (*kasekten*) von Ratu Kidul glauben und es an den rituell bedeutsamen Tagen nicht versäumen, gemeinsam mit einem der *Dukun* am Strand zu beten (*doa*) und die Göttin des Südmeeres um ihren Segen (*restu* bzw. *berkah*) zu bitten.⁷⁷ Und die Pilger, vor deren

77 Da sich die Prostituierten für ihre Dienstleistungen bezahlen lassen, gelten die Sexualkontakte, die sie vor Ort eingehen, nicht als Opfergabe und insofern auch nicht als rituelle Handlung.

Augen sich diese Widersprüche abspielen, berichten zwar gelegentlich davon, Ratu Kidul persönlich gesehen zu haben und beschreiben dann ihren Palast und ihre Kleidung.⁷⁸ Doch die Mehrheit von ihnen, welchen Geschlechts auch immer, beharrt schlicht darauf, dass es gut oder richtig sei, Sex in Parang Kusumo zu haben, da man auf diese Weise etwas von der spirituellen Kraft in sich aufnehmen (»menyerab«) könne, die sich an diesem sakralen Ort konzentriere.

Eine darüberhinausgehende Begründung haben die Pilger für ihre rituellen Praktiken in der Regel nicht anzubieten. Es gibt keine religiöse Lehre und kein religiöses Dogma, auf das sie sich berufen könnten, sondern nur die eigenen Erfahrungen oder auch die Erfahrungen von Dritten, auf die sie sich weitgehend unterschiedslos beziehen. Insofern kennt jeder Pilger jemanden oder hat von jemandem gehört, der regelmäßig nach Parang Kusumo gepilgert ist und sich damit seiner finanziellen, gesundheitlichen oder familiären Probleme entledigen konnte. Entsprechende Ausführungen werden gerne mit der Aufforderung verbunden, es doch einmal selbst zu probieren – dann würden sich alle weiteren Fragen erübrigen.

In diesem Punkt argumentieren die Pilger als Angehörige einer orthopraktisch ausgerichteten Religion. Sie nähern sich ihrer Religion nicht dogmatisch über eine Lehre, wie das bei einer Schriftreligion zu erwarten wäre, sondern über die Erfahrungen, die sie im Verlauf ihrer rituellen Praktiken sammeln. Diese performativen Erfahrungen sind konstitutiv für ihre religiösen Anschauungen und Praktiken, zumal es sich um außeralltägliche Erfahrungen handelt, die retrospektiv zumeist positiv gedeutet werden.

Gegenüberstellung der rituellen Praktiken: Court and coastal traditions

Die Formen der Verehrung von Ratu Kidul seitens der lokalen Bevölkerung stehen in einem deutlichen Kontrast zu den Feierlichkeiten der beiden *Kraton* in Yogyakarta und Surakarta. Dieser Kontrast hat Anlass gegeben, bei der Verehrung der Göttin des Südmeeres zwischen »palace and village traditions« (Wessing 2006b: 49) bzw. »court and coastal traditions« (Wessing 2007: 534) zu unterscheiden. Diese Unterscheidung geht auf Robert Wessing zurück, der die angesprochenen Traditionen folgendermaßen beschreibt: Während aus der höfischen Tradition heraus Ratu Kidul in erster Linie adressiert wird, um Macht und Herrschaft der Mataram-Dynastie zu legitimieren, geht es bei der Küsten- bzw. Fischer-Tradition darum, die Gefahren eines Lebens am und vom Meer, für die Ratu Kidul verantwortlich zeichnet, zu bannen (vgl. Wessing 2007: 534). Schließlich ist Ratu Kidul dafür bekannt, Menschen zu sich in ihr Unterwasserreich zu holen,

78 »Saya juga pernah lihat Nyai Roro Kidul di sana [di Parang Kusumo]. Awalnya saya juga tidak percaya. Tapi setelah ke sana dan membuktikan sendiri, ternyata ya benar ada. Dulu saya juga lihat pintu gerbang dan bangunan di tengah laut. Tapi saya ya tidak berani turun karena takut tidak bisa kembali. Ada benderanya, bangunannya juga seperti keraton gitu. Pakaianya menggunakan adat Jawa gitu.« Übersetzung: »Ich habe dort [in Parang Kusumo] Nyai Roro Kidul gesehen. Anfangs habe ich es nicht geglaubt. Aber nachdem ich dort war und mich selbst davon überzeugen konnte, steht für mich fest, dass es sie wirklich gibt. Seinerzeit habe ich Tor und Gebäude mitten im Meer gesehen. Aber ich wagte es nicht hinabzusteigen, weil ich befürchtete, ich könnte nicht zurückkommen. Sie hat eine Flagge, ihr Gebäude ist wie ein Palast. Als Kleidung trägt sie javanische Tracht« (informelles Gespräch mit einer anonym gebliebenen Pilgerin am 22. November 2018).

wenn sie sich auf einem Boot zu weit hinauswagen, im Meer schwimmen oder sich in grüner Kleidung am Strand aufhalten – denn die Farbe Grün ist allein ihr vorbehalten. Von den Opfern, die sie in ihr Unterwasserreich holt, ist wiederum bekannt, dass Frauen ihr in ihrem Palast am Grunde des Südmeeres dienen müssen, während sie sich Männer sexuell gefügig macht (vgl. Schlehe 1998: 126 und Wessing 2007: 533; vgl. auch Wessing 1997b: 321 und Wessing 2016: 372).

Neben den angesprochenen Unterschieden zwischen »court and coastal traditions« gibt es auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten, soweit es die Verehrung der Ratu Kidul betrifft: »In both she is the Queen of an underwater realm who enjoys an active sex life: in the court tradition with Panembahan Senopati and his heirs, whose liaisons with her legitimates their power, and in the coastal tradition just to satisfy her lust and to add to her palace staff in exchange for good catches« (Wessing 2007: 535).

Neben Ratu Kidul tut sich hier vor allem Nyai Blorong hervor, bei der es sich den Legenden zufolge entweder um eine Ministerin im Unterwasserkönigreich der Ratu Kidul handelt oder um eine Inkarnation der Göttin des Südmeeres in sexuell verführerischer Gestalt, oder auch um ihre Tochter (vgl. Schlehe 1998: 142 und Wessing 2006b: 51). In jedem Fall nimmt sie eine ähnliche Rolle in der »coastal tradition« ein wie Ratu Kidul in der »court tradition«. In der Literatur verschiedentlich als »a money goddess« bezeichnet, wird sie von Wessing folgendermaßen charakterisiert: »If properly appeased, she is said to bring one untold riches in return for which the supplicant, generally a man, must be prepared to copulate with her every thirty-five days at the Jum'at-Kliwon conjunction of the Javanese seven- and five-day weeks« (Wessing 2007: 534; vgl. auch Wessing 1988: 54–57, Boomgaard 1993: 205 und Wessing 2006b: 50).

Schließlich kommt Wessing in einer Gegenüberstellung mit Ratu Kidul auch auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den beiden zu sprechen: »Nyi Blorong shares with the Queen the association with snakes and sexual license, though Nyi Blorong exchanges it for personal wealth rather than for political power or general welfare« (Wessing 2007: 535). Und gewissermaßen in Zusammenfassung der zuletzt getroffenen Aussagen: »Nyi Blorong demands sexual satisfaction from men in return for wealth« (Wessing 2007: 536).⁷⁹

79 Nyai Blorong sieht zwar betörend aus, doch mit ihrer Schwanzflosse umwickelt sie ihren Liebhaber so stark, dass er es kaum aushalten kann. Wenn Nyai Blorong ihn nach einer geschlagenen Stunde wieder frei gibt, muss er feststellen, »dat hij eindelijk meer dood was dan levend« (Kreemer 1879: 7). Nach dem Liebesakt verschwindet Nyai Blorong, und nichts erinnert daran, was geschehen ist: »Alleen geld, veel geld en nichts dan geld« findet ihr Partner auf der Matratze vor, auf der ihre Umarmung stattgefunden hat. Nyai Blorong (»de geldgodin«) kehrt solange jeden *Jumat Legi* zurück, bis ihr Partner nach keinem weiteren Reichtum verlangt. Im Gegenzug wird er zum Eigentum böser Geistwesen, bei denen er »ewige Höllenpein« (»eeuwig hellepijn«) erleiden muss (vgl. Kreemer 1879: 7; vgl. auch Hien 1912: 145 und Drewes 1929: 23). – Weniger seriösen Quellen zufolge verliert die schlagförmige Nyai Blorong (»berwujud ular naga«) beim Liebespiel (oder direkt danach) Schuppen, die sich in Banknoten verwandeln (vgl. *MapayBandung.com* vom 19. Dezember 2021: <https://mapaybandung.pikiran-rakyat.com/showbiz/pr-1473268469/bebas-pilih-pasangan-inilah-ritual-pesugihan-gunung-kemurkus-yang-wajibkan-pengikutnya-lakukan-hubungan-badan> (Zugriff am 22. Dezember 2022)).

Auch wenn Wessing nicht auf die rituellen Praktiken der Pilger am Strand von Parang Kusumo eingeht, sind die Bezüge dieser Praktiken zu den »coastal traditions« unübersehbar: Auch die Pilger gehen Sexkontakte ein, um reich zu werden oder geschäftlich erfolgreich zu sein. Und im Gegenzug für Wohlstand und Erfolg bringen sie ihre eigene Sexualität in den rituellen Prozess mit ein. Sie verkehren mit anderen Pilgern oder Prostituierten, doch der eigentliche Adressat dieser promiskuitiven Praktiken sind weibliche Geistwesen wie Ratu Kidul oder Nyai Blorong, die über ein solches Maß an transzendenter Macht und spiritueller Energie (*kasekten*) verfügen, dass sie das Leben der Menschen in positiver wie in negativer Hinsicht zu beeinflussen vermögen.

Dass bei *Ritual seks* andere Pilger oder Prostituierte stellvertretend für ein weibliches Geistwesen oder eine Göttin adressiert werden, mag zunächst befremden, doch das zugrundeliegende Prinzip wurde bereits angesprochen: Dieses Prinzip greift auch beim *Bedhaya*, bei dem eine der neun Tänzerinnen als Ratu Kidul fungiert und die Göttin des Südmeeres verkörpert, und Sex mit dieser Tänzerin ist dann Sex mit Ratu Kidul.⁸⁰ Auf ähnliche Weise assoziieren die Pilger in Parang Kusumo schöne Frauen an diesem sakralen Ort mit Ratu Kidul und Nyai Blorong (vgl. Schlehe 1998: 120), und Sex mit diesen Frauen ist dann Sex mit den angesprochenen weiblichen Geistwesen. Die Pilger bringen Ratu Kidul und Nyai Blorong ihre eigene Sexualität als Opfergabe dar und hoffen im Gegenzug auf Reichtum, Gesundheit und Glück.⁸¹

Die eingangs angesprochenen Traditionen (»court and coastal traditions«) sind nicht klar voneinander zu trennen, sondern gehen verschiedentlich ineinander über (vgl. Wessing 2007: 537). Diese Aussage gilt umso mehr, seit sich die Höfe (*Kraton*) in Yogyakarta und Surakarta nicht mehr zu einer matrimonialen Verbindung mit Ratu Kidul bekennen, vielmehr um eine Entsexualisierung dieses Verhältnisses bemüht sind. Dadurch ist ein rituelles Vakuum entstanden, das nach lokaler Überzeugung das Engagement der Pilger in Form von *Ritual seks* erforderlich macht.

Diese These ist anschlussfähig an Ausführungen von Judith Schlehe, die folgendes betont: »Da aber gegenwärtig weder der Sunan [von Surakarta] noch der Sultan [von Yogyakarta] eine (sexuelle) Beziehung zu Ratu Kidul reklamieren, steht sie derzeit prinzipiell allen offen« (Schlehe 1998: 145). Und an anderer Stelle führt sie aus: »Die [...] Distanzierung der [...] Potentaten von ihrer ›traditionellen Ehefrau‹ bedeutet eine Öffnung entsprechender Beziehungen für die Allgemeinheit. [...] Heutzutage [...] steht es jedem und jeder frei, einen – wie auch immer gearteten – Bezug zur Geisterherrscherin [Ratu Kidul] persönlich herzustellen« (Schlehe 1998: 120).

Diese Öffnung zur Allgemeinheit hat Schlehe als eine »Demokratisierung« der Beziehung zu Ratu Kidul bezeichnet (vgl. Schlehe 1991: 203). Diese Demokratisierung hat nicht nur dazu geführt, dass Ratu Kidul für die Pilger in Parang Kusumo sexuell nahbar geworden ist, sondern auch, dass die matrimonialen Verpflichtungen ihr gegenüber – wenn man so will – vom Adel auf das Volk übergegangen sind und in diesem Sinne sozialisiert wurden. Denn die Sexkontakte der Pilger mit Ratu Kidul und Co. zielen letzt-

80 Ein ähnliches Prinzip gilt auch im Kontext indischer Tempelprostitution: »Sex mit der Devadasi war letztendlich Sex mit der Gottheit« (Syed 2009: 381).

81 Sex am Strand von Parang Kusumo wird für männliche Pilger zum Sex mit Ratu Kidul und Co., für weibliche Pilger dagegen zum Sex für Ratu Kidul.

lich darauf, die Leerstelle, die Sunan und Sultan hinterlassen haben, auszufüllen und die Balance zwischen Berg und Meer (»magische Achse«) zu sichern, die durch die Aufkündigung der matrimonialen Beziehung zwischen dem *Kraton* und der Göttin des Südmeeres gefährdet ist. Die sexuellen Aktivitäten der Pilger in Parang Kusumo dienen von daher nicht allein der Befriedigung ihrer eigenen sexuellen Bedürfnisse, sondern letztlich auch dem Allgemeinwohl.

Vor diesem Hintergrund ist der gesellschaftliche Konsens hinsichtlich der Duldung heterodoxer Ritualpraktiken in Parang Kusumo zu sehen. Zwar ist Prostitution im Bezirk Bantul, zu der die genannte Gemeinde gehört, seit 2007 per regionaler Verordnung (*Peraturan Daerah/Perda*) verboten (vgl. Fauzi 2012). Doch die zahlreichen Pilger, die zweimal innerhalb eines Zeitraumes von 35 Tagen nach Parang Kusumo kommen, bringen lokaler Überzeugung zufolge Ratu Kidul letztlich nur die Aufmerksamkeit entgegen, die ihr seitens des *Kraton* unter Hamengku Buwono X vorenthalten wird und doch als unabdingbar gilt, um die am Gunung Merapi und im Indischen Ozean waltenden Kräfte in einem Gleichgewicht zu halten. Außerdem tragen die Pilger entscheidend dazu bei, dass Parang Kusumo seit nunmehr zwei bis drei Jahrzehnten einen einzigartigen wirtschaftlichen Höhenflug erlebt – was wiederum als ein Gunstbeweis der Ratu Kidul verstanden wird. Denn es gibt kaum einen Bewohner der Gemeinde, der nicht von den immer zahlreicher werdenden Pilgern profitierte, indem er Zimmer vermietet, Gebühren für Parkplätze erhebt, Speisen, Getränke und Zigaretten verkauft oder Opfergaben und Kondome anbietet. Parang Kusumo ist offen für alle (»buka untuk umum«) mit der Folge, dass die Gemeinde boomt und jedes Jahr um ein bis zwei Straßenzüge wächst, in denen sich vorzugsweise Karaoke-Bars etablieren.

Auch wenn Prostitution illegal ist, vom Bantul-Regenten verurteilt und von der Polizei (*Satuan Polisi Pamong Praja/Satpol PP*) verfolgt wird, nimmt die Gemeinde die damit einhergehenden Konflikte in Kauf, da sie ökonomisch in hohem Maße von den zahlreichen Pilgern und Prostituierten profitiert.⁸² Selbst die lokale Polizei gehört zu den Profiteuren, insofern sie Frauen, die sie in einem Hotelzimmer mit einem Mann antreffen, der sich nicht als ihr Ehegatte ausweisen kann, mehr Geld abverlangt, als es die offizielle Strafe vorsieht. Die Prostituierten zahlen eigenen Angaben zufolge IDR 500.000,- an die Polizei, wenn sie der Ausübung ihres Gewerbes überführt werden; die offizielle Strafe für dieses Vergehen ist nach Aussage des lokalen Polizeichefs jedoch nur IDR 300.000,- oder eine Woche Gefängnis.⁸³ Kommt es zu einem Gerichtsverfahren, müssen die Prostituierten mit IDR 1.100.000,- für die Kosten aufkommen, zahlen sie direkt auf der Polizeiwache, lässt man sie für IDR 600.000,- wieder laufen.⁸⁴ Die Angaben mögen nicht tagesak-

82 Der Kampf gegen die Prostitution in Parang Kusumo und die ambivalente Haltung der lokalen Bevölkerung gegenüber *Satpol PP* ist auch Thema in *Tribun Jogja* vom 11. September 2017; vgl. <https://jogja.tribunnews.com/2016/09/11/cepuri-parangkusuko-bakal-dibuat-steril-prostutusi> (Zugriff am 18. März 2019).

83 Interview mit dem lokalen Polizeichef Pak Maryadi am 11. November 2014 in Parang Kusumo.

84 Interview mit Ibu Teteh, die Zimmer an Prostituierte vermietet, am 11. November 2019 in Parang Kusumo.

tuell sein, verdeutlichen jedoch einen zentralen Punkt:⁸⁵ Auch die Ordnungskräfte haben kein Interesse daran, die Prostitution an diesem Pilgerort mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu unterdrücken, da sie eine wichtige Einnahmequelle darstellt. Darüber können auch die Razzien, offiziell als »Operasi Perempuan Nakal« (wörtlich: »Operation freche Frau«) bezeichnet, nicht hinwegtäuschen, die regelmäßig durchgeführt werden und die zumeist vorgewarnten Prostituierten zwingen, sich zu verstecken oder vorübergehend Parang Kusumo zu verlassen. Gegen dieses Katz und Maus-Spiel (»kucing-kucingan«), das auch innerhalb der Gemeinde auf breite Kritik vom Gemeindevorsteher bis zum Imam stößt, reagieren die Frauen mit Transparenten, auf denen sie mehr Achtung und Respekt für sich fordern.⁸⁶

Trotz der Konflikte mit den Ordnungskräften heißt die Gemeinde sie alle willkommen (»Semua diterima di sini, welcome kan ya!«). Denn die Auffassung, dass die Prostitution den heiligen Ort entweihen würde, wird von den meisten Bewohnern nicht geteilt, vielmehr vom Imam der Darus Salam-Moschee mit einer Parabel entkräftet: Das Heiligtum und die Prostitution vermischen sich nicht (»tidak campur«), sondern sind – seinen Worten zufolge – wie verschiedene Zimmer eines Hauses funktional voneinander getrennt.⁸⁷ Mit dieser Parabel spricht der Imam eine Haltung an, die charakteristisch ist für weite Kreise der lokalen Bevölkerung: Es geht letztlich darum, jedem einen Platz in der Gesellschaft einzuräumen bzw. – um das oben bemühte Gleichnis aufzugreifen – jedem ein Zimmer in einem gemeinsamen Haus zur Verfügung zu stellen, solange der Hausfriede bzw. das einvernehmliche Zusammenleben (*rukun*) dadurch nicht gestört wird. Die negativen Begleiterscheinungen werden dabei in Kauf genommen und mit der Bemerkung quittiert: »Di mana ada gula, di situ ada semut« (»Wo es Zucker gibt, gibt es auch Ameisen«).

Zu diesen Begleiterscheinungen gehört die Prostitution, die von vielen Anwohnern zwar als »Unmoral« und »Verletzung von Gottes Gebot« (»kemaksiatkan«) verurteilt, aufgrund fehlender Optionen jedoch geduldet wird. Da es weitgehend unmöglich ist, zwischen Pilgerin und Gelegenheitsprostituierte zu unterscheiden, zumal letztere ebenfalls *Jilbab* tragen (»yang berjilbab juga ada«), ist es schwierig, mit rechtsstaatlichen Mitteln gegen sie vorzugehen. Diese Situation machen sich wiederum die Prostituierten zu nutze, insofern sie bewusst die Nähe zum Heiligtum Puri Cepuri suchen. Denn die Pilger sind hier nicht nur potentielle Kunden, sondern stellen auch eine Öffentlichkeit her, die Gewalt von Freiern und Übergriffe seitens der Polizei bis zu einem gewissen Grad unterbindet. Außerdem kann ein solches Heiligtum nicht einfach geschlossen werden – wie

85 Auf das Strafmaß für Prostitution in Parang Kusumo geht auch *Sorot Bantul* vom 11. September 2017 ein; vgl. <https://bantul.sorot.co/berita-6113-malam-selasa-kliwon-belasan-psk-dan-lelaki-hitung-belang-terjaring-razia-di-parangkusumo.html> (Zugriff am 26.5.2021).

86 Auf den Transparenten, die Frauen an ihren Häusern angebracht hatten, war 2014 und 2015 folgendes zu lesen: »Don't underestimate status and prestige of the women. Remember it!« und »Come on people, unite against condemnation and every kind of oppression« (Übersetzung aus dem Javanischen von Odit Budiawan).

87 Interview mit Hadi Husna, Imam der Darus Salam-Moschee in Parang Kusumo am 6. November 2018.

es in Surabaya mit dem Rotlichtviertel Dolly⁸⁸ geschehen ist –, was für die Frauen eine gewisse Arbeitsplatzgarantie bedeutet.

Die insgesamt liberale Haltung der Gemeinde zeigt sich auch darin, dass sie ihre Aufgabe (»tugas kita«) darin sieht, vor allem Aufklärung gegenüber Pilgern und Prostituierten zu leisten (»memberikan pencerahan«). Von daher sind in Parang Kusumo auch alle NGOs willkommen, die sich wie *Yayasan Vesta Indonesia* (*Vesta Stiftung Indonesien*) an den rituell bedeutsamen Tagen unter die Besucher mischen, um Kondome und HIV-Schnelltests anzubieten.

Dass die Gemeinde nicht gegen die Prostituierten vorgeht, findet die ungeteilte Zustimmung der Hilfsorganisation *Yayasan Vesta Indonesia*, die sich um diese Frauen bemüht. Vertreter dieser Organisation betonen, dass eine Vertreibung der Prostituierten aus Parang Kusumo und anderen zentraljavanischen Pilgerorten kein Beitrag zu Bekämpfung von HIV/Aids wäre, da die meisten Frauen mangels Alternative ihr Gewerbe andernorts fortführen würden. Eine Unterstützung könnten sie den sozial deklassierten Frauen jedoch nur anbieten, wenn sie wüssten, wo sie anzutreffen sind. Im Falle einer Vertreibung würden sie die Frauen jedoch aus den Augen verlieren und könnten weder Beratung noch medizinische Hilfe im Falle einer bereits erfolgten Infektion anbieten.⁸⁹ Von daher lässt sich die Haltung von *Yayasan Vesta Indonesia* und anderer NGOs anhand der leicht variierten Schlagzeile einer lokalen Nachrichtenplattform folgendermaßen auf den Punkt bringen: Wenn die roten Lichter in Parang Kusumo ausgehen, gehen die roten Lichter bei den Hilfsorganisationen an.⁹⁰

Die ambivalente Haltung des Kraton oder: Ratu Kidul schlägt zurück

Die Gemeinde Parang Kusumo befindet sich in einer misslichen Lage: Einerseits möchte sie weiterhin von den Pilgern profitieren, die nicht zuletzt mit der Aussicht auf *Ritual seks* diesen sakralen Ort besuchen, andererseits kann sie sich nicht dauerhaft über die Rechtslage hinwegsetzen, der zufolge Prostitution im Regierungsbezirk Bantul verboten ist. Sie kann, anders formuliert, die Prostitution nicht erlauben, will sie aber auch nicht verbieten. Von daher wurde in der Gemeinde über Jahre hinweg um einen Kompromiss gerungen und nach langer Diskussion schließlich folgendes entschieden: Prostitution soll nur noch außerhalb der Cepuri geduldet werden.

Diese Entscheidung ist in zwei Schritten umgesetzt worden: Zunächst wurden Anfang 2018 an allen Eingängen zur Cepuri Aushänge mit folgender Aufschrift angebracht: »Es wird gebeten, die Cepuri nicht zu betreten, wenn kein Interesse an einem Gebet in

88 Zum angesprochenen Rotlichtviertel, vgl. Jones et al. 1998: 41–42.

89 Interview mit Joko Hadi Purnomo und weiteren Mitarbeitern von *Yayasan Vesta Indonesia* am 8. Mai 2018 in Yogyakarta. Dass die Zerschlagung von Rotlichtvierteln und die Vertreibung von Prostituierten nicht zur Eindämmung, sondern vielmehr zur Verbreitung sexuell übertragbarer Krankheiten wie HIV/Aids beitragen, wird als These auch von Hull et al. (1999: 115) vertreten.

90 Die angesprochene Schlagzeile lautet im Original: »Indonesian brothel closures hit HIV prevention. As red lights go out, HIV protection concerns grow« (*asia sentinel* vom 4. November 2014); vgl. <https://www.asiasentinel.com/p/indonesia-brothel-closures-hit-hiv-prevention> (Zugriff am 10. Dezember 2020).

der Moschee und dem Ritual [an den Sakralsteinen] besteht.«⁹¹ Ab August 2018 wurde dann damit begonnen, diese Verordnung nach Rücksprache mit den *Juru Kunci* und mit Unterstützung des Sicherheitsdienstes des *Kraton (Paguyuban Seksi Keamanan Kraton/Paksikaton)* durchzusetzen. Betroffen von dieser Verordnung sind nicht nur die Prostituierten (*mbak-mbak*), sondern auch fliegende Händler (*berdagang*) und Masseurinnen (*tukang pijet*), denen das Betreten der Cepuri bis 24 Uhr verboten ist, d.h. so lange, wie den Pilgern die Tür zum Heiligtum offensteht. Dieses Verbot musste insbesondere gegenüber den fliegenden Händlern robust durchgesetzt werden, stößt jedoch auch bei der lokalen Bevölkerung auf ein geteiltes Echo. Begründet wird das Verbot damit, dass die Aktivitäten (*kegiatan*) der oben genannten Gruppen dem sakralen Ort (*tempat yang disakralkan*) unangemessen seien und die Pilger stören würden, die in der Puri Cepuri beten und meditieren wollen.⁹² Vor allem Frauen, die sich ohne männliche Begleitung in der Cepuri aufhalten, werden von den insgesamt fünf Mitgliedern des Sicherheitsdienstes (*Paksikaton*) aufgefordert, entweder das Ritual (Opfergabe, Gebet, Meditation) an den Sakralsteinen durchzuführen oder das Heiligtum zu verlassen.

Infolge dieser Maßnahmen bilden sich vor den Eingängen zur Cepuri dichte Trauben von Pilgern und Prostituierten, die einen Sexpartner suchen, das Heiligtum jedoch nicht mehr betreten dürfen. Damit wurde der Kontakthof, der sich zwischen Puri Cepuri, Joglo und Darus Salam-Moschee gebildet hatte, vor die Eingänge zur Cepuri und damit auf die offene Straße verdrängt. Seither sind die Besucherzahlen in Parang Kusumo rückläufig (»sekarang jadi berkurang«). Die Frauen fühlen sich gegängelt und bleiben weg, während die Prostituierten in Karaoke-Bars ausweichen. Auf diese Veränderungen reagieren wiederum viele männliche Pilger, indem sie nicht mehr nach Parang Kusumo kommen.

Die Maßnahmen zur Eindämmung der Prostitution werden von weiten Teilen der lokalen Bevölkerung abgelehnt, da bereits erste finanzielle Einbußen spürbar sind. Da es sich bei den Mitgliedern des Sicherheitsdienstes (*Paksikaton*) um Freiwillige handelt, die als *Abdidalam* des *Kraton* keine nennenswerte Bezahlung für ihre Dienste erhalten, ist immer wieder die Meinung zu hören, dass die angesprochenen Maßnahmen nicht von Dauer sein werden. Die Mehrheit der Einwohner von Parang Kusumo scheint nur auf eine Rückkehr zum *Status quo ante* zu warten. Eine ähnliche Haltung nehmen auch die Prostituierten ein, die einen merklichen Rückgang der Pilger und damit auch ihrer Einnahmen beklagen.⁹³

Alle Beteiligten stehen unter Druck, der sich durch die Corona-Pandemie und ihre Folgen noch weiter verstärkt hat. Parang Kusumo war über ein Jahr lang geschlossen, lediglich die *Labuhan*-Feierlichkeiten konnten abgehalten werden. Am stärksten hat es die

91 Im Original lautet die Aufschrift folgendermaßen: »Dimohon bagi yang tidak berkepentingan ibadah di masjid dan ritual tidak memasuki kawasan Cepuri.«

92 Interview mit Juni Antoro, Mitglied des Sicherheitsdienstes des *Kraton (Paguyuban Seksi Keamanan Kraton/Paksikaton)*, am 5. November 2018 in Parang Kusumo. Pak Juni zeigt sich davon überzeugt, dass das angesprochene Verbot direkt vom Sultan erlassen wurde: »Ini perintah dari Sultan langsung.«

93 »Dulu dari tahun 2012 rame trus, sampai desember 2018 itu mulai sepi.« Übersetzung: »Ab 2012 war es stets voll, seit Dezember 2018 ist es ruhig geworden« (Interview am 11. November 2019 mit Ibu Teteh, die in Parang Kusumo Zimmer an Prostituierte vermietet).

Betriebe getroffen, die von der Beherbergung der Pilger leben, doch auch die Frauen, die auf zusätzliche Einnahmen angewiesen sind, haben schwere Zeiten durchlitten. Dennoch sind während der Pandemie weitere Straßen und Häuser hinzugekommen, und viele Bewohner haben die erzwungene Schließung genutzt, um ihre Läden und Geschäfte zu renovieren. In gewisser Weise erstrahlt Parang Kusumo zum Ende des Jahres 2022 heller und farbenfroher denn je – selbst die Pandemie konnte den Boom dieses Pilgerortes nicht stoppen.

Dass Parang Kusumo wieder Zuwächse verzeichnet, hat sicherlich auch damit zu tun, dass der Sicherheitsdienst des *Kraton* (*Paksikaton*) die Auflagen nicht mehr so streng und aufmerksam kontrolliert. Nach Auskunft der Dorfbewohner gehen die fünf uniformierten Männer nur noch sporadisch auf Streife, und wenn es regnet – von Oktober bis März regnet es praktisch täglich – lassen sie sich gar nicht mehr blicken. In der Folge haben sich die Prostituierten das Heiligtum Puri Cepuri zurückerobert. Sie bieten zwar weiterhin rund um die Karaoke-Bars ihre Dienstleistungen an, doch auch wieder direkt am Heiligtum mit den beiden sakralen Steinen. Damit evozieren sie diese irritierenden, doch für Parang Kusumo so charakteristischen Bilder: In Rufweite zu den Betenden in der Darus Salam-Moschee und direkt neben den Meditierenden in der Puri Cepuri versuchen sie, die Pilger von ihren körperlichen Vorzügen zu überzeugen. Als wir Parang Kusumo im November 2022 an den rituell bedeutsamen Tagen besuchen, haben wir den Eindruck, dass es hier lebhafter zugeht als vor der Pandemie und den Kontrollen des Sicherheitsdienstes.

Der Einsatz von *Paksikaton* ist bezeichnend für die ambivalente Haltung des *Kraton* gegenüber den rituellen Aktivitäten der Pilger in Parang Kusumo. Es wird nur halbherzig gegen diese Aktivitäten vorgegangen, zu viele Interessengruppen profitieren von einem florierenden Pilgerort – nicht zuletzt auch der *Kraton*, dem Grund und Boden in Parang Kusumo gehört.⁹⁴ Außerdem will der *Kraton* seine Beziehung zu Ratu Kidul ja nicht völlig aufkündigen, sondern lediglich auf eine andere Grundlage stellen: »Hanya dalem patin« – eine sexuelle Beziehung soll in eine rein spirituelle Verbindung überführt werden. Allerdings scheinen sich die Beteiligten über die Konsequenzen nicht völlig im Klaren:

Hamengku Buwono X ist der erste Sultan der Mataram-Dynastie, der in einer monogamen Ehe lebt. Aus der Beziehung mit seiner Frau Ratu Hemas sind fünf Töchter hervorgegangen, jedoch kein einziger Sohn. Gegenwärtig versucht er, seine älteste Tochter Gusti Kanjeng Ratu Mangkubumi als Thronfolgerin zu installieren, was den Widerstand seiner Brüder heraufbeschwört. Die familieninternen Auseinandersetzungen werden bis in die Schlagzeilen deutschsprachiger Print-Medien hinein mit polemischen Alliterationen wie »Krach im Kraton« kommentiert,⁹⁵ und internationale Nachrichten-

94 Vgl. zum Beispiel *Harian Jogja* vom 16. Oktober 2015: <https://jogjapolitan.harianjogja.com/read/2015/10/16/511/652225/sultan-ground-warga-parangkusumo-tak-akui-tanah-sultan> (Zugriff am 22. November 2022).

95 Vgl. *Frankfurter Rundschau* vom 2. Juni 2018; <https://www.fr.de/panorama/krach-kraton-10993879.html> (Zugriff am 26. Mai 2021).

agenturen sprechen von einer »feministischen Revolution«, die im Palast des Sultans ausgebrochen sei.⁹⁶ Ein Ende des Konfliktes ist nicht abzusehen.

Pikanterweise geht es dem *Kraton* in Surakarta kaum anders: Auch hier ist die Nachfolge ungeklärt, seit Pakubuwono XII im Jahr 2004 gestorben ist. Der genannte Sunan hinterließ sechs Frauen und 35 Kinder, doch wer sein Nachfolger werden soll, ist offengelassen. Seine erste Frau hat als erstes Kind eine Tochter zur Welt gebracht; seine zweite Frau zwar einen Sohn, doch der Sohn der dritten Frau kam früher zur Welt. Seither blockieren sich die beiden ältesten Söhne des verstorbenen Sunan als »Zwillingskönige« (»*raja kembar*«) gegenseitig. Über knapp eineinhalb Jahrzehnte war unklar, wer Pakubuwono XIII werden soll.⁹⁷ Erst 2017 nach teils burlesken familieninternen Auseinandersetzungen kam es zu einer offiziellen Krönungszeremonie des älteren der beiden Halbbrüder, die den Konflikt beenden sollte. Davon kann jedoch keine Rede sein. Die Kinder der anderen Frauen haben ein Amtsenthebungsverfahren (*dewan adat*) eingeleitet, dessen Rechtmäßigkeit jedoch als umstritten gilt. Ein Ende des Konfliktes ist auch hier nicht abzusehen.⁹⁸

Die Koinzidenz der Vorgänge ist augenfällig: Die Neuinterpretation des Verhältnisses der beiden *Kraton* in Surakarta und Yogyakarta zur Göttin des Südmeeres, die auf eine Entsexualisierung und Hierarchisierung dieses Verhältnisses hinausläuft, geht mit dem Verlust von Macht und Ansehen einher. Der traditionell orientierte Teil der Bevölkerung Zentraljavas sieht zwischen diesen beiden Vorgängen einen ursächlichen Zusammenhang: Ratu Kidul hat ihre schützende Hand über der Mataram-Dynastie zurückgezogen.

3.4 Tantrismus, Mimesis, Körpererfahrung

In den vorangegangenen Kapiteln wurde die These stark gemacht, dass sich in Zentraljava eine Reihe tantrischer Fragmente erhalten hat: so zum Beispiel in der Ratu Kidul-Legende, der *Labuhan*-Zeremonie, beim *Bedhaya*-Tanz und nicht zuletzt auch in heterodoxen Ritualpraktiken wie *Ritual seks*. Diese Fragmente gelten im Rahmen der vorliegenden Studie insofern als tantrisch, als die Verbindung sexuell konnotierter Gegensätze im Zentrum der rituellen Praktiken steht.⁹⁹ Mit diesen Praktiken versuchen die beteiligten Akteure, eine besondere Kraft oder Energie (*kasekten*) zu gewinnen und damit letztlich eine Angleichung an das Göttliche bzw. eine Einswerdung mit dem Absoluten (*moksa*) herbeizuführen.¹⁰⁰

96 Vgl. *BBC News* vom 1. Juni 2018; <https://www.bbc.com/news/world-asia-43806210> (Zugriff am 26. Mai 2021).

97 Vgl. *Merdeka* vom 7. April 2017; <https://www.merdeka.com/peristiwa/13-tahun-kisruh-keraton-solo-seolah-tak-berujung.html> (Zugriff am 26. Mai 2021).

98 Vgl. *Merdeka* vom 15. Februar 2021 <https://www.merdeka.com/peristiwa/usai-terkurung-adik-raja-solo-ajak-keluarga-berdamai-untuk-selamatkan-keraton.html> (Zugriff am 26. Mai 2021).

99 Eliade (1985: 267) zufolge bildet »die Verbindung der Gegensätze die metaphysische Konstante aller tantrischen Rituale und Meditationen«.

100 Für eine umfassende Charakterisierung des Tantrismus im klassischen Sinne, vgl. Gupta et al. 1979: 7–9.