

2. Vorbemerkung: Ort, Legende, Ritual

Zeitraum und Methode der Untersuchung

Die vorliegende Untersuchung wurde zwischen 2018 und 2022 gemeinsam mit den Forschungsassistenten Odit Budiawan, Salfia Rahmawati und Bhakti Agustini, Studierende der Sozial- und Kulturanthropologie an der *Universitas Gadjah Mada/UGM*, in intermittierender ethnographischer Forschung durchgeführt. Dem genannten Untersuchungszeitraum gingen zwei Vorstudien in den Jahren 2014 und 2015 voraus, in deren Verlauf dieses Forschungsprojekt konzipiert und im Rahmen eines erfolgreich evaluierten DFG-Projektantrags ausgearbeitet wurde. Eine in Teilen auf diesem Antrag aufbauende Publikation ist im Herbst 2018 in den *Bijdragen* erschienen (vgl. Gottowik 2018).

Im Verlauf dieses Forschungsprojektes und den rund acht Jahren, die es mit Unterbrechungen abdeckt, haben wir zahlreiche Pilgerorte auf Java besucht. Dabei standen Pilgerorte im Fokus, die für *Ritual seks* bekannt sind oder bei denen wir von vergleichbaren Ritualpraktiken ausgehen konnten, insofern hier alle Voraussetzungen für diese Praktiken gegeben waren. Zu diesen Voraussetzungen gehören Legenden, die von einem Liebespaar berichten, ein Grabmal (*makam*) oder Denkmal (*petilasan*), das mit diesem Paar in Verbindung gebracht wird, sowie Pilger beiderlei Geschlechts und gegebenenfalls Prostituierte.

Für eine vergleichende Untersuchung haben wir die drei eingangs genannten Pilgerorte ausgewählt, an denen die gleichen heterodoxen Ritualpraktiken, lediglich leicht variiert, jedoch mit großen Unterschieden in der gesellschaftlichen Akzeptanz zum Repertoire der Pilger gehören. Dabei kontrastiert die weitgehende Tolerierung der rituellen Praktiken am Heiligtum Puri Cepuri in Parang Kusumo mit einer massiven Unterdrückung dieser Praktiken am Grabmal der Roro Mendut in Gandu und einer eher ambivalenten Haltung der Behörden am Grabmal des Pangeran Samudro am Gunung Kemukus. Diese Unterschiede in der gesellschaftlichen Akzeptanz sind insofern beme-

kenswert, als alle drei genannten Pilgerorte nur wenige Kilometer voneinander entfernt in Zentraljava liegen.¹

Hinweise auf *Ritual seks* an fünf weiteren Pilgerorten, auf die wir in den Medien (Literatur, Zeitung, Internet) gestoßen waren, erwiesen sich als unzutreffend – wie Recherchen vor Ort zweifelsfrei ergaben. Ob sich die angesprochenen Ritualpraktiken hier mit der Zeit verloren haben oder von der Anwesenheit von Prostituierten an sakralen Orten ungeprüft auf entsprechende rituelle Praktiken geschlossen wurde, muss an dieser Stelle offenbleiben. Wir gehen jedenfalls davon aus, dass die Vorstellung, sich dem Göttlichen im Sexualakt annähern zu können, im traditionellen javanischen Weltbild verankert ist und in sexualisierten Ritualen (*ritual seks*) an einer Reihe von Pilgerorten bis heute zum Ausdruck gelangt.

Die Pilgerorte, die dieser vergleichenden Untersuchung zugrunde liegen, haben wir vor allem an denjenigen Wochentagen besucht, die als besonders günstig für eine Kontaktaufnahme mit den verehrten Heiligen gelten. Dabei handelt es sich um Freitag-*Pon* (*Jumat Pon*), Freitag-*Kliwon* (*Jumat Kliwon*) und Dienstag-*Kliwon* (*Selasa Kliwon*) sowie die Todestage der verehrten Heiligen, die zumeist auf einen der genannten Wochentage fallen.

Für die Berechnung der rituell bedeutsamen Tage wird auf Java auf eine Kombination von zwei Kalendersystemen zurückgegriffen: zum einen auf die javanische Fünftagewoche mit den Tagen *Legi*, *Pahing*, *Pon*, *Wage*, *Kliwon* und zum anderen auf die Siebentagewoche, die auch der westlichen Zeitrechnung zugrunde liegt. Diese beiden Kalendersysteme werden miteinander kombiniert, so dass sich ein Zyklus von 35 Tagen ergibt, d.h. der gleiche Tag, zum Beispiel Freitag-*Kliwon*, kehrt alle 35 Tage wieder. Als günstig für Pilgerfahrten und den Besuch von Heiligengräbern gelten die rituell bedeutsamen Tage besonders dann, wenn sie in den ersten Monat des javanischen Kalenders fallen, d.h. in den Monat *Suro* bzw. *Muharram*.

Da javanischer Zeitauffassung zufolge der Wechsel von einem Tag auf den nächsten nicht um Mitternacht bzw. null Uhr erfolgt, sondern ein Tag mit dem Sonnenuntergang endet bzw. dem *Maghrib*-Gebet beginnt, finden die meisten rituellen Aktivitäten an Pilgerorten und Heiligengräbern nach westlichem Zeitverständnis am Montag- und Donnerstagabend statt – vorausgesetzt sie fallen mit *Kliwon* bzw. *Pon* zusammen. Das gilt auch für Pilgerorte, die für sexuelle Aktivitäten im rituellen Kontext (*ritual seks*) bekannt sind. Diese Pilgerorte haben wir wiederkehrend an den genannten Tagen besucht, um rituelle Aktivitäten in *full swing* zu beobachten, soziale Kontakte zu vertiefen und – wenn wir längere Zeit vor Ort geblieben sind – einen Eindruck vom Alltagsleben der lokalen Bevölkerung zu gewinnen.

Insofern wir Pilger auf ihrem Weg zu Heiligengräbern begleitet haben und ihnen sowohl ans Meer als auch in die Berge gefolgt sind, haben wir uns an einem methodischen Ansatz orientiert, der in den Sozial- und Kulturwissenschaften als »multi-sited ethnography« (Marcus 1995) bezeichnet wird. Dieser Ansatz ersetzt unserer Auffassung

1 Von Zentraljava ist im Rahmen der vorliegenden Studie in geographischer und nicht in administrativer Hinsicht die Rede, d.h. der Sonderbezirk (*Daerah Istimewa*) Yogyakarta wird hier als Teil Zentraljavas mit angesprochen.

nach keine langfristige, stationäre ethnographische Forschung, vermag sie jedoch sinnvoll zu ergänzen, wenn bereits eine gewisse Vertrautheit in linguistischer und kultureller Hinsicht mit der zu untersuchenden Gesellschaft vorausgesetzt werden kann. Eine solche Vertrautheit war in unserem Fall insofern gegeben, als die eingangs genannten Forschungsassistentinnen selbst Mitglieder dieser Gesellschaft sind und der Leiter dieses *Tim Riset* bereits eine langfristige stationäre Forschung auf Bali durchgeführt hatte und auch auf Lombok ethnographisch tätig gewesen war (vgl. Gottowik 2005ff.).

Im Rahmen des angesprochenen Ansatzes haben wir uns der teilnehmenden Beobachtung als klassischer ethnographischer Forschungsmethode bedient. Außerdem wurden von uns neben informellen Gesprächen auch zahlreiche Interviews durchgeführt, zum Beispiel mit *Juru Kunci* (Schlüsselverwalter) und *Kyai* (Islamgelehrte), Ortsvorstehern und Dorfbewohnern, Pilgern und Prostituierten, Geschäftsleuten und Sicherheitskräften. Darüber hinaus haben wir Printmedien im Hinblick auf besondere Ereignisse an den genannten Pilgerorten beobachtet und die mediale Berichterstattung über diese Ereignisse systematisch ausgewertet. Auf der Grundlage dieser Methoden zielt die vorliegende Untersuchung darauf, das Beziehungsgeflecht zwischen Pilgerort, Legende und Ritual aufzudecken und die öffentliche Wahrnehmung von *Ritual seks* auf Java analytisch zu erfassen.

Heterodoxe Ritualpraktiken im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung auf Java

Der Pilgerort

Die vorliegende Untersuchung ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass es sich bei Pilgerfahrt und Heiligenverehrung auf Java um einen lang vernachlässigten Topos kulturwissenschaftlicher Forschung handelt. Maßgebliche Ethnographen, die das Bild von Java geprägt haben, wie z. B. Clifford Geertz mit »The Religion of Java« (1960) und Koentjaraningrat mit »Javanese Culture« (1985), erwähnen Pilgerfahren (*ziarah*) überhaupt nicht (vgl. Quinn 2004) oder gehen auf die Heiligenverehrung nur am Rande ein (vgl. Champert-Loir 2002: 133). Dabei ist davon auszugehen, dass es auf Java und Madura mehrere zehntausend Heiligengräber gibt (vgl. Chambert-Loir 2002: 134) und auf den beiden genannten Inseln mehr als hundert bedeutsame islamische Pilgerorte von der lokalen Bevölkerung unterhalten werden (vgl. Quinn 2008: 64).

»A revival of pilgrimages« (Chambert-Loir 2002: 135) hat dazu geführt, dass die Zahl der Pilger auf Java in den letzten drei Jahrzehnten exponentiell gestiegen ist (vgl. Quinn 2008: 64 und Quinn 2019: 384–387). Dieser Zuwachs gilt nicht nur für Pilgerfahrten zu den Gräbern der *Wali Songo*, den neun Apostel, die der Legende nach den Islam nach Java gebracht haben, sondern auch für Pilgerfahrten an sakrale Orte, an denen *Ritual seks* praktiziert wird. Mittlerweile gehen mehrere Millionen Menschen auf Java regelmäßig auf Pilgerfahrt (vgl. Fox 2002: 161) – und die Tendenz ist weiter steigend.

Aufgrund des unzureichenden Forschungsstandes ist wenig über die Geschichte von Pilgerorten und die Anfänge der Heiligenverehrung auf Java bekannt. Dem bereits zitierten Henri Chambert-Loir zufolge ist die Praxis der Heiligenverehrung mit dem Islam

nach Java gelangt und dort mit der hindu-buddhistischen Tradition, verstorbene Könige zu sakralisieren (*Devaraja*-Kult), synkretistisch verschmolzen. Doch auch die Verehrung von Ahnen (»founding ancestors«) und Schutzgeistern (»guardian spirits«), die schon vor dem Eintreffen globalisierter Religionen auf Java praktiziert wurde, spielt seiner Überzeugung nach in die Praxis der Heiligenverehrung auf Java hinein (vgl. Chambert-Loir 2002: 138, 140).

Ohne sich an Spekulationen über die Genese religiöser Phänomene und die Transformation ritueller Praktiken beteiligen zu wollen, liefert die Hypothese vom synkretistischen Charakter der Heiligenverehrung auf Java einen wichtigen Anhaltspunkt dafür, warum sich gerade in diesem Kontext heterodoxe Ritualpraktiken herausgebildet haben. Darunter werden im Folgenden rituelle Praktiken verstanden, die von der vorherrschenden Lehrmeinung abweichen und innerhalb der islamisch geprägten Gesellschaft Indonesiens als hochgradig umstritten gelten – wie z.B. *Pesugihan dengan Ritual seks*. Diese heterodoxen Praktiken sind Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, soweit sie auf Java im Kontext von Pilgerfahrten zu beobachten sind, die zu den Gräbern (*makam*) und Gedenkstätten (*petilasan*) sakralisierter Personen (*orang suci*) unternommen werden.

Von zentraler Bedeutung für diese rituellen Praktiken ist die Überzeugung, dass die außergewöhnlichen Eigenschaften und besonderen Kräfte, über die eine sakralisierte Person zu Lebzeiten verfügt hat, sich mit ihrem Tod nicht einfach verflüchtigen, sondern an ihrem Grabmal oder Denkmal erhalten bleiben. Zugleich wird davon ausgegangen, dass es hier möglich ist, der sakralisierten Person in Traum oder Vision zu begegnen oder durch Gebet und Meditation mit ihr in Kontakt zu treten. Beides geschieht im Hinblick darauf, etwas von ihren Eigenschaften und ihrer Kraft in sich aufzunehmen, um das eigene Leben glücklicher und erfolgreicher zu gestalten (vgl. auch Sumiarni et al. 1999: 33 und Fuhrmann 2000: 104).

Auch die drei zentraljavanischen Pilgerorte, die im Fokus der vorliegenden Untersuchung stehen, werden von Pilgern aufgesucht, um am Grab- oder Denkmal einer sakralisierten Person zu opfern und zu beten, d.h. mit ihr in Kontakt zu treten und sie um ihren Segen zu bitten. In allen drei Fällen sind es jedoch nicht einzelne Personen, denen an diesen Pilgerorten gedacht wird, sondern Paare, die zu Lebzeiten als Mann und Frau in inniger Liebe einander verbunden waren. Im Leben dieser Liebespaare haben sich einschneidende Ereignisse zugetragen, die in der kollektiven Imagination auf das Engste mit diesen Pilgerorten in Verbindung gebracht werden: In Parang Kusumo haben sich Ratu Kidul und Panembahan Senopati Hals über Kopf ineinander verliebt, und an den beiden anderen Pilgerorten sind die Liebenden auf tragische Weise für ihre Liebe gestorben. Die Pilger, die die Grab- oder Denkmale dieser Liebespaare besuchen, sind davon überzeugt, mit Opfergabe, Gebet und Meditation in Kontakt mit ihnen treten zu können und mit *Ritual seks* ihre Chancen zu erhören, an den magischen Kräften (*kasekten*) teilzuhaben, über die diese sakralisierten Paare verfügen.

Die Legende

Von den Ereignissen, die sich im Leben der verehrten Heiligen zugetragen haben, berichten die Legenden. Das sind mündlich, teils auch schriftlich tradierte Erzählungen, für die die *Juru Kunci* (Schlüsselverwalter) als Spezialisten gelten (vgl. auch Fox 2002: 161).

Darüber hinaus gibt es Zusammenfassungen dieser Legenden, die als einfache Broschüren für kleines Geld an fast allen größeren Pilgerorten angeboten werden. Für diese Broschüren interessieren sich die meisten Pilger jedoch nur bedingt. Weit größeres Interesse bringen sie der mündlichen Überlieferung entgegen, die flexibel genug ist, um ihre Anliegen aufzugreifen.

Die Lebensgeschichte, von der die mündlich tradierten Erzählungen berichten, sind entscheidend dafür, was die Pilger von einem Heiligen erwarten dürfen, d.h. welche Wünsche an seinem Grab- oder Denkmal für gewöhnlich erfüllt werden (vgl. auch Fuhrmann 2000: 108). Von daher kann es vorkommen, dass sich bestimmte Berufs- und Interessengruppen von bestimmten Heiligen auf besondere Weise angesprochen fühlen. So pilgern zum Beispiel Händler gerne zu Heiligen, von denen bekannt ist, dass sie zu Lebzeiten selbst erfolgreiche Händler waren, in der Hoffnung, im Handel ebenfalls erfolgreich zu sein. Die besonderen Fähigkeiten und Eigenschaften, die eine sakralisierte Person zu Lebzeiten ausgezeichnet haben, können sich demnach mit dem Segen des Heiligen auf die Pilger übertragen. Im Allgemeinen wird die Energie oder Kraft (*kasekten*), die für die besonderen Fähigkeiten und Eigenschaften einer Person verantwortlich zeichnet, jedoch als neutral angesehen: Sie kann zum Guten wie zum Schlechten eingesetzt werden (vgl. Anderson 1972: 7–8 und Magnis-Suseno 1981: 153). Von daher können die Pilger auch Gräber von Personen besuchen, die nicht unbedingt ein vorbildliches Leben geführt haben, um von deren Energie und Kraft zu profitieren: »There are even cases in which graves of notorious criminals or greatly loved dancing girls and prostitutes have become sacred *pepunden* [sacred objects], which are not only visited and worshipped by criminals and dancing girls, but also by ordinary people« (Koentjaraningrat 1985: 331; vgl. auch Koentjaraningrat 1985: 431, Fn. 44).²

Die verehrte Person muss demnach nicht immer den geltenden Normen und Werten der Gesellschaft entsprochen haben, um über ihren Tod hinaus Verehrung zu finden. Sie muss jedoch durch besondere Eigenschaften (Talent, Vitalität, Charisma) aufgefallen sein, die sie zu einer erfolgreichen Person oder herausragenden Persönlichkeit haben werden lassen – unabhängig von den moralischen Standards, die hinsichtlich ihres Denkens und Handelns gelten. An diese Eigenschaften versuchen die Pilger anzuschließen, und sie sind im Kontext der Heiligenverehrung alle willkommen: »[...] puppeteers, dancers, and thieves all meditate on the specifics of their respective professional needs« (Pemberton 1994: 272).

Diese prinzipielle Offenheit gegenüber Personen mit anderen Norm- und Wertvorstellungen schließt auch Angehörige anderer Kulturen und Konfessionen mit ein. Pilgerorte wie zum Beispiel Parang Kusumo und Gunung Kawi sind multireligiöse Orte, die von ganz unterschiedlichen Pilgern besucht werden: Muslime und Christen, Javaner und Chinesen folgen zumeist verschiedenen Legenden, neigen ihr Haupt jedoch vor demselben Grab- oder Denkmal.³

2 Für die komplexe Bedeutung von *Pepunden* bzw. *Punden*, vgl. Geertz 1960: 24, Fußnote.

3 In der Interaktion zwischen den Konfessionen bildet sich die Qualität der interreligiösen Beziehungen ab: Gemeinsamkeiten werden symbolisch betont und rituell erneuert oder Konflikte exemplarisch ausgetragen – ein Mikrokosmos, in dem sich Veränderungen in den sozialen Beziehungen spiegeln und paradigmatisch untersuchen lassen (vgl. Gottowik 2016 und 2019).

Auch wenn die Legenden unterschiedliche Auslegungen erfahren, bleiben sie doch stets handlungsleitend im Hinblick auf die rituelle Praxis. Sie informieren die Pilger nicht nur darüber, was sie von der sakralisierten Person erwarten dürfen, sondern geben auch Hinweise darauf, welche Rituale die Voraussetzung dafür bilden, von ihr erhört zu werden und ihren kraftspendenden Segen zu erhalten.

Das Ritual

Es gibt verschiedene Motive, zu einem Heiligengrab zu pilgern, die auf Java nicht alle die gleiche Akzeptanz seitens der islamischen Gemeinschaft (*umma*) finden (vgl. auch Woodward 1989: 80). Das einzige *uneingeschränkt* akzeptierte Motiv besteht im Grunde darin, sich an den Verstorbenen zu erinnern und im Falle eines *Wali Songo* ihm für seinen Beitrag zur Verbreitung des Islam zu danken. Alle nachfolgend angeführten rituellen Praktiken im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung sind dagegen umstritten und stoßen von Teilen des islamischen Spektrums auf unterschiedliche Grade der Ablehnung, je nachdem um welche Strömung innerhalb des Islam (Orthodoxe, Reformier, Modernisierer etc.) es sich handelt.⁴

Zu diesen umstrittenen Praktiken gehört, dass sich Pilger an den Heiligen mit der Bitte um Fürsprache bei Gott oder einem anderen jenseitigen Wesen wenden, das aufgrund seines höheren Status nicht direkt angesprochen werden kann. Diese Bitte um Fürsprache (Fürbitte), der es nach Überzeugung eines Teils der islamischen Gemeinschaft aufgrund der Unmittelbarkeit Gottes gar nicht bedarf, wird nicht zu Hause an den Heiligen gerichtet. Dafür ist es notwendig, an sein Grab zu pilgern.

Eine solche Pilgerfahrt (*ziarah*) wird auch unternommen, um den Heiligen um Segen (*berkah*) und Kraft (*kasekten*) zu bitten. Diese Kraft, die als »beneficent spiritual power of a magical nature (*sakti* or *kasekten*)« definiert wurde (vgl. Koentjaraningrat 1985: 39), zeichnet eine Person über ihren Tod hinaus aus, und durch persönliche Visitationen des Grabes, insbesondere durch körperlichen Kontakt mit dem Grabstein oder der Grabplatte, versuchen die Pilger, etwas von der genannten Kraft in sich aufzunehmen.⁵ Diese kontaktmagischen Anschauungen werden umschrieben mit der Formulierung »*ngalap berkah*« (Jav.) oder »*minta berkah*« (Ind.) im Sinne einer Bitte um kraftspendenden Segen. Diese Bitte kann einhergehen mit Rezitationen aus dem Koran (*ngaji*) oder dem Auf-sagen bzw. Wiederholen (*zikir*) der ersten Hälfte des Glaubensbekenntnisses (*shahada*), was stets als verdienstvoll (*pahala*) auch im Hinblick auf ein Leben nach dem Tod angesehen wird (vgl. Lukens-Bull 2005: 32). Doch viele Pilger belassen es dabei, Blütenblätter und Blütenknospen darzubringen (*nyekar*) sowie Weihrauch (*kemenyan*) oder Räucherstäbchen (*dupa*) zu entzünden.

Die stets roten und weißen Blütenblätter stammen zumeist von Rose (*mawar*) und Jasmin (*melati*), die Knospen dagegen vom Kantil-Baum (*magnolia* bzw. *michelia cham-*

4 Die hier angesprochenen Praktiken sind Gegenstand kontroverser Auseinandersetzungen innerhalb der islamischen Gemeinschaft auf Java, die in den folgenden Kapiteln ausführlich erörtert werden.

5 Eine etwas tautologische Definition lautet: »Die Kraft, die *sekti* macht, wird *kasekten* genannt« (Magnis-Suseno 1981: 85).

paca) oder Ylang-Baum (*cananga odorata*). Zusammen mit einem Stück Weihrauch und einem kleinen Geldbetrag werden die Blüten und Knospen in ein zugeschnittenes Bananenblatt eingeschlagen und dem am Grab wartenden *Juru Kunci* überreicht.⁶ Dieser nimmt den Geldbetrag als Entlohnung für seine Dienste an sich, wirft das Stück Weihrauch in ein kleines Holzkohlebecken (*anglo*), erkundigt sich nach dem Namen des Pilgers und spricht für ihn ein Gebet. Die Blüten und Knospen aus dem Bananenblatt, die der *Juru Kunci* in den Rauch seines Holzkohlebeckens gehalten hat, damit die Essenz (*sari* oder *intisari*) der Opfergabe zu Gott oder einem anderen höheren Wesen aufsteigen kann, wird der Pilger anschließend großflächig auf das Grab des Heiligen ausbringen. Sollte dabei eine Kantil- oder Kananga-Knospe zum Vorschein kommen, gilt dies als ein Indiz dafür, dass seine Bitte erhört worden ist.

Die Pilger, die ihre Opfergaben entrichtet haben, nehmen im Gegenzug auch etwas vom Pilgerort mit nach Hause: entweder Wasser von der lokalen Quelle, der besondere Eigenschaften nachgesagt werden, oder ein paar Blüten vom Grab des Heiligen. Sollten die Pilger mit ihrem Anliegen erhört worden sein, wird von ihnen erwartet, dass sie an den Pilgerort zurückkehren und zum Dank ein rituelles Mahl (*slametan*, *kenduri*, *syukur*) entrichten, zu dem nicht nur der Heilige und die eigene Familie, sondern auch andere Pilger eingeladen werden (vgl. auch Mulder 1983: 261 und Chambert-Loir 2002: 135).

Das hier anklingende Moment der Reziprozität kennzeichnet auch die als *Pesugihan* bezeichneten rituellen Praktiken. Hier wird im Gegenzug zur Verehrung des Heiligen und der Entrichtung von Opfergaben vor allem materieller Wohlstand und ein sorgenfreies Leben erbeten. Diese Bitte um Reichtum ist nicht Ausdruck einer Kommerzialisierung des Glaubens im Sinne einer zunehmend materiellen Einstellung der Pilger, sondern verweist im Anschluss an George Quinn (2008) auf eine lebendige Beziehung zum Heiligen, die Transaktionen zum beiderseitigen Vorteil miteinschließt: »It is not an intrusion, diminution or corruption of devotion, but rather an integral part of it – a material manifestation of the interaction between devotee and God« (Quinn 2008: 75).⁷

Die Interaktion zwischen Pilger und Gott beinhaltet bei *Pesugihan dengan Ritual seks* nicht nur Gebet, Meditation und Opfergaben, sondern – der Name deutet es an – auch sexuelle Handlungen. Die Pilger bringen in der Hoffnung auf unbegrenzte materielle Ressourcen ihre Sexualität im Sinne einer Opfergabe in den rituellen Prozess mit ein. Sie glauben, damit dem Beispiel des Heiligen zu folgen, d.h. sich so zu verhalten, wie er es den Legenden zufolge zu Lebzeiten selbst getan hat oder seinen Anweisungen zu folgen, die mit den Legenden überliefert sind. Zugleich hoffen sie, sich durch gleiche

6 Die Blütenpäckchen (*kembang telon*), die vor Ort für kleines Geld angeboten werden, umfassen Blütenblätter und -knospen von drei (*telon*) verschiedenen Blumen (*kembang*): rote und weiße Blütenblätter von Rose und Jasmin sowie Kantil- oder Kananga-Knospen. Als Opfergaben sind sie Ausdruck eines an den lokalen Traditionen ausgerichteten Islam, so dass ihre Verdrängung auf tiefgreifende religiöse Transformationen verweist.

7 Die Bitte um Reichtum steht durchaus im Einklang mit dem Koran, wo es etwa in der 2. Sure (»Die Kuh«), Vers 194, heisst: »Es ist keine Sünde, daß ihr Gewinn von euerm Herrn begehrt« (Koran 1960: 50). Darüber hinaus ist die Bitte um Reichtum in einem Land, in dem es kaum soziale Sicherungssysteme gibt, weitgehend metonymisch zu verstehen: Sie steht für den Wunsch nach einem sorgenfreien Leben in Gesundheit und Glück.

Handlungen dem Heiligen anzugleichen und dadurch ebenfalls außergewöhnliche Kraft und übernatürliche Energie (*kasekten*) zu erhalten.

An diesem Punkt greifen Ort, Legende und Ritual ineinander: Die Legenden berichten von außergewöhnlichen Liebespaaren und geben Zeit und Ort ihrer rituellen Verehrung vor, die nicht nur darauf zielt, sie in ihrer beispielgebenden Bedeutung anzuerkennen, sondern vor allem auch, etwas von ihrer außergewöhnlichen Vitalität und spirituellen Energie in sich aufzunehmen. Insofern kommen im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung islamische und vorislamische Konzepte zum Tragen, die in synkretistischen Anschauungen und heterodoxen Praktiken ihren Ausdruck finden. Diese Verbindung zeigt sich nicht zuletzt an zwei Begriffen, die in diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung sind:

Der Segen *Berkah*, um den die Pilger den Heiligen bitten, leitet sich etymologisch vom Arabischen *Baraka* her;⁸ die Kraft *Kasekten*, die mit dem Segen des Heiligen oder Kontakt mit seinem Grab auf die Pilger übergeht, dagegen von Sanskrit *Sakti* bzw. *Shakti*.⁹ Das Zusammenspiel dieser beiden Begriffe stützt die eingangs angesprochene These, der zufolge es sich bei der Heiligenverehrung auf Java um einen Synkretismus unterschiedlicher Glaubensvorstellungen handelt. Beide Begriffe beziehen sich auf eine Energie oder Kraft, die mit der verstorbenen Person ans Grab gebunden ist oder sich in persönlichen Dingen von ihr erhalten hat. An diese Kraft versuchen die Pilger Anschluss zu finden mit magischen Praktiken, die seit den Tagen von James Frazer und Emile Durkheim als kontaktmagisch und analogiemagisch (bzw. sympathetisch: nachahmend, imitativ oder mimetisch) bezeichnet werden (vgl. Frazer 1989 [1890]: 15ff. und Durkheim (1994 [1912]: 473ff.). Bei *Ritual seks* handelt es sich um eine solche analogiemagische bzw. mimetische Praxis.

-
- 8 Clifford Geertz gibt eine Definition von *Baraka*, die hier von Interesse ist, auch wenn sie im Rahmen seiner ethnographischen Forschung in Marokko entwickelt wurde: »Wörtlich bedeutet *baraka* Segen im Sinne einer göttlichen Gnade. Außerdem jedoch bezieht es sich auf ein ganzes Spektrum miteinander verbundener Vorstellungen [...]: materieller Wohlstand, physisches Wohlergehen, leibliche Befriedigung, Erfüllung, Glück, Überfluß und magische Kraft« (Geertz 1988: 71). Hinter dieser Auslegung steht Geertz zufolge die Annahme, »daß sich das Heilige in der Welt am unmittelbarsten als eine Begabung – ein Talent und ein Vermögen, eine besondere Fähigkeit – einzelner Menschen manifestiert. Nicht Elektrizität ist das angemessene Analogon, sondern eher (obwohl auch das nicht völlig zufriedenstellt) persönliche Ausstrahlung, Charakterstärke, ethische Intensität [moral vividness]. [...] Die Schwierigkeit besteht darin, zu entscheiden, wer [...] diese Gabe in welchem Umfang besitzt und wie sich an ihr teilhaben läßt« (Geertz 1988: 72).
- 9 *Shakti* wird in Sanskrit-Wörterbüchern übersetzt als »Kraft, Macht, Fähigkeit, göttliche Energie, Stärke«. *Shakti* gilt als »die Kraft, die alles Leben ermöglicht und das Universum erhält. Sie ist die grundlegende Schöpferkraft, die sich in ursprünglicher Weise als die die Grundpolarität männlich/weiblich vereinende und neues Leben hervorbringende Sexualkraft zeigt« (Mittwede 1999: 228). – Zum Verhältnis von *Baraka* und *Kasekten* bzw. *Kesakten*, vgl. auch Moosmüller 1989: 133, Fußnote 13 und 134, Fußnote 16.

Was ist das Rituelle an Ritual seks?

In den Gesprächen, die wir mit lokalen Akteuren geführt haben, wurde ein überraschend gender-neutrales Verständnis von *Ritual seks* deutlich. So hat zum Beispiel Hasto Pratomo, *Juru Kunci* am Grabmal des Pangeran Samudro am Gunung Kemukus, die genannten Ritualpraktiken nicht nur in Gesprächen mit uns, sondern auch gegenüber der Presse folgendermaßen charakterisiert: *Ritual seks* ist ihm zufolge »die intime Beziehung eines Pilgers mit einer Person des anderen Geschlechts, die kein legitimer Partner ist« (*Solopos* vom 17. Mai 2014).¹⁰

Ritual seks ist demnach kein Privileg männlicher Pilger, sondern steht beiden Geschlechtern gleichermaßen offen. Während Pilgerinnen ihren Partner aus einer Vielzahl an Pilgern auswählen können, sind diese häufig auf Prostituierte angewiesen, um überhaupt eine Partnerin zu finden. Dennoch bleibt das Ideal für *Ritual seks* eine intime Verbindung (»hubungan intim«) zwischen zwei Pilgern unterschiedlichen Geschlechts, die nicht miteinander verheiratet sind.

Damit eine solche Verbindung rituell bedeutsam wird, müssen bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein. Zu diesen Voraussetzungen gehört, dass der Sexualakt an einem bestimmten Ort (einem *sakralen* Ort) und zu einer bestimmten Zeit (einer *sakralen* Zeit) vollzogen wird. Beides wird von den Legenden vorgegeben, die einschneidende Ereignisse im Leben außergewöhnlicher Liebespaare nicht nur mit einem bestimmten Ort, sondern auch mit einer bestimmten Zeit in Verbindung bringen. Die Beachtung des rechten Ortes und der geeigneten Zeit ist demnach unabdingbare Voraussetzung dafür, der sexuellen Verbindung eine rituelle Bedeutung zu geben. Hinzu kommen weitere rituelle Handlungen, in die der Sexualakt eher fakultativ eingebunden ist und die von Pilgerort zu Pilgerort variieren können. Zu diesen Handlungen gehören rituelle Reinigung, Opfergabe, Gebet und Meditation am Grab (*makam*) oder Denkmal (*petilasan*) des Heiligen.

Der Sexualakt ist an den drei Pilgerorten, die Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind, unterschiedlich stark in die gerade genannten rituellen Handlungen eingebunden, was sich nicht zuletzt auch darin äußert, dass er nicht an allen Pilgerorten auf die gleiche Weise adressiert wird. Vor allem der Gunung Kemukus ist bekannt für *Ritual seks*, insofern der Sexualakt hier verhältnismäßig stark ritualisiert ist; in Parang Kusumo ist dagegen eher von *Seks bebas* (freier Sex) die Rede, insofern es den Pilgern dort weitgehend freisteht, ihre sexuellen Handlungen in einen rituellen Ablauf einzubinden.¹¹ Es geht jedoch stets um ein Abkommen mit jenseitigen Mächten auf Gegenseitigkeit, dem zufolge sexuelle Aktivitäten mit Reichtum und Glück vergolten werden – sofern sie die oben genannten Bedingungen erfüllen: Sex an einem sakralen Ort zu einer sakralen Zeit und mit einer Person des anderen Geschlechts, mit der man nicht verheiratet ist.

10 Der genannte *Juru Kunci* definiert *Ritual seks* originalsprachlich als »hubungan intim peziarah dengan lawan jenis yang bukan pasangan sah« (*Solopos* vom 17. Mai 2014). Vgl. <https://www.solopos.com/prostitusi-gunung-kemukus-ini-asal-mula-penyimpangan-ziarah-dan-praktik-prostitusi-508204> (Zugriff am 14. Mai 2021).

11 Weitere Bezeichnungen für diese rituellen Handlungen sind »ritual ngesek(s)«, »ritual esek-esek«, »ritual hubungan intim«, »ritual hubungan badan«, »ritual persetubuhan«, »ritual syahwat« etc. Sie beziehen sich alle auf die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau als rituelle Handlung in einem sakralen Kontext.

Da *Ritual seks* mit einem Partner vollzogen wird, den die Pilger in der Regel erst vor Ort kennenlernen, zielt der Sexualakt auch nicht darauf, Gefühle zum Ausdruck zu bringen oder Emotionen zu teilen, sondern es geht im rituellen Kontext in erster Linie um seinen körperlichen Vollzug.¹² Von daher kommt jede Person des anderen Geschlechts für *Ritual seks* infrage, zu der keine matrimoniales Beziehung besteht, und dazu gehören auch Prostituierte. Deshalb sind Prostituierte auch nicht als Störvariablen anzusehen, die im Rahmen einer Studie über Pilgerfahrt und Heiligenverehrung auf Java auszublenden wären, sondern ganz im Gegenteil: Für die Mehrzahl der männlichen Pilger sind sie Bedingung der Möglichkeit, dieses Ritual überhaupt durchführen, d.h. *Ritual seks* praktizieren zu können.

Das angesprochene Phänomen weist nur wenige Gemeinsamkeiten mit der vergleichsweise gut erforschten Tempelprostitution in Südindien auf (vgl. z.B. Singh 1997), auch wenn vielfach der fließende Übergang zwischen »sacred and secular prostitution« (Young 2004: 108) bzw. Tempeldienerin, Tänzerin und Prostituierte hervorgehoben wird (vgl. z.B. Glasenapp 1925: 103, Glasenapp 1928: 10 und Marglin 1985: 18, 90, 95–96).¹³ Der wichtigste Unterschied wäre darin zu sehen, dass es sich bei den meisten Prostituierten, die Sex an zentraljavanischen Pilgerorten anbieten, um *Freelancer* handelt, die im Gegensatz zu den *Devadasi* in keiner Weise institutionell an den sakralen Ort gebunden sind, an dem sie ihre Dienstleistungen anbieten. Sie erhalten weder Ausbildung noch Unterkunft oder Verpflegung, und sie sind auch zu keinen Gefälligkeiten gegenüber bestimmten Personen (Priester, König etc.) verpflichtet. Die überwiegende Mehrzahl der Frauen in Parang Kusumo und am Gunung Kemukus, die Sex anbietet, arbeitet entweder auf eigene Rechnung oder bietet ihn ohne Gegenleistung an – in der Hoffnung auf den kraftspendenden Segen (*baraka* bzw. *berkah*) des verehrten Heiligen.

Nicht alle Besucher, die vor Ort eintreffen, kommen aus religiösen Motiven. Pilgerorte wie Parang Kusumo und Gunung Kemukus verwandeln sich an den rituell bedeutsamen Tagen in einen Jahrmarkt mit zahlreichen Attraktionen: fliegende Händler und mobile Musikgruppen, Heiler und Wahrsager, Imbissbuden und Verkaufsstände aller Art locken die unterschiedlichsten Besucher an, zu denen neben Pilgern und Pilgergruppen auch Familien, Liebespaare und Anwohner aus der näheren Umgebung gehören. Viele Besucher kommen um der profanen Vergnügungen willen, und viele kommen auch nur wegen des Sex, der hier schnell und billig zu haben ist. Insofern ist nicht immer eindeutig zwischen Pilger und Freier zu unterscheiden und mit gewissen Abstrichen auch nicht zwischen Pilgerin und Prostituierte. Die Übergänge sind fließend und lassen sich mit den gängigen Kategorien nur unzureichend erfassen. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, dass in der Sexualität eine Kraftquelle gesehen wird, und rituelle Akteure, die Anschluss an diese Kraftquelle suchen, nicht mit den im Alltag geltenden Normen und

-
- 12 Eine Ausnahme bilden hier junge, unverheiratete Paare, die gemeinsam anreisen und den religiös sanktionierten Freiraum nutzen, um ihre Sexualität auszuleben. Ihr Anteil an der Gesamtzahl der Pilger hat in den letzten Jahren zugenommen (vgl. auch Fuhrmann 2000: 339–340) – eine Entwicklung, die in deutlichem Kontrast zur zunehmend sexualfeindlichen Politik der Republik Indonesien steht. Diese Paare tragen nicht nur zur Komplexität des rituellen Geschehens bei, sondern verleihen ihm auch einen subversiven Charakter.
- 13 Für Tempelprostitution in der Antike und andere Formen von ritualisiertem Sex, vgl. Hartland 1914: 266–289.

Werten zu beurteilen sind. Schließlich eifern sie sakralisierten Liebespaaren nach, von denen die Legenden berichten, dass sie sich auch nicht immer vorbildlich verhalten haben.

Heterodoxe Anschauungen, transgressive Praktiken

Im Zentrum der vorliegenden Studie steht mit *Pesugihan dengan Ritual seks* eine rituelle Praxis, die von vielen Muslimen auf Java als Inbegriff der Heterodoxie wahrgenommen und verurteilt wird. Heterodoxie steht hier für Anschauungen und Praktiken, die etymologisch zwar als andersgläubig, d.h. *hetero-dox*, bezeichnet, semantisch jedoch als irrigläubig und damit als falsch angesehen werden (vgl. Neef 2018: 35–36). Die Grenze zwischen Orthodoxie und Heterodoxie verläuft demnach innerhalb einer Konfession, und im Fall des Islam in Indonesien wird diese Grenze vielfach stärker betont als die Grenze gegenüber anderen Konfessionen, wie die gewalttätigen Übergriffe auf *Ahmadiyah* beispielhaft zeigen. Auch die rituellen Praktiken, die im Zentrum der vorliegenden Studie stehen, spalten die Gemeinschaft der Gläubigen (*umma*). Die ganz überwiegende Mehrheit der Muslime auf Java lehnt *Ritual seks* kategorisch ab – aber eben nicht alle. Wie sich die Mehrheit gegenüber dieser Minderheit verhält, sagt etwas aus – so die zugrundeliegende Hypothese – über Toleranz, Pluralität und Islam in Indonesien.

Dabei sind die rituellen Aktivitäten, die im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stehen, nur Beispiele für die vielfältigen heterodoxen Praktiken, die den Islam in Indonesien kennzeichnen. Lokale Pilgerfahrten und die Verehrung von Heiligen gehören für Teile des islamischen Spektrums bereits dazu, ebenso wie der Glaube an die Wirksamkeit von Opfergaben und die Sakralität von Quellwasser. Darüber hinaus ist im Zusammenhang von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung hochgradig umstritten, dass männliche und weibliche Pilger gemeinsam ein Grabmal (*makam*) oder Denkmal (*petilasan*) besuchen, und nicht getrennt nach Geschlechtern, und kritisch hinterfragt wird nicht zuletzt auch, dass sich Frauen beim Betreten eines Grabgebäudes (*cungkup*) nicht unbedingt an die islamische Kleiderordnung halten.

Die angeführten Beispiele verweisen für Teile der islamischen Gemeinschaft auf heterodoxe Anschauungen und Praktiken, während sie für andere Teile zum Kernbestand ihres Glaubens gehören. Damit wird deutlich, dass es sich bei Heterodoxie um einen relationalen Begriff handelt, d.h. was einigen Muslimen als Abweichung von der geoffenbarten Lehre und unerlaubte Neuerung (*bid'ah*) erscheint, steht bei anderen im Zentrum ihrer religiösen Überzeugungen.

Dass die vorliegende Studie angesichts der Vielfalt heterodoxer Anschauungen und Praktiken in Indonesien gerade auf *Ritual seks* abhebt, beruht auf der Prämisse, dass die Dynamik der Veränderung, die vielfach als Islamisierung sowohl des Islam als auch der indonesischen Gesellschaft apostrophiert wird, sich gerade dort am deutlichsten abzeichnet, wo es sich um hochgradig umstrittene Anschauungen und Praktiken handelt. Diese müssten – so die zugrundeliegende Hypothese – bei voranschreitender Islamisierung der indonesischen Gesellschaft als erstes unter Druck geraten und sukzessive verschwinden. Darüber hinaus hat die Entscheidung für *Ritual seks* als Forschungsgegenstand auch damit zu tun, dass diese Praktiken *aktuell* eine kontroverse Debatte in der

indonesischen Öffentlichkeit ausgelöst haben und sich damit die Chance eröffnet, die Auseinandersetzungen um diese umstrittenen rituellen Praktiken sowohl unmittelbar vor Ort als auch in den Medien zu verfolgen.

Dabei handelt es sich bei *Ritual seks*, wie im Verlauf der vorliegenden Studie deutlich wurde, nicht nur um eine *heterodoxe* Praxis, die von weiten Teilen der islamischen Gemeinschaft abgelehnt wird, sondern auch um eine *transgressive* Praxis, da sie gegen Normen verstößt, die kultur- und konfessionsübergreifend in der indonesischen Gesellschaft verankert sind, d.h. von Mitgliedern *aller* Konfessionen in Indonesien geteilt werden. Gleichwohl ist im Rahmen der vorliegenden Studie zumeist von Heterodoxie (und weniger von Transgression) die Rede, da es vorrangig um *innerislamische* Aushandlungen geht, die nicht nur *Ritual seks* zum Thema haben, sondern auch zahlreiche andere heterodoxe Praktiken.