

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 offengeblieben. 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.

Die angesprochene Verbindung von Gegensätzen erfolgt im tantrischen Kontext in erster Linie spirituell, was in der Auseinandersetzung mit dem Tantrismus häufig ausgeblendet wird. Unter bestimmten Voraussetzungen gehört jedoch auch der körperliche Vollzug des Sexualaktes zu den rituellen Praktiken, mit denen die Verbindung der Gegensätze und die Vereinigung mit dem Göttlichen (*moksa*) herbeigeführt werden soll. Vor allem der zuletzt genannte Aspekt wurde in den vorangegangenen Kapiteln als tantrisches Fragment herausgestellt, wobei jedoch unstrittig ist, dass dieses Fragment nicht nur lokalspezifisch angeeignet, sondern auch entsprechend transformiert wurde. Gleichwohl stellt sich die Frage, wie dieser Tantrismus javanischer Provenienz im Sinne einer Welt- und Lebensanschauung, die kosmologische Konzepte beinhaltet und nach teils transgressiven Ritualpraktiken verlangt, in einer Gesellschaft überdauern konnte, die sich seit über 400 Jahren mehrheitlich zum Islam bekennt.

Die nachfolgenden Ausführungen zielen darauf, diese Frage zu beantworten und den ideengeschichtlichen bzw. religionshistorischen Hintergrund auszuleuchten, aus dem heraus sich auf Java heterodoxe Ritualpraktiken wie *Ritual seks* entwickeln und behaupten konnten. Besondere Aufmerksamkeit erfahren in diesem Zusammenhang 1.) symbolische Repräsentationen sexuell konnotierter Gegensätze, die nicht nur auf die Verbreitung tantrischer Anschauungen und Praktiken in Zentralindonesien (Java, Bali, Lombok) verweisen, sondern zur Vergegenwärtigung dieser Gegensätze und damit verbundener Konzepte bis in die Gegenwart hinein beitragen. Darüber hinaus geht es um 2.) tantrische Anschauungen und Praktiken, deren Kenntnis eine Voraussetzung dafür bildet, in den heterodoxen Ritualpraktiken in Parang Kusumo und einigen anderen Pilgerorten Fragmente zu erkennen, die diesen Anschauungen und Praktiken entlehnt sind. Und schließlich geht es darum, 3.) Zeugnisse und Dokumente, die von Historikern, Philologen und Religionswissenschaftlern als Beleg für die Verbreitung des Tantrismus im indonesischen Archipel angeführt werden, vor dem Hintergrund unserer ethnographischen Erhebungen an zentraljavanischen Pilgerorten zu diskutieren. Übergreifend wird in diesem Kapitel der Frage nachgegangen, ob sich Entstehung und Verbreitung heterodoxer Ritualpraktiken wie *Ritual seks* im Rekurs auf tantrische und damit vorislamische Vorstellungen und Praktiken aufklären lassen.

Tantrismus: Grundprinzipien einer esoterischen Praxis

Hinweise auf die historische Verankerung tantrischer Anschauungen in Zentral- und Ostjava finden sich in Tempelreliefs, Inschriften und Skulpturen, vor allem jedoch in überlieferten Texten aus vorislamischer Zeit, die zwar kaum auf Java, jedoch auf Bali erhalten geblieben sind (vgl. Hooykaas 1964a: 143). Dabei handelt es sich zum einen um *Tutur*, also Handbücher und Ratgeber über Kosmologie, Religion, Ritual und Ethik, die weniger eine bestimmte Doktrin als vielmehr eine Anleitung zu ihrer praktischen Umsetzung zum Beispiel mit Yoga vermitteln (vgl. Zoetmulder 1974: 178); zum anderen handelt es sich um *Kakawin*, also schöngestigte Literatur, die in Versform mit Metrum und Rhythmus verfasst wurde. Während ein Teil der genannten *Tutur* sich mit Sexualität und Erotik beschäftigt (»sexual tutur«), beschreiben *Kakawin* zumeist die Schönheit von Mensch und Natur in wechselseitig aufeinander bezogenen Gleichnissen, um »the unity of the cosmos and the interrelatedness of everything in it« herauszustellen (vgl.

Zoetmulder 1974: 214). Von daher kennzeichnet die beiden Literaturgattungen eine gewisse Aufgabenteilung: »If *tutur* provide the practical skills for sexual fulfillment, it is in *kakawin* that the erotic finds its poetic realisation« (Creese/Bellows 2002: 404).¹⁰¹

Während eine intensive Auseinandersetzung mit diesen Texten aus philologischer Perspektive längst eingesetzt hat (vgl. Rubinstein 2000, Creese 2004 etc.), ist über ihre Funktion und Bedeutung im rituellen Kontext bislang wenig bekannt (vgl. Creese/Bellows 2002: 388; vgl. auch Zoetmulder 1965b: 337). Unabhängig davon lässt sich festhalten, dass die genannte Literatur (*tutur* und *kakawin*) spirituelle Anschauungen und rituelle Praktiken thematisiert, die auf Java und Bali vor mehr als 1000 Jahren Verbreitung gefunden haben und auch in die Ratu Kidul-Legende eingegangen sind.

Nachdem sich der Tantrismus als esoterische Praxis zunächst auf dem indischen Subkontinent entwickelt hatte, breitete er sich ab dem 7. Jahrhundert auch in anderen Teilen Asiens aus.¹⁰² Bereits im gleichen Jahrhundert gelangte er in den indonesischen Archipel, zunächst nach Sumatra (Königreich Sriwijaya) und zu Beginn des 8. Jahrhunderts auch nach Java (Königreich Mataram I), wo Inschriften und Bauwerke auf seine Ankunft verweisen (vgl. Zoetmulder 1965a: 237). Als Strömung innerhalb von Hinduismus/Shivaismus und Buddhismus ging er synkretistische Verbindungen mit autochthonen Religionen und dem Ahnenkult ein und gelangte so zu seiner lokalspezifischen Ausformung.

Der Tantrismus war in Opposition zur vedischen Überlieferung, brahmanischen Orthodoxie und hinduistischen Kastengesellschaft entstanden, was ihm von Anfang an einen transgressiven Charakter verlieh (vgl. Chalier-Visuvalingam 1994: 212). Diese norm-verletzende Ausrichtung blieb auch bei seiner Ausbreitung im indonesischen Archipel erhalten, insofern auch hier »transcendence through transgression« erlangt werden sollte: »The idea of transgression, then, seems to be at the heart of esoteric practice and, in particular, the practice we call Tantra« (Levenda 2011: 29–30).

Die Transgression von Dualismen (Materie und Geist, Leib und Seele, Schöpfer und Geschöpf, Zeichen und Bezeichnetes) ist im Kontext tantrischer Anschauungen und Praktiken von zentraler Bedeutung, insofern in diesen Dualismen eine Illusion oder Täuschung (*maya*) gesehen wird, die sich vor die Erkenntnis der allumfassenden Nicht-Dualität (*advaita*) stellt (vgl. Zimmer 1981: 30 und Eliade 1985: 277). Mit der Kategorie Nicht-Dualität wird thematisiert, dass der Einzelne bzw. das Selbst (*atman*) stets mit dem Absoluten (*brahman*) verbunden bleibt, Mensch und Gott demnach nicht völlig geschieden sind, sondern als Teil eines Ganzen gesehen werden. Schöpfer und Geschöpf sind demnach nicht zwei, doch auch nicht eins. Diese Form des Monismus kommt besonders anschaulich in folgender These zum Ausdruck: Gott bringt alles hervor und ist deshalb präsent in allem, was ist (vgl. auch Zoetmulder 1974: 177) – also auch im

101 Zoetmulder (1995: 171) zufolge findet die Idee, sich dem Göttlichen im Sexualakt annähern zu können, auch in anderen Texten ihren Ausdruck, und er nennt in diesem Zusammenhang *Adiparwa*, *Centini* und *Suluk*-Literatur. – Beispiele für *Kakawin*, in denen die Schönheit der Natur und die Suche nach Einheit mit dem Göttlichen resp. Vereinigung mit dem oder der Geliebten beschrieben werden, hat Hunter (1998) zusammengestellt und ins Englische übertragen.

102 Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Geschichte des Tantrismus auf dem indischen Subkontinent, vgl. Gupta et al. 1979: 13–67; für eine Einführung in die Tantra-Literatur, vgl. Banerji 1988.

Menschen, d.h. Gott und Mensch sind eins.¹⁰³ Diese These beinhaltet jedoch nicht, dass Mensch und Gott identisch wären, sondern lediglich, dass jeder Mensch Anteil am Göttlichen hat und von daher aufgefordert ist, das Göttliche in sich zu entdecken, d.h. den Dualismus von Schöpfer und Geschöpf zu überwinden.

Dieser Monismus ist bis heute auf Java präsent, insbesondere in religiösen Gemeinschaften wie *Agama Kejawen* und *Aliran Kebatinan*, aber auch im Sufismus, der als bedeutsame Strömung innerhalb des Islam religiöse Anschauungen und Praktiken auf Java nachhaltig beeinflusst hat. Besonders anschaulich wird er auch in der Sanskrit-Formel *rwa bhineda* (wörtlich: die zwei, die geschieden sind): Demnach sind Tag und Nacht, Licht und Schatten, Leben und Tod zwar geschieden, bilden jedoch auch eine Einheit, insofern das eine nicht ohne das andere zu haben ist. Diese Einheit wird als Nichts imaginiert und ihre Realisierung mit Befreiung gleichgesetzt: »Die endgültige Erlösung besteht also in der Auflösung der Zweiteilung (*rwa bhineda* [...]) in jene Einheit, die das Nichts ist« (Zoetmulder 1965a: 321).

Die Auflösung und Überwindung der angesprochenen Zweiteilung wird bereits im Leben angestrebt mit dem Ziel, einen »Tod vor dem Tod« (Braginsky 2004: 158) zu erleben. Andere Formulierungen lauten »dying within life« (Zoetmulder 1995: 172) oder »mati dalam hidup« (»Tod im Leben«) und verweisen auf Anschauungen, denen zufolge es mit Praktiken wie Meditation, Fasten etc. möglich ist, nicht nur die auf die diesseitige Welt gerichteten Sinnesorgane auszuschalten, sondern bereits einen Blick in die jenseitige Welt zu werfen (vgl. Soehardi 1993: 71). Entsprechende Vorstellungen sind – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – auch bei *Kebatinan*-Gruppen wie zum Beispiel *Sapta Darma* bis heute virulent geblieben.

Weitere religiöse Grundprinzipien des Tantrismus zielen darauf, ethische Dualismen wie gut und böse, richtig und falsch, moralisch und unmoralisch, erlaubt und verboten zu überwinden (vgl. Young 2004: 136; vgl. auch Eliade 1985: 304). Die tantrischen Akteure (»tantrika«) versuchen demnach, »to get beyond the concepts of good and evil, forbidden and allowed, in order to experience the negation of all dualities, including gender. In *tantra* reality is one [...]« (Young 2004: 136). Letztlich geht es um die Überwindung und Negation aller Dualismen, einschließlich des Dualismus von Mann und Frau, der im Tantrismus nicht zuletzt mit der rituell herbeigeführten sexuellen Vereinigung der Geschlechter angestrebt wird.

Mann und Frau weisen nach tantrischer Anschauung besondere Eigenschaften auf, die dem jeweils anderen Geschlecht fehlen. Während das Männliche zum Beispiel mit »skillful means« assoziiert wird, wird das Weibliche mit »wisdom and insight« gleichgesetzt (vgl. Young 2004: 138).¹⁰⁴ Die sexuelle Vereinigung zielt im tantrischen Kontext darauf, an die Eigenschaften des anderen Geschlechts anzuschließen, um das Defizitäre der eigenen Geschlechtlichkeit zu überwinden und sich Vollständigkeit und Perfektion

103 Die These von der prinzipiellen Einheit von *Brahman* und *Atman* bzw. Gott und Mensch kommt in einer berühmten Sanskrit-Formulierung zum Ausdruck: »Tat tvam asi«, übersetzt als »Aku adalah kau« bzw. »You are as I am« oder auch »Das bist Du«.

104 Für eine Unterscheidung der Geschlechter auf Bali, die – für ein westliches Verständnis eher überraschend – das Männliche mit Natur und das Weibliche mit Kultur gleichsetzt, vgl. Gottowik 2005: 183–186.

anzunähern, wie sie die Götter repräsentieren. Mit der Überwindung des Geschlechter-Dualismus und der Angleichung an das Göttliche wird zugleich ein Zugewinn an Macht angestrebt: »Tantra is first and foremost about power« (Levenda 2011: 41).

Der Versuch, sich den Göttern anzugeleichen und Anschluss an ihre Macht zu finden, impliziert jedoch nicht, die angesprochenen Dualitäten zu suspendieren oder dialektisch aufzulösen. Im tantrischen Kontext werden diese Gegensätze vielmehr miteinander verbunden, um von ihnen Gebrauch zu machen: »The essential characteristic of this combination of opposites is not their merging but their dynamic simultaneous incorporation within a single entity« (Anderson 1972: 14). Es geht demnach nicht darum, Gegensätze zum Verschwinden zu bringen, sondern um »the ability to concentrate opposites« (Anderson 1972: 14). Die Fähigkeit, Gegensätze miteinander zu verbinden, sie gewissermaßen unter einem Dach zu vereinen, verhilft zur Macht und ist zugleich Ausdruck derselben.

Benedict Anderson hat diese Überlegungen in »The Idea of Power in Javanese Culture« (1972) entwickelt und anhand von zwei Beispielen erläutert. Anderson verweist zum einen auf das indonesische Staatsmotto »Bhinneka Tunggal Ika« bzw. »Unity in Diversity«. Hier wird nicht auf einen Prozess der Vereinigung unterschiedlicher Elemente abgehoben, wie etwa beim US-amerikanischen Staatsmotto »E pluribus unum«, sondern die Untrennbarkeit von Einheit und Vielfalt betont. Einheit und Vielfalt sind insofern untrennbar miteinander verbunden, als sie einander wechselseitig bedingen (Anderson 1972: 15, Fn. 31). Gegensätzliche Elemente stehen demnach nicht nur in Opposition zueinander, sondern verweisen auf eine Komplementarität, ohne die Vollständigkeit (*kelengkapan*) als Bedingung für Perfektion (*kesempurnaan*) nicht zu erreichen ist.

Zum anderen verweist Anderson auf den Geschlechterantagonismus. Der Antagonismus zwischen Mann und Frau soll dem javanischen Konzept der Macht zufolge nicht im Sinne eines Hermaphroditismus aufgelöst werden. Vielmehr geht es darum, maskuline und feminine Eigenschaften einzubinden und einander gegenüberzustellen, um aus der Spannung, die aus dieser Gegenüberstellung erwächst, *Power* (Energie und Macht) zu gewinnen: »He [the man of power bzw. *wong sakti*] is at once masculine and feminine, containing both conflicting elements within himself and holding them in a tense, electric balance« (Anderson 1972: 14).

Das Adjektiv »electric« ist mit Vorsatz gewählt: Energie entsteht aus der Spannung gegensätzlicher Pole, und diese Spannung gilt es sowohl im javanischen als auch im tantrischen Kontext aufrechtzuerhalten und nicht etwa synthetisch aufzulösen oder zu neutralisieren. Das Resultat der »tense, electric balance«, die hier angestrebt wird, ist letztlich Macht, wie sie die Götter repräsentieren.

Um die genannten Dualismen (Einheit und Vielfalt, Mann und Frau etc.) zu verbinden, ohne sie aufzulösen, wird im tantrischen Kontext auf teils heterodoxe Rituale zurückgegriffen: »In manchen tantrischen Traditionen [...] sind es überdies gerade jene Dinge, die als heterodox und unrein gelten, die die Verschmelzung mit der Gottheit und die Aneignung ihrer Kräfte herbeiführen sollen« (Wilke 2015: 159). Heterodoxe Praktiken rücken die rituellen Akteure insofern in die Nähe der Götter, als diese die angesprochenen Dualismen längst überwunden haben und jenseits der genannten Kategorien denken, fühlen und handeln.

Mit diesen Überlegungen sind tantrische Prinzipien angesprochen, die abgesehen von einigen wenigen Heilern (*dukun*) und Mystikern (*orang paranormal*) kaum jemand auf Java *expressis verbis* darzulegen vermag. Diese Prinzipien gelangen jedoch in symbolischen Darstellungen sexuell konnotierter Gegensätze zur Anschauung, die vor allem im rituellen Kontext bedeutsam sind.

Sexuell konnotierte Gegensätze und ihre symbolische Repräsentation

Rituale werden an Orten durchgeführt, an denen sich die Chance eröffnet, die Aufmerksamkeit der Götter zu erlangen. Hier sind Berge, Höhlen und Quellen von besonderem Interesse, ebenso wie markante Punkte in der Natur, z.B. ungewöhnlich gewachsene Bäume oder, wie in Parang Kusumo, auffällige Felsformationen. All das sind Orte für mystische Begegnungen, insofern nach traditioneller Auffassung hier Götter und Geistwesen residieren. So heißt es etwa von Shiva, dass er auf den Gipfeln der Berge zu Hause ist, und diese Verbindung zwischen Shiva und den Berggipfeln geht auf Java, Bali und Lombok so weit, dass alle markanten Berge (Gunung Semeru, Gunung Agung, Gunung Rinjani etc.) mit dieser Gottheit in Verbindung gebracht werden (vgl. Gottowik 2016: 209–210). Das weibliche Pendant bilden dann die Berg- und Kraterseen, die nahe dieser Berggipfel entstanden sind (Ranu Kumbolo, Danau Batur, Danau Segara Anak etc.), und beide zusammen, Berg und See, Fels und Wasser werden in Zentralindonesien symbolisch mit *Linga* und *Yoni* vergegenwärtigt.

Linga kann in seiner einfachsten Form mit einem aufgerichteten Stein symbolisiert werden, während *Yoni*, das weibliche Pendant, dann den Sockel oder Untergrund bildet, auf dem dieser Stein steht.¹⁰⁵ Mit *Linga* und *Yoni*, symbolische Repräsentationen von Phallus und Vulva, werden Shiva und Shakti als eine kosmische Einheit dargestellt, und das konsekrierte Wasser (*tirtha*), das über *Linga* gegossen wird und über *Yoni* abfließt, repräsentiert im rituellen Kontext den Samen Shivas, der als *Amrita* nicht nur Shakti, sondern als Quellwasser und Regen auch die Erde befruchtet. Fruchtbarkeit steht hier für üppige Ernten und damit letztlich für Reichtum und Macht.

Im Rahmen einer phonetischen Verschiebung wird *Linga* zu *Lingih* und schließlich zu *Palingihan* (Bal.), also einem Schrein bzw. sakralen Ort, an dem dieser Schrein steht (vgl. Hooykaas 1964a: 176; vgl. auch Gottowik 2019: 55). In diesem Schrein sind die Götter und Ahnen gegenwärtig, insofern sie darin Platz nehmen, wenn sie etwa im Rahmen eines Tempelfestes dazu eingeladen werden. Von daher sind *Linga* bzw. *Palingihan* so etwas wie Instrumente (*yantra*), die es erlauben, das Göttliche zu vergegenwärtigen und Kontakt mit ihm aufzunehmen – ein Prinzip, das auch im *Bedhaya* zum Tragen kommt, wenn Ratu Kidul von einer der Tänzerinnen Besitz ergreift und dann von ihr verkörpert wird, so dass sich der höchste Repräsentant der Mataram-Dynastie mit ihr vereinigen kann.

Der *Linga-Yoni*-Kult, der als Inbegriff tantrischer Einflüsse gilt, war kulturreübergreifend in ganz Zentraljava verbreitet und wird bis heute auf Bali und in Teilen von Lombok praktiziert. Auf Java ist er durch den Islam zwar stark zurückgedrängt worden, doch auch Ende des 20. Jahrhunderts nicht gänzlich verschwunden: »Many of these linga-

¹⁰⁵ Shiva und Shakti sind aus sich selbst heraus entstanden und repräsentieren ebenso wie *Linga* und *Yoni* den Urgrund allen Seins.

yoni were still venerated by the villagers by offerings of flowers, incense and sometimes of food [...]« (Roxas-Lim 1983: 121; vgl. auch Hooykaas 1964: 145). Und auf Lombok sind *Palingih* (Bal.) bzw. *Padewaq* (Sas.) bis heute sakrale Orte, die sowohl von Mitgliedern der hindu-balinesischen Minderheit als auch der muslim-sasakschen Mehrheit teils gemeinsam unterhalten werden, sofern letztere traditionellen Strömungen innerhalb des Islam (*Wetu Telu*) angehören (vgl. Gottowik 2019: 55).

Die symbolische Darstellung sexuell konnotierter Gegensätze erfolgt nicht nur mit *Linga* und *Yoni*, sondern auch mit Shiva und Shakti.¹⁰⁶ Das Sanskrit-Wort *Shakti* bedeutet Kraft (vgl. Glasenapp 1943: 173). Diese Kraft, verschiedentlich auch mit »divine power or energy« übersetzt (vgl. Stutley 1977: 260; vgl. auch Young 2004: 136), wird weiblich imaginiert und in Gestalt einer Göttin personifiziert, die Shiva stets zur Seite steht.¹⁰⁷ Dabei mag es sich um Uma, Parwati, Durga, Kali und ein Dutzend weiterer Göttinnen handeln (vgl. Zimmer 1981: 156), sie alle sind weibliche Emanationen dieser besonderen Kraft und verkörpern Shakti, ohne die Shiva letztlich identitäts- und hilflos wäre. »Im Tantrismus [...] ist Siva nicht ohne seine Sakti« (Mühlmann 1981: 49).

Der Shaktismus, der als Strömung innerhalb des Hinduismus zum Ende des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung in Indien große Verbreitung gefunden hat, betont diese Konstellation: Shakti steht für die Kräfte, über die Shiva und andere Götter verfügen, und diese Kräfte werden als himmlische Frauen oder göttliche Gemahlinnen hypostasiert (vgl. Glasenapp 1943: 176). Anschluss an diese Kräfte gewinnt der entsprechende Gott, indem er mit seiner Gemahlin bzw. Shakti sexuell verkehrt: »Without this [...] the god's power would be incomplete« (Wessing 1997b: 331). Er sucht seine Gemahlin demnach nicht auf, um mit ihr ein Kind zu zeugen, sondern um von seiner Shakti die als *Shakti* bezeichnete Power (Macht, Energie, Kraft) zu empfangen. Von daher gilt: »[...] supreme goddesses are not primarily mothers but lovers« (Bolle 2005: 3977).¹⁰⁸

Das hier angesprochene Prinzip ist auch in der Ratu Kidul-Legende gegenwärtig, insofern der Gegensatz zwischen der Göttin des Südmeeres und Panembahan Senopati zwar in gemeinsamen Liebesnächten punktuell aufgehoben, jedoch nicht in einem gemeinsamen Nachkommen dauerhaft aufgelöst wird. Bei diesen Liebesnächten geht es nicht um Zeugung, sondern um die Kraft, die aus der Vereinigung von Gegensätzen resultiert, welche in bzw. jenseits dieser Vereinigung fortbestehen. Diese Gegensätze müssen immer wieder in serieller Hochzeit zwischen Ratu Kidul und den Mataram-Herrschern überwunden werden und existieren doch bis in alle Ewigkeit weiter. Indem die Herrscher diese Hochzeit vollziehen, gelangen sie nicht nur zur Macht, sondern auch zur Legitimation, sie uneingeschränkt auszuüben.

106 Die Paarung *Shiva-Shakti* verweist auf die tantrische Tradition innerhalb des Hinduismus im Gegensatz zur Paarung *Yab-Yum*, die für die tantrische Tradition innerhalb des Buddhismus steht (vgl. Young 2004: 136).

107 Shiva und Shakti teilen das Wissen, »daß sie, obgleich dem Anschein nach zwei, in Wahrheit doch nur eins sind« (Zimmer 1981: 153).

108 Swami Bharati gibt eine Beschreibung der Shakti als *Lover* und attestiert ihr in diesem Zusammenhang »all the characteristics of a beautiful woman. Her rounded breasts protrude firmly, and they are so close together that not even a lotus stalk would find room between them; her large eyes are flushed with the desire for love; her waist is slim; and her hips are curved. She is the Indian ideal of female beauty – which is very different from that of the Greeks« (Bharati 1961: 102–103).

Abbildung 18: *Ardhanarishvara*

Quelle © Internet: [https://www.astroved.com/astropedia
en/gods/ardhanarishvara](https://www.astroved.com/astropedia/en/gods/ardhanarishvara) (Zugriff am 16. Mai 2023)

Auf eine ganz ähnliche Weise zielt auch die Beziehung zwischen Shiva und Shakti auf die punktuelle Überwindung sexuell konnotierter Gegensätze. Dieser Umstand wird in einer Darstellung der beiden festgehalten, die den Gott mit seiner Shakti in einem Bild zeigt: *Ardhanarishvara*. Der Begriff leitet sich etymologisch her von *ardha*, Sanskrit für halb, *nari* für Frau und *ishvara* für Gott. Figürliche bzw. bildhafte Darstellungen, die mit diesem Begriff bezeichnet werden, zeigen den Gott und seine Shakti zu einer Figur vereint, die dann aus einer männlichen und einer weiblichen Hälfte besteht. Die sexuell konnotierten Gegensätze sind hier *nicht* aufgehoben, sondern in der Figur präsent und machen sie je zur Hälfte aus. *Ardhanarishvara* ist demnach kein Hermaphrodit, bei dem männliche und weibliche Geschlechtsmerkmale fließend ineinander übergingen, sondern eine Darstellung in Gestalt »of a being in whom masculine and feminine characteristics are sharply juxtaposed« (Anderson 1972: 14). *Ardhanarishvara*, halb Frau, halb Mann, verkörpert als Figur die Vereinigung sexuell konnotierter Gegensätze, die weder ganz zu einer Einheit verschmolzen sind, noch in zwei Teile zerfallen, d.h. sie verkörpert Nicht-Dualität (*advaita*).

Eine figurine Darstellung sexuell konnotierter Gegensätze verkörpern auch *Loro Blonyo*-Figuren, die in Zentraljava äußerst populär sind, selbst wenn sie ihre rituelle Bedeutung weitgehend eingebüßt haben und zumeist nur noch als Dekor in Wohnhaus oder Geschäftsraum dienen. Die aus Holz oder Ton gefertigten Figuren repräsentieren

ein heterosexuelles Paar, das traditionell wie Braut und Bräutigam gekleidet ist und nebeneinander Platz genommen hat – entweder mit verschränkten Beinen oder auf den Fersen sitzend, nur selten stehen die beiden auch aufrecht nebeneinander. Zu unterscheiden sind Mann und Frau an Kopfbedeckung, Haartracht und Kleidung, doch Statur, Haltung, Mimik und Gestik sind in der Regel völlig identisch. Von daher sind sie gleich und doch (geschlechtlich) verschieden. Sie sind ein Symbol für (sexuelle) Einheit in der Vielfalt und damit zugleich für Fruchtbarkeit und Wohlstand, und letztlich für Macht (*power*). Die beiden gelten als unzertrennliches Paar (»the inseparable couple«), und so stehen sie nicht zuletzt auch für Harmonie und Stabilität in der Beziehung zwischen den Geschlechtern.¹⁰⁹

Wen diese figurinen Darstellungen repräsentierten, ist nicht eindeutig festzumachen. Eine der gängigsten Interpretationen besagt, dass es sich um Dewi Sri, Göttin der Fruchtbarkeit und Beschützerin der Reisfelder handelt, und um Dewa Sadana (Raden Sadhana), einen jungen Mann, der ihr nicht von der Seite weicht. Den mythischen Erzählungen zufolge haben sich die beiden ineinander verliebt, dürfen jedoch nicht heiraten, da es sich um Geschwister handelt.¹¹⁰ Sie trennen sich und finden wieder zusammen, doch ob es zur Hochzeit kommt, bleibt ungewiss (vgl. Kieven 2013: 42, 40–45; vgl. auch Behrend 1989: 182).

Andere Quellen sehen in der weiblichen *Loro Blonyo*-Figur ebenfalls eine Darstellung von Dewi Sri, verweisen jedoch darauf, dass es sich bei dieser Reisgöttin um eine Adaption der indischen Gottheit Sri Dewi handelt, »the female form of Vishnu« (Ashabrunner 1980: 112). Vor diesem Hintergrund ist bedeutsam, dass der Name ihres ständigen Begleiters, Sadana, in Sanskrit ebenfalls ein Name für Vishnu ist: »In Sanskrit the name Sado-no is another name for Vishnu« (Kieven 2013: 42; vgl. auch Weatherbee 1968: 476). Von daher repräsentieren *Loro Blonyo*-Figuren dieser Interpretation zufolge niemand Geringeres als Vishnu, den Bewahrer und Beschützer der Welt, in seiner sowohl weiblichen (Sri Dewi) als auch männlichen Gestalt (Sadana) – ein anderes Beispiel für Einheit in der geschlechtlich markierten Vielfalt.¹¹¹

Einer weiteren Interpretation zufolge repräsentieren die beiden *Loro Blonyo*-Figuren das Ehepaar, in dessen Haus sie Platz gefunden haben. Dort werden sie vor dem Hochzeitsbett postiert, das im Zentrum (*petanen* oder *pasren* [Place of Sri]) eines traditionellen javanischen Hauses steht und als »the inner sanctum« (*krobongan*) bis heute in aristokratischen Anwesen zu finden ist (vgl. Keeler 1983a: 3 und Kumar 1997: 128). Dieses Bett ist eine Art Schrein und dient der Reisgöttin als Ruhestätte, wenn sie von Zeit zu Zeit zur Erde herabsteigt, und einigen Legenden zufolge verkehrt sie hier auch mit Sadana, ihrem Bruder und Gemahl (vgl. Keeler 1983a: 3). Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde dieses Bett in der Hochzeitsnacht vom Brautpaar aufgesucht, doch diese Tradition hat

109 Der Name dieses Figurenpaares hat folgende Bedeutung: »*Loro* means two, *blonyo* means rubbed with *lulur* (a yellow powder)« (Kumar 1997: 129). Mit diesem Puder bzw. Peeling reinigen Braut und Bräutigam traditionell ihren Körper, bevor sie Hochzeitskleidung anlegen.

110 Geschwister sind im javanischen Kontext auf besondere Weise geeignet, sexuell konnotierte Gegensätze zum Ausdruck zu bringen: »[...] the icon and paradigm of sex difference is not husband and wife but brother and sister« (Errington 1990: 47; vgl. auch Errington 1990: 51).

111 In der indischen Mythologie ist Laksmi bzw. Sri Laksmi Dewi die Frau Vishnus, im indonesischen Kontext sind es hingegen Dewi Sri (Dewi Padi), Dewi Pertini (Dewi Bumi) etc.

sich seither verloren. Mittlerweile sitzt das Brautpaar im Verlauf der Hochzeitsfeierlichkeiten vor diesem Bett genau an der Stelle, wo sonst die beiden *Loro Blonyo*-Figuren posiert sind (vgl. Jessup 1990: 222 und 264). Braut und Bräutigam nehmen den Platz dieser Figuren ein und sind dann wie Dewi Sri und Dewa Sadana gekleidet, um in mimetischer Angleichung an dieses Paar deren Segen in Empfang zu nehmen (vgl. Ashabrunner 1980: 113). Die beiden *Loro Blonyo*-Figuren repräsentieren dieser Interpretation zufolge das angesprochene Brautpaar, das von den Göttern in Gestalt von Dewi Sri und Dewa Sadana gesegnet wurde (vgl. auch Jay 1969: 214).

Abbildung 19: *Loro Blonyo*-Figuren



Quelle: © Internet: <https://www.zacke.at/auction/lot/583-a-fine-and-rare-pair-of-painted-wood-bridal-figures-loro-blonyo/?lot=16665&sd=1> (Zugriff am 16. Mai 2023)

Von königlichen Hochzeiten ist bekannt, dass sie noch immer um dieses Zeremonialbett herum ausgerichtet und darin vollzogen werden (vgl. Ahee 2016). Dieses Bett steht zusammen mit anderen sakralen Erbstücken (*pusaka*) im zentralen Bereich des *Kraton* (dem sogenannten *Dalem*), der bekanntlich den Mittelpunkt der Welt markiert und durch eine *axis mundi* mit dem Jenseits verbunden ist (vgl. Behrend 1984: 34 und 1989: 182–183). Der *Kraton* mit dem Zeremonialbett im Zentrum befindet sich demnach genau an der Stelle, an der die kürzeste Distanz die Erde mit dem Himmel verbindet. Und was in die-

sem Bett geschieht, zielt auf die Aufmerksamkeit der Götter: Der Liebesakt ist hier eine sakramentale Handlung.¹¹²

Die Vergegenwärtigung geschlechtlich konnotierter Gegensätze mit Linga und Yoni, Shiva und Shakti, Sri und Sadana etc. verbunden mit ihrer als notwendig erachteten rituellen Überwindung, die gleichermaßen punktuell wie seriell erfolgt, wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit im Sinne eines tantrischen Prinzips gedeutet.¹¹³ Die Verbreitung dieses Prinzips in weiten Teilen Zentralindonesiens legt es nahe, darin ein »key symbol« (Ortner 1973) oder »root paradigm« (Turner/Turner 1978) zu sehen, das zwar spätestens mit Beginn des 20. Jahrhunderts seinen Einfluss zu verlieren beginnt, bis heute jedoch zumindest fragmentarisch erhalten geblieben ist.¹¹⁴

Unter »root paradigms« verstehen Edith und Victor Turner kulturelle Modelle, denen eine handlungsleitende und sinnstiftende Funktion zukommt. Sie vermitteln grundlegende Annahmen über den Menschen und seine Stellung in der Welt und werden vom Einzelnen bewusst für den eigenen Handlungsvollzug gewählt, ohne ganz im Kognitiven und Vernunftmäßigen aufzugehen (vgl. Bräunlein 2012: 82). Als Beispiel für »root paradigms which have guided social action over long tracts of time« (Turner/Turner 1978: 3), verweisen die beiden Turners – mit Bezug zum *christlichen* Kontext – auf Kreuzweg und Wiederauferstehung im Sinne eines komplexen Symbolsystems, das in »cultures deeply influenced by Christian beliefs and practices [...] seems to have affected the behavior of a number of major historical figures« (Turner/Turner 1978: 249). Dass Leid und

112 Eine Auseinandersetzung mit sexuell konnotierten Gegensätzen findet in Zentraljava auch im Rahmen der figurinen Darstellung eines lang verheirateten Paares als *Penganten lama* statt, selbst wenn sich hier die angesprochenen Gegensätze in Folge des jahrelangen ehelichen Zusammenlebens offenkundig verloren haben (vgl. Umschlagvorderseite der vorliegenden Publikation). Das populäre und zumeist aus Holz gefertigte Figurenpaar, das sich im physiognomischen Ausdruck (Körperhaltung, Körperform etc.) fast vollständig aneinander angeglichen hat, verweist auf ein Interesse an sexuell konnotierten Gegensätzen, die hier – wenn auch in negativer Entsprechung – thematisiert werden.

113 Weitere Beispiele für symbolische Repräsentationen geschlechtlicher konnotierter Gegensätze und ihre rituelle Überwindung führen Utama et al. für Bali an (vgl. Utama et al. 2019: 6–8). Das Autorenteam deutet sie ebenfalls als Ausdruck tantrischer Prinzipien, die im Kontext hindu-brahminischer Rituale bis heute erhalten geblieben sind (vgl. Utama et al. 2019: 1 und 8). – In diesem Zusammenhang wäre auch auf das Sakralfigurenpaar *Barong Landung* zu verweisen, das im Süden von Bali zu rituellen Anlässen durch die Straßen geführt wird und dann in aller Öffentlichkeit kopuliert (»porno sekali«). Auch bei diesem heterosexuellen und multiethnischen Figurenpaar wird ein Interesse an sexuell konnotierten Gegensätzen deutlich, die im rituellen Koitus punktuell überwunden werden; für eine ausführliche Untersuchung der legendarischen Erzählungen und rituellen Praktiken, in die dieses Sakralfigurenpaar eingebunden ist, vgl. Gottowik 2005: 155–370. – Schließlich wäre hier auch noch auf *Ondel-Ondel*-Figuren (»giant Betawi effigies«) zu verweisen, die im Großraum Jakarta zu Hause sind, hinsichtlich der hier behandelten Fragestellung bislang jedoch nicht näher untersucht wurden.

114 Die Überzeugung, der zufolge es im Hinblick auf Wohlergehen und Prosperität notwendig ist, sexuell konnotierte Gegensätze punktuell zu überwinden, wäre für Zentraljava auch als *Common Sense* zu beschreiben. Unter *Common Sense* ist im Anschluss an Clifford Geertz das zu verstehen, »was jeder mit gesundem Menschenverstand weiß« und doch »historisch konstruierten und historisch definierten Beurteilungsmaßstäben unterworfen« ist (vgl. Geertz 1987b: 265–266).

Erlösung ursächlich miteinander verbunden sind, vermitteln die gerade angeführten Paradigmen und stellen damit zugleich wichtige Informationen über die zentralen Werte des zugrundliegenden sozio- religiösen Systems bereit (vgl. Turner/Turner 1978: 3 und 10). Und mehr noch: »They go beyond the cognitive, and even the moral, to the existential domain [...]. They reach down to [...] axiomatic values, matters literally of life and death« (Turner/Turner 1978: 248; vgl. auch Turner 1974a: 64).

In Zentralindonesien werden diese axiomatischen Werte mit sexuell konnotierten Gegensätzen, die von Mann und Frau, Linga und Yoni, Fels und Wasser verkörpert werden, zu einem Symbolsystem für den Kreislauf des Lebens verdichtet. Dass dieses System im Sinne eines Paradigmas dem Denken und Fühlen der sozialen Akteure über einen längeren Zeitraum zugrunde liegt und sich bis heute zumindest fragmentarisch erhalten hat, impliziert, dass es sich historisch immer wieder neu ausrichten musste: Teile des Systems wurden aufgegeben, andere Teile neu erfunden, und der veränderte Kontext, in dem dieses dynamische System heute steht, hat ebenfalls tiefgreifende Implikationen im Hinblick auf seine Funktion und Bedeutung, insofern dieser Kontext ihm neue bedeutungsstiftende Bezüge verleiht. Lediglich der Grundgedanke, dem zufolge die Einbindung von sexuell konnotierten Gegensätzen die Voraussetzung dafür bildet, Energie und Macht (*Power* im Sinne von *Shakti*) zu generieren, hat sich über Generationen hinweg stillschweigend (im Sinne von vorsprachlich) erhalten.

Der angesprochene Grundgedanke (Macht erwächst aus der Einbindung divergierender Kräfte; Symbole, die diese Einbindung repräsentieren, sind Symbole der Macht) unterliegt selbst dem Prinzip von *unity in diversity*, insofern er auf ganz unterschiedliche Weise symbolischen Ausdruck findet: von Linga und Yoni, die an Megalith- Kulturen erinnern, über Shiva und Shakti, die für hindu-buddhistische Einflüsse stehen, bis hin zu Sri und Sadana, die ihren Platz auch im islamisch geprägten Zentraljava nicht gänzlich verloren haben. Dass diese Symbole in der javanischen Gesellschaft noch präsent sind, kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie im Zuge der Islamisierung ihre Funktion als Instrumente kollektiven Denkens verändert, wenn nicht sogar weitgehend eingebüßt haben, d.h. vielen Menschen auf Java aktuell kaum noch etwas bedeuten. Sie sind jedoch in ihrer materiellen Gestalt erhalten geblieben und können von daher als symbolische Artikulationen revitalisiert und erneut mit Bedeutung aufgeladen werden.

Der Grundgedanke, dem zufolge die Sexualität eine Kraftquelle darstellt, an die der Einzelne durch Sexualkontakte Anschluss findet, kommt auch in den heterodoxen Ritualphaktiken in Parang Kusumo und anderen zentraljavanischen Pilgerorten symbolisch zum Ausdruck. In diesem Grundgedanken ein Paradigma des Denkens und Fühlens zu sehen, das in Geschichte und Kultur Zentralindonesiens verankert ist, liefert eine Erklärung dafür, warum diese Praktiken schwankenden Konjunkturen unterliegen, d.h. für eine gewisse Zeit verschwinden, um in modifizierter Gestalt erneut aufzutauchen: Selbst wenn diese Praktiken phasenweise nicht zu beobachten sind, bleibt das zugrundeliegende Paradigma subkutan erhalten. Als Reaktion auf Dynamiken in Kultur und Religion kann dieses Paradigma des Denkens und Fühlens revitalisiert werden und trägt dann seinerseits zur kulturellen und religiösen Dynamik der es hervorbringenden Ge-

sellschaft bei. Damit ist freilich noch nicht geklärt, warum dieses Paradigma gerade zum Ende des 20. Jahrhunderts eine Konjunktur erfährt.¹¹⁵

Abbildung 20: *Barong Landung-Figuren auf Bali*



Quelle Foto © Volker Gottowik 2003

Sexuell konnotierte Gegensätze und ihre rituelle Überwindung

Mit den rituellen Praktiken in Parang Kusumo gelangen religiöse Überzeugungen zum Ausdruck, auf die sich die lokalen Akteure als *Agama Kejawen* (javanische Religion) oder *Islam Jawa* (javanischer Islam) beziehen. Das spezifisch Javanische dieser Überzeugungen ist vor allem darin zu sehen, dass sie auf einzigartige Weise unterschiedlichen religiösen Einflüssen ausgesetzt waren, und dazu gehören nicht zuletzt auch tantrische Einflüsse.

Der Tantrismus im Sinne einer esoterischen Lehre mit einer darauf abgestimmten Ritualpraxis hat sich zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert »an den Grauzonen Indiens«, vor allem am nördlichen Rand des genannten Subkontinents in Kaschmir, Nepal, Bengalen und Assam herausgebildet und dann als »panindische Bewegung« ausgebreitet, die von allen großen indischen Religionen aufgenommen wurde (vgl. Eliade 1985: 209). Einflussreiche tantrische Strömungen konnten sich in Shivaismus, Shaktismus¹¹⁶ und Buddhismus (Vajrayana/Tantrayana) durchsetzen, darüber hinaus wird innerhalb des

¹¹⁵ Die Gründe für die Konjunktur des angesprochenen Paradigmas kommen in Kapitel 4.4 der vorliegenden Untersuchung zur Sprache.

¹¹⁶ Unter Shaktismus wird eine Strömung innerhalb des Hinduismus verstanden, bei der die Position der Shakti als höher angesehen wird als die der entsprechenden männlichen Gottheit: »In Saktism, Durga is Mahadevi or Mahasakti, a position superior of that of Siva« (Santiko 1997: 220).

Tantrismus zwischen einem rechtshändigen und einem linkshändigen Weg unterscheiden.¹¹⁷

Der rechtshändige Weg (*right-hand path*) zielt auf die Überwindung der Subjekt-Objekt-Dualität und eine mystische Vereinigung mit dem Göttlichen, die vor allem durch Meditation und Yoga herbeigeführt wird (vgl. Pott 1966: 138). Der linkshändige Weg (*left-hand path*), der erst nach erfolgreichem Abschluss des rechtshändigen Weges eingeschlagen werden sollte (vgl. Pott 1966: 141, Fn. 6), hat das gleiche Ziel (*unity in duality*), das in diesem Fall jedoch durch rituellen Koitus, d.h. durch die sexuelle Vereinigung mit einer Person des anderen Geschlechts angestrebt wird. Geschlechtsverkehr ist hier ein sakrifizeller Akt und der Körper der Frau der Opferplatz (vgl. Creese 2004: 205). Oder anders formuliert: »Der Schoß ist der Altar [...]« (*Br[i]hadaranyaka-Upanishad*, zit.n. Eliade 1985: 263; vgl. auch Young 2004: 133 und Samuel 2008: 282).

Für diesen Akt kommt aus der Perspektive der männlichen Akteure jede Frau infrage, zu der keine matrimoniale Beziehung besteht: »Ritualistic intercourse is held with a woman who is not one's wife [...]« (Bharati 1965: 230). Der transgressive Charakter dieser tantrischen Praktiken wird dadurch unterstrichen, dass keine weiteren Kriterien die Auswahl der Partnerin begrenzen: »Moreover, the choice of the woman (*duti*) is determined regardless of beauty, caste, age, birth etc. [...]« (Chalier-Visuvalingam 1994: 212). Jede beliebige Frau kann demnach in diese rituellen Praktiken eingebunden werden, und selbst Prostituierte kommen in Frage, um die Position der Shakti einzunehmen (vgl. Young 2004: 141; vgl. auch Banerji 1988: 499 und 525 und Urban 2003: 283): »For Tantrics, every woman is an embodiment of the great sakti [...]« (Marglin 1985: 302; vgl. auch Eliade 1985: 211 und 1985: 269, Fn. 76).¹¹⁸

Bestimmte tantrische Texte (z.B. *Guhyasamaja* [*Tantra*]) gehen in diesem Punkt sogar noch weiter und empfehlen als geeignete Partnerin nächste Familienangehörige wie Tochter, Schwester oder Mutter (vgl. Chalier-Visuvalingam 1994: 213 und Young 2004: 141; vgl. auch Glasenapp 1940: 166 und Banerji 1988: 499 und 525).¹¹⁹ Was alle angeführten potentiellen Partnerinnen miteinander verbindet, ist demnach folgendes Kriterium: »[...] these are all forbidden women, which makes them appropriate tantric consorts« (Young 2004: 141–142).

Es muss sich demnach um eine verbotene Partnerin handeln, also um eine verheiratete Frau, d.h. die Frau eines anderen, oder eine unverheiratete Frau.¹²⁰ Damit ist le-

117 Die Unterschiede zwischen diesen verschiedenen tantrischen Strömungen gelten im Hinblick auf die Ritualpraxis als vergleichsweise gering. Deshalb wird im Folgenden auch weitgehend auf eine Unterscheidung zwischen hinduistischem und buddhistischem Tantrismus verzichtet.

118 »In jeder Frau besitzt sie [Shakti] ihre irdische Entsprechung, wie der Gott die seine in jedem Mann« (Zimmer 1981: 156).

119 Inwieweit diese Verwandtschaftstermini wortwörtlich oder in einem übertragenen Sinne zu verstehen sind, ist umstritten. Sie sollen nach Auffassung einiger Autoren lediglich verdeutlichen, dass die rituellen Praktiken die Akteure spirituell in eine gemeinsame Familie (*kula*) verwandeln (vgl. Chalier-Visuvalingam 1994: 213).

120 Jungfräulichkeit oder Keuschheit der verehrten Gottheit als Opfergabe darzubringen ist auch in der Antike bekannt und verbreitet. In diesem Kontext sollte der Partner ebenfalls ein Fremder sein, um den Charakter des Sexualaktes als Opfergabe zu unterstreichen bzw. seine Profanisierung zu vermeiden, die unweigerlich einträte, wenn er mit einer geliebten Person vollzogen würde: »The best way to prevent this would be to require that it should be performed with a chance stranger,

diglich die eigene Ehefrau aus der Reihe potentieller Ritualpartner ausgeschlossen. Der Grund liegt in der affektiven Bindung der Partner, die den Charakter der Ritualhandlung als Opferhandlung unterlaufen würde: »The wife is excluded from the sacrifice because of wordly attachment to her« (Chalier-Visuvalingam 1994: 213). Dagegen ist ein höchstes Maß an Selbstopfer vollbracht, wenn diese rituelle Handlung nicht mit einem Menschen, sondern an einem Leichnam vollzogen wird (vgl. Chalier-Visuvalingam 1994: 211; vgl. auch Gupta et al. 1979: 161–162) – was wiederum den Friedhof bzw. Einäscherungsplatz als einen geeigneten Ritualplatz erscheinen lässt: »The cremation ground – smasana – is in deed the great sacred space of Tantra [...]« (K. Taylor 2001: 159). Dieser Umstand wird von zahlreichen Autoren hervorgehoben: »The place where initiation ceremonies of the left-hand path are preferably carried out is thus this cemetery, and the prescribed ritual practices find their inspiration in this sphere« (Pott 1966: 139; vgl. auch Eliade 1985: 304).

Im Zentrum dieser rituellen Praktiken steht der Gott Bhairava, eine Manifestation Shivas, die ihn nicht als Schöpfer verehren, der alles erzeugt, sondern als Zerstörer ver gegenwärtigen, der Tod und Verderben bringt. Die gleichermaßen räumliche wie rituelle Engführung von Tod und Sexualität, wie sie hier von tantrischen Adeuten (*sadhaka*) angestrebt wird, korrespondiert mit ihrer Engführung in der hindu-buddhistischen Tradition: Der Tod ist hier die Vorbedingung des Lebens, und die Verbindung von Sterben und Zeugen an ein und demselben Ort, d.h. auf einem Friedhof oder Grab, trägt diesem Umstand unmittelbar Rechnung, indem es den ewigen Kreislauf von Tod und Wiedergeburt (*samsara*) vergegenwärtigt.

Das eigentliche Ziel der tantrischen Adeuten ist jedoch nicht die Wiedergeburt, sondern der Ausstieg aus dem ewigen Kreislauf des Lebens, der durch die Vereinigung mit dem Göttlichen bzw. Absoluten (*moksa*) angestrebt wird (vgl. Chalier-Visuvalingam 1994: 195).¹²¹ Ein Mittel und Weg, um dieses Ziel zu erreichen, ist die sexuelle Vereinigung mit einer Person des anderen Geschlechts, die kein erlaubter Partner ist, vor allem, wenn die Vereinigung in einen rituellen Kontext (*pancamakara* oder *pancatattva*) eingebunden ist, für den sich die Bezeichnung »fünf Ms« (Ind.: *ma lima*) durchgesetzt hat – so benannt nach den fünf Komponenten, die für die tantrischen Ritualhandlungen (*sadhana*) von zentraler Bedeutung sind und in Sanskrit alle mit dem Buchstaben »M« beginnen (vgl. Bharati 1965: 232–268; vgl. auch Banerji 1992: 139–142). Zu diesen Ritualhandlungen gehört, Wein (*madya*) zu trinken, Fleisch (*mamsa*), Fisch (*matsya*) und Getreide (*mudra*) zu essen sowie Geschlechtsverkehr (*maithuna*) zu vollziehen – letzteres wiederum vorzugsweise mit einem illegitimen Partner (vgl. z.B. Glasenapp 1943: 181–182; Stutterheim 1956a: 119, Fn. 32; Bharati 1965: 69–70).¹²²

who might further be looked upon [...] as a representative sent by the goddess to play Adonis to the maiden's Aphrodite« (Hartland 1914: 285).

- 121 Das Konzept einer Vereinigung mit dem Göttlichen als *moksa* oder *unio mystica* findet im buddhistischen Kontext seine Entsprechung als *nirvana*. Auf Unterschiede zwischen Hinduismus und Buddhismus wird im Folgenden nur dann eingegangen, wenn sie hinsichtlich tantrischer Ritualpraktiken bedeutsam sind.
- 122 Es gibt keine Abhandlung über den Tantrismus, die nicht auf die »fünf Ms« zu sprechen käme; siehe z.B. auch Gupta et al. 1979: 139–157, Mühlmann 1981: 51, Eliade 1985: 271, Banerji 1992: 142, Kinsley 2000: 169, Braginsky 2004: 158, Levenda 2011: 27, Wilke 2015: 159.

Die Rituale, die mit dem linkshändigen Tantrismus verbunden sind, verdichten sich in diesen berühmten »fünf Ms«. Auch wenn die vierte Ritualkomponente *Mudra* unterschiedliche Interpretationen erfährt,¹²³ besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass die ersten vier Ritualkomponenten als Stimulus (»aphrodisiacs«) und zur Vorbereitung der letzten Ritualhandlung dienen (vgl. Bharati 1965: 252 und Young 2004: 135): der sexuelle Vereinigung mit einer Person des anderen Geschlechts, die kein legitimer Partner ist. In der Summe werden alle genannten Genüsse aus der Perspektive der rituellen Akteure »zur Quelle magischer Kraft und zum Mittel, die Vereinigung mit der Gottheit zu erreichen« (Zoetmulder 1965a: 267).

Das Besondere des linkshändigen Weges ist darin zu sehen, dass die angesprochenen heterodoxen Ritualhandlungen als »short-cuts to salvation« (Roxas-Lim 1983: 138, Fn. 87) verstanden werden, insofern sie »enlightenment in this lifetime« verheißen (vgl. Young 2004: 137). Von daher wird der Tantrismus auch als »the fast path to enlightenment« bezeichnet (vgl. Young 2004: 135; vgl. auch Banerji 1988: 532). Er ermöglicht, etwas salopp formuliert, *instant moksha*.

Die hier angeführten rituellen Handlungen stellen einen radikalen Bruch mit den in den Veden niedergelegten Verbots- und Reinheitsvorschriften dar, die, wie zum Beispiel das Gebot der Keuschheit, vor allem für die Brahmanen als oberste Priesterkaste bindend sind (vgl. Eliade 1985: 270). Von daher handelt es sich bei diesen Handlungen um eine »transgression in every sense of the term« (Chalier-Visuvalingam 1994: 212) bzw. »the worst imaginable transgression« (Urban 2003: 283). Tantrismus und Transgression sind demnach nicht voneinander zu trennen: »[...] the idea of willful transgression of the purity law [...] that is where Tantra comes in« (Levenda 2011: 28).¹²⁴

Die Verletzung vedisch-brahmanischer Reinheitsgebote gilt im tantrischen Kontext als Akt der Befreiung, und von daher bringen diese heterodoxen Ritualpraktiken – in der Terminologie von Victor Turner – Antistruktur zum Ausdruck. Vor diesem Hintergrund sieht Turner auch in der tantrischen Liebe – d.h. der ungesetzlichen Liebe zur Frau eines anderen – »ein Symbol der [spontanen] Communitas«, insofern sie die Macht hat, Unterschiede zwischen Kasten und Konfessionen zu überwinden (vgl. Turner 1989: 151 und 158). Als Beispiel verweist er auf die Beziehung von Krishna zu Radha und den anderen *Gopis*, die der indischen Mythologie zufolge ebenfalls mit anderen Männern verheiratet waren, und grenzt diese »Communitas-Liebe« von der »gesetzlichen ehelichen Liebe«

123 Die Bedeutung von *Mudra* verändert sich mit dem Kontext, in dem dieser Begriff verwendet wird – darauf hat Bharati (1965: 242) hingewiesen: Im nicht-tantrischen Kontext steht er für »ritualistic gesture«, im tantrischen Hinduismus dagegen für »any cereal aphrodisiac« und im tantrischen Buddhismus schließlich für »the female partner« (vgl. auch Eliade 1985: 417–419 und Banerji 1988: 38).

124 »[...] the five Ms are taken in quick succession, i.e. within about half an hour« (Bharati 1965: 252). Dieses Detail verdeutlicht, dass es hier weniger um den sprichwörtlichen Genuss von »Wein, Weib und Gesang« geht als vielmehr um die hochgradig verdichtete Verletzung brahmanischer Reinheitsgebote.

ab, die er als »besitzergreifende Liebe« der sozialen Struktur zuordnet (vgl. Turner 1989: 151).¹²⁵

Turner verweist in diesem Zusammenhang auch auf die Sahajiyas in Bengalen, eine tantrische Strömung innerhalb des Vaishnavismus (Vishnuismus), die für ihre literale Auslegung des linkshändigen Weges bekannt ist (vgl. auch Eliade 1985: 275). Über diese Strömung führt er aus: »Das zentrale Ritual der Sahajiyas bestand in einer Reihe komplizierter und ausgedehnter liturgischer Handlungen, [...] die ihren Höhepunkt im Geschlechtsakt zweier vollinitiierten Kultangehörigen, eines Mannes und einer Frau, fanden, die mit ihrem Verhalten Krishnas und Radhas Liebesakt *nachvollzogen* [im Original: »simulated«]. Dieser Akt war [...] wesentlich religiöser Natur: der Sexualakt wurde als eine Art Sakrament aufgefasst [...]« (Turner 1989: 151; Hervorhebung von V.G.).

Turner verdeutlicht in der zitierten Passage, dass im tantrischen Kontext der Sexualakt eine *mimetische* Handlung darstellt, insofern »Krishnas und Radhas Liebesakt« oder der eines anderen Götterpaars rituell *nachvollzogen* wird. Mimesis und Antistruktur gehen hier Hand in Hand: Mimetisch *nachvollzogen* wird der Ehebruch, doch es sind die Götter, die das Modell für dieses transgressive Verhalten liefern, und von daher sollte dieses normverletzende Verhalten, zumal es auf den rituellen Kontext beschränkt ist, nicht mit alltagsweltlichen Kategorien bewertet werden.

Mimesis als produktive Praxis

Mimesis ist ein in der Literatur gut belegtes und vielfach beschriebenes Phänomen. So hat zum Beispiel James Frazer (1989 [1890]: 15f.) zwischen zwei »Grundprinzipien der Magie« unterschieden, und zwar zwischen Übertragungs- oder Kontaktmagie auf der einen Seite und einer zweiten Form von Magie auf der anderen Seite, die er wahlweise als homöopathische, imitative, nachahmende oder mimetische Magie bezeichnet.¹²⁶ Während letztere auf dem Grundsatz basiert, »daß Gleiches wieder Gleiches hervorbringt«, also dem »Gesetz der Ähnlichkeit« folgt, basiert erstere auf dem Gesetz »der Berührung oder der direkten Übertragung« (Frazer 1989 [1890]: 15), von daher auch der Name »Übertragungs-« oder »Kontaktmagie«.

Kontaktmagische Handlungen sind an zentraljavanischen Pilgerorten wie Parang Kusumo und – wie noch zu zeigen sein wird – auch am Gunung Kemukus fester Bestandteil des rituellen Repertoires: Die Pilger richten ihre Bitte um Segen (*berkah*) nicht zu Hause an den Heiligen, sondern reisen dafür an den Ort, an dem der Heilige verstorben ist oder zu Lebzeiten gewirkt hat; dort angekommen, suchen sie körperlichen Kontakt mit dem Grab (*makam*) oder der Gedenkstätte (*petilasan*), d.h. sie legen sich mit ausgebreiteten Armen auf die Grabplatte, umarmen und küssen den Grab- bzw. Sakralstein, reiben den Stein mit den mitgebrachten Opfergaben in Form von Blüten

125 Eliade argumentiert in diesem Punkt ganz ähnlich: »Die beispielhafte Liebe war die, welche Radha mit Krsna verband, eine geheime, illegitime, »antisoziale« Liebe, ein Symbol des Bruches, den jedes echte religiöse Erlebnis auferlegt« (Eliade 1985: 273).

126 Auch wenn Frazer alle vier genannten Begriffe in den religionsethnologischen Diskurs einführt, ist ihm zufolge »die Benennung ›homöopathisch‹ vielleicht vorzuziehen« (Frazer 1989 [1890]: 16).

und Knospen ab etc. Das hier zur Anwendung gelangende »Grundaxiom der Magie« lautet Emile Durkheim (1994 [1912]: 479) zufolge: Eigenschaften werden durch Berührung übertragen. Und übertragen werden in diesem Fall die Eigenschaften des verehrten Heiligen, der zu Lebzeiten über eine besondere magische Kraft oder Energie (*kasekten*) verfügt hat, die an sein Grab oder seine Gedenkstätte gebunden weiterhin wirksam ist.

Einer zentralen These der vorliegenden Studie zufolge sind es nicht nur diese kontaktmagischen Praktiken, die die rituellen Handlungen der Pilger kennzeichnen, sondern auch die analogiemagischen oder mimetischen Praktiken. Das Grundaxiom lautet nach Durkheim hier: »Ähnliches erzeugt Ähnliches«. Mit anderen Worten: »Ahmt man ein Wesen oder einen Zustand nach, so erzeugt man dieses Wesen oder diesen Zustand« (Durkheim 1994 [1912]: 479).¹²⁷ Nachgeahmt wird an einem Pilgerort wie Parang Kusumo der verehrte Heilige (Senopati), der im Sexualakt Anschluss an die magischen Energien seiner Shakti (Ratu Kidul) findet, und erzeugt wird eine Angleichung an den Heiligen durch gleiche Handlungen, um von dessen Energie und Macht im Hinblick auf die Bewältigung der eigenen lebensweltlichen Probleme zu profitieren: »However, if the rituals are performed successfully, the worshipper will have the power and the characteristics of the deity worshipped [...]« (Santiko 1997: 219).

Während in der Argumentation von Frazer mimetische Praktiken im Wesentlichen auf reine Imitation hinauslaufen, in deren Verlauf gewissermaßen die Angleichung eines Bildes an ein Modell erfolgt, betont Durkheim das produktive oder kreative Potential eben dieser Praktiken: »Erzeugung und Erschaffung« (Durkheim 1994 [1912]: 480) sind für ihn potentielle Aspekte mimetischer Praktiken, denn sie bringen ihm zufolge Bilder eines Modells hervor, das es so gar nicht gibt (vgl. Durkheim 1994 [1912]: 481).

Mit der Betonung des kreativen Vermögens mimetischer Praktiken stellt Durkheim eine überkommene Unterscheidung infrage, die Poiesis (kreatives Handeln; Rationalität) und Mimesis (imitierendes Handeln; Irrationalität) voneinander abgrenzt. Mimesis ist bei ihm keine reine Imitation oder bloße Nachahmung, wie zahlreiche Autoren von der Antike (Platon) über die Aufklärung (Lessing) bis hin zur Moderne (Frazer) angenommen hatten, sondern er betont die produktive Seite des mimetischen Vermögens, insofern das Bild über das Modell hinausweist, an dem es sich orientiert.¹²⁸

Als ethnographisches Beispiel verweist Durkheim auf die Arunta und andere zentral-australische Gruppen, die die Bewegungen und Laute von Tieren (Kängurus, Emus etc.) in der Hoffnung nachahmen, dass sich diese Tiere stärker vermehren. Seiner Argumentation zufolge kommt eine solche Ideenassoziation (für ihn ein »greifbarer Irrtum« bzw.

127 Dass solche analogiemagischen bzw. mimetischen Praktiken auf Java weit verbreitet sind, hat der javanische Anthropologe Koentjaraningrat hervorgehoben: »[...] many illiterate Javanese believe that acts which resemble each other have causal connections. This is why an act that imitates an event is believed to stimulate that event to occur in reality. Magical practices that utilize such a belief are often called imitative magic, and Javanese magic frequently includes imitative magic« (Koentjaraningrat 1985: 412).

128 Die Auseinandersetzung mit dem »mimetischen Vermögen« reicht in der europäischen Geistesgeschichte von Platon und Aristoteles über Auerbach und Benjamin bis Adorno und Iser (vgl. Schlör 1998). Die Diskussion, die aktuell in den Kulturwissenschaften geführt wird, thematisiert die Trias von Verkörperung, Körpererfahrung und Körperwissen, die sich im rituellen Kontext nicht zuletzt durch mimetischen Nachvollzug konstituiert.

eine »trügerische Kunst«; vgl. Durkheim 1994 [1912]: 484 und 488) aufgrund der einzigartigen Erfahrungen zustande, die die Akteure im Verlauf der mimetischen Darbietungen sammeln und sie von der Gültigkeit ihrer Anschauungen und der Effektivität ihrer Praktiken überzeugen (vgl. Durkheim 1994: 484). Sie ist in der Terminologie Durkheims das »Ergebnis einer kollektiven Erregung« (Durkheim 1994 [1912]: 488).

Die Parallele zu den Praktiken in Parang Kusumo und anderen zentraljavanischen Pilgerorten wäre darin zu sehen, dass eine vergleichbare und auf den ersten Blick ebenfalls befremdliche Ideenassoziation den rituellen Handlungen der Pilger zugrunde liegt: Die Pilger imitieren den Sexualakt von Panembahan Senopati und Ratu Kidul nicht aus Liebe zu einer anderen Person oder in der Hoffnung auf Nachkommen, und vielleicht noch nicht einmal aus sexuellem Begehr, sondern um reich und mächtig zu werden. Diese Ideenassoziation bringt promiskuitives Verhalten und materielles Glücksversprechen zusammen und schafft damit ein Bild, für das es im Sinne Durkheims kein Modell gibt.

Auch in diesem Fall ließe sich argumentieren, dass es die nichtalltäglichen Erfahrungen sind, die die Pilger in ihrem Denken und Tun bestätigen sowie die vielen anderen Pilger beiderlei Geschlechts, die es ihnen gleichtun und von der Gültigkeit ihrer Auffassungen und der Effektivität ihrer Praktiken überzeugen. Doch wesentlich bedeutsamer sind die Legenden, die von Senopati und Ratu Kidul als einem Modell berichten, das die Pilger im Sinne eines Bildes mimetisch nachvollziehen. Die rituellen Akteure verhalten sich bewusst wie das exemplarische Liebespaar, und die nichtalltäglichen Erfahrungen, die sie dabei sammeln, bestätigen sie in ihren Auffassungen und perpetuieren das »tantrische Fragment«: Sex als Annäherung an das Göttliche und im Hinblick darauf, reich, gesund und glücklich zu werden. Insofern sind beide Aspekte, die Frazer und Durkheim an mimetischen Prozessen hervorheben, also das Moment der Erzeugung (von Reichtum und Macht) und das Moment der Nachahmung (von Legende und Sexualakt), in den rituellen Handlungen der Pilger in Parang Kusumo gegenwärtig.¹²⁹

Die produktive Seite mimetischen Handelns zeigt sich an einem Pilgerort wie Parang Kusumo auch darin, dass eine umfassende Infrastruktur (*permanent place making*) geschaffen wurde, die es den Pilgern erst erlaubt, ihrem mimetischen Verlangen nachzugeben. Diese Infrastruktur wurde in einem der vorangegangenen Kapitel detailliert beschrieben, und bereits dort sollte deutlich geworden sein: Ohne dieses mimetische Verlangen wäre die Gemeinde Parang Kusumo noch immer das, was sie den größten Teil ihrer Geschichte war: ein unbedeutender Strandabschnitt westlich von Parang Tritis. Dieses Verlangen ist konstitutiv für die Materialität eines Pilgerortes wie Parang Kusumo, insofern es einen Raum oder Naturraum (*space*) in einen Ort oder Sozialraum (*place*) verwandelt, der ganz auf die Bedürfnisse der Pilger abgestimmt ist. Diese Bedürfnisse materialisieren sich im Waren- und Dienstleistungsangebot, die ein Pilgerort wie Parang

129 Im mimetischen Prozess werden auch keine Korrespondenzen oder Assoziationen aufgegriffen, die sich quasi naturwüchsig einstellten oder von selbst aufdrängten, sondern diese Assoziationen (Sex für Reichtum und Macht) sind historisch und kulturell konstruiert und im Fall der heterodoxen Ritualpraktiken in Parang Kusumo und anderen Pilgerorten einem tantrischen Kontext entliehen, der sich auf Java fragmentarisch erhalten hat.

Kusumo für seine Besucher bereithält. Hier mündet das mimetische Verlangen in eine produktive Aneignung der materiellen und sozialen Umwelt als Voraussetzung dafür, dieses Verlangen im Kontext heterodoxer Ritualpraktiken wie *Ritual seks* ausleben zu können.

Innerhalb des kulturwissenschaftlichen Diskurses hat der Begriff der Mimesis nicht nur seine negativen Konnotationen verloren, sondern er wird mittlerweile auch als eine anthropologische Kategorie und Bestandteil der *Conditio Humana* angesehen. »Mimesis als die Fähigkeit, menschliche Verhaltensweisen, Handlungen und Situationen wahrzunehmen und nachzuvollziehen, auszudrücken und darzustellen« (Gebauer/Wulf 2003: 111), gilt nunmehr als »eine unerlässliche Voraussetzung der Kultur« und »des Sozialen« (Wulf 1997: 1015). Autoren wie Gebauer und Wulf sprechen in diesem Zusammenhang auch von »sozialer Mimesis«, um damit zu unterstreichen, dass sie konstitutiv für Kultur und Gesellschaft ist (vgl. Gebauer/Wulf 2003: 111–118).

Die Bedeutung mimetischen Handelns für die Herausbildung soziokultureller Strukturen und ihre Reproduktion betont auch Pierre Bourdieu (1993 und 2001). Mimesis erfolgt in diesem Zusammenhang jedoch weniger in bewusster Nachahmung, bei der es darum geht, ein Modell oder Vorbild zu reproduzieren, als vielmehr im vorbewussten, nicht-reflexiven Bereich. Die sozialen Akteure imitieren eine bestimmte Person demnach nicht wie ein Schauspieler, der eine bestimmte Rolle spielt, sondern eher wie ein Kind, das sich mit einem Elternteil als Vorbild identifiziert und unwillkürlich dessen Mimik, Gestik etc. verinnerlicht und sich durch Reproduktion allmählich einverleibt, d.h. in seinen Habitus inkorporiert (vgl. Bourdieu 2001: 197).¹³⁰

Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang von »praktischer Mimesis« (»practical mimesis«), um ihren praxeologischen Gehalt zu verdeutlichen: Mimesis bringt soziale Dispositive bzw. Praxisformen hervor (Bourdieu 1990: 73 und 92) und ist von daher konstitutiv für Kultur und Gesellschaft. Das Soziale ist hier Resultat von Praktiken, die vom Körper mimetisch nachvollzogen werden und sich zugleich in ihn einschreiben. Auf diesem Weg werden Bourdieu zufolge Machtverhältnisse inkorporiert (vgl. auch Wulf 1999: 267 und Kalinowski 2007: 116–120).

Im Unterschied zu dieser »praktischen Mimesis« erfolgt im rituellen Kontext die Identifikation der Akteure mit einem Vorbild oder Modell nicht unbewusst, sondern sie wird vielmehr bewusst und instrumentell eingesetzt. Im tantrischen Kontext zielt

130 Mimesis im Sinne einer unbewussten Angleichung an ein Modell oder Vorbild setzt ein »umfassendes Verhältnis der Identifikation« voraus (vgl. Bourdieu 1993: 135 bzw. Bourdieu 1990: 73), das – wie noch zu zeigen sein wird – auch die Mimesis im tantrischen Kontext kennzeichnet. Im Kontext der vorliegenden Untersuchung spielt Mimesis als *unbewusster* Prozess der Angleichung an ein Vorbild jedoch nur insofern eine Rolle, als auch Rituale als Praxisformen einer Kultur oder Gesellschaft von einer Generation an die nächste weitergegeben werden, und im Rahmen einer solchen Weitergabe kommt vor allem in schriftlosen Gesellschaften mimetischen Prozessen eine herausragende Bedeutung zu. Ein solcher Ansatz liefert jedoch keine Erklärung dafür, warum bestimmte Praxisformen wie z.B. *Pesugihan dengan Ritual seks* scheinbar unvermittelt eine Konjunktur erfahren, ohne dass sich die rituellen Akteure in einem nennenswerten Maße an Vorbildern (Eltern, Großeltern etc.) hätten orientieren können. Um dieses Phänomen zu erklären, wird im Rahmen der vorliegenden Studie auf Turners »root paradigm« (Turner/Turner 1978) im Sinne eines Symbolsystems verwiesen, das – um im Bild zu bleiben – rhizomatisch überdauert.

Mimesis auf die bewusste Angleichung an das Modell, und dieses Modell sind Götterpaare wie Shiva und Shakti oder Krishna und Radha (vgl. auch Eliade 1985: 273). Mimesis ist hier auch keine bloße Nachahmung oder reine Imitation der verehrten Heiligen, sondern eine aktive Aneignung ihrer als erstrebenswert erachteten Eigenschaften. Mimesis zielt mit anderen Worten nicht darauf, etwas Anderes darzustellen, sondern etwas Anderes zu sein oder zu werden. Es geht darum, sich dem Vorbild anzugleichen, mit ihm identisch zu werden, d.h. ebenfalls Glück, Reichtum und Macht zu erlangen.

»Mimesis bedeutet ihrem Begriff nach Angleichung an ein anderes [...]«, heißt es auch bei Fritz Kramer (1987: 242). Die Differenz zwischen Darsteller und Dargestelltem ist, wie er hervorhebt, »eine unerlässliche Bedingung mimetischen Verhaltens« (Kramer 1987: 242). Mimesis setzt demnach Alterität voraus (vgl. Taussig 1993). Sie überschreitet die Grenzen zwischen ich und du, dem Eigenen und dem Fremden, Mensch und Gott, und in diesem Sinne ist sie transgressiv. Mimesis überwindet Dualität, hebt sie jedoch nicht auf. In der Nachahmung gleicht sie sich an, ohne mit dem Vorbild bzw. Modell ganz zu verschmelzen. Sie bringt nicht nur Bekanntes hervor, sondern schafft zugleich etwas Neues (vgl. Schlör 1998: 27). Das Resultat ist dann zwischen Modell und Bild bzw. Original und Kopie angesiedelt. Mimesis resultiert demnach in einer besonderen Form der Nicht-Dualität (*advaita*), die auch als Grundprinzip tantrischer Anschauungen und Praktiken gilt.

Tantra als »yoga for two«

Das Medium für die Erlangung einer mimetisch herbeigeführten Nicht-Dualität (*advaita*) ist der Körper. Zu den »Techniken des Körpers« (Mauss 1978a [1930]), die im tantrischen Kontext die mimetische Vereinigung mit dem Göttlichen vorbereiten und ermöglichen, gehört nicht zuletzt auch Yoga, in diesem Zusammenhang auch als »yoga for two« bzw. »yoga of love« bezeichnet (vgl. Pott 1966: 105 und Creese/Bellows 2002: 412). Yoga im tantrischen Kontext zielt darauf, eine spirituelle oder physische Einheit mit dem Göttlichen oder Absoluten herzustellen bzw. sich dieser Einheit bewusst zu werden: »Through the correct application of the yoga of love [...], it is possible for the lovers to achieve union not only with each other, but also with the divine. In this way the energy and power of the divine is realized in human beings« (Creese 2004: 201).

Yoga als Körpertechnik, auf deren Kenntnis bereits die ältesten Upanishaden schließen lassen (vgl. Eliade 1985: 126), basiert auf einem Körperkonzept, das nur sehr bedingt mit einem westlichen Verständnis menschlicher Physiologie zu vereinbaren ist. Diesem Konzept zufolge verhalten sich Körper und Universum zueinander wie Mikro- und Makrokosmos. Alles, was im Universum existiert, existiert auch im menschlichen Körper und *vice versa*. Der Körper enthält demnach etwas von der höchsten Energie, und durch die Kontrolle des Körpers kann auch diese Energie (*kundalini* oder *shakti*) kontrolliert werden (vgl. Banerji 1992: 4).

Von zentraler Bedeutung für diese »mystische Physiologie« (Eliade 1985: 244) sind die sogenannten *Cakra*-Punkte, von denen der Hinduismus sechs (vgl. Banerji 1992: 6) oder

sieben (vgl. Eliade 1985: 252),¹³¹ der Buddhismus dagegen nur vier (vgl. Braginsky 2004: 144; vgl. auch Eliade 1985: 253) oder fünf kennt (vgl. Young 2004: 138). Diese *Cakra*-Punkte, die auch als energetische Zentren bezeichnet werden, reichen im hinduistischen Tantrismus vom Wurzel-*Cakra* (*cakra muladhara*) nahe der Genitalien bis zum Kronen-*Cakra* (*cakra sahasrara*) an der obersten Stelle des Kopfes (Fontanelle), die zugleich imaginiert wird als Sitz von Shiva in einem »Lotos mit tausend Blütenblätter«. Die Fontanelle gilt darüber hinaus als Pforte Shivas: »Hier tritt die Gottheit ein und die Seele aus, hier muß also der Punkt für die Vereinigung beider liegen« (Zoetmulder 1965a: 320).

Die verschiedenen *Cakra*-Punkte sind durch körpereigene Kanäle oder Meridiane (*nadi*) miteinander verbunden, und die kosmische Energie (*kundalini* oder *shakti*), die zunächst wie eine zusammengerollte Schlange am unteren Ende der Wirbelsäule bzw. im untersten *Cakra*-Punkt ruht (vgl. Gupta et al. 1979: 172), wird durch Atemtechniken (*pranayama*), Körperstellungen (*asana*) und – soweit es den Tantrismus linker Hand betrifft – durch Sexualpraktiken (*maithuna* oder »sexual yoga«) in den höchsten *Cakra*-Punkt geleitet, wo sich diese Energie mit dem dort residierenden *Shiva* vereint (vgl. Wilke 2015: 159).¹³² Als Folge dieser Vereinigung wird Kundalini mit *Amertha* oder *Soma* oder einer anderen mystischen Flüssigkeit gesättigt, bevor sie durch alle *Cakra*-Punkte hindurch wieder zum untersten *Cakra*-Punkt hinabsteigt: »[...] the yogin's entire sensory system thus becomes saturated with amrta (bliss), and he experiences both enlightenment and ecstasy« (Gupta et al. 1979: 178).

Im Rahmen der angesprochenen sexuellen Praktiken, die den Auf- und Abstieg der *Kundalini* durch die verschiedenen *Cakra*-Punkte herbeiführen, vollziehen Yogi und Yogini die sexuelle Vereinigung von Shiva und Shakti oder eines anderen Götterpaars im Sinne eines mimetischen Aktes. »Geschlechtsverkehr als Mimesis von Siva-Sakti« (Wilke 2015: 180) erfordert vollständige Identifikation mit dem genannten Götterpaar, um die endgültige Befreiung aus dem ewigen Kreislauf des Lebens und *Moksa* im Sinne einer Vereinigung mit dem Göttlichen oder Absoluten herbeizuführen (vgl. Zoetmulder 1974: 179).

Das Moment einer gleichermaßen umfassenden wie bewussten Identifikation der Sexpartner mit Shiva und Shakti wird im tantrischen Kontext vielfach betont: »Tantra provides that one must identify oneself with the deity one worships« (Banerji 1988: 21; vgl. auch Zvelebil 1973: 48, Eliade 1985: 268, Santiko 1997: 223, Braginsky 2004: 145, Levenda 2011: 42 etc.). Im Rahmen dieses imaginativen Aktes der Identifikation wird die Gottheit als lebendige innere Wirklichkeit erfahren. Es erfolgt eine Erschaffung der Gottheit im Geiste und zugleich ihre Verkörperung mit dem eigenen Leib (vgl. Wilke 2015: 164 und 168). Durch diese Verkörperung wird letztlich das Göttliche (die höchste Energie oder kosmische Kraft) als Teil des Eigenen erfahren.

131 Die angesprochene Differenz ergibt sich Eliade (1985: 252) zufolge daraus, dass der höchste *Cakra*-Punkt (*cakra sahasrara*) gelegentlich nicht mehr zum menschlichen Körper gerechnet wird, sondern als Sitz von Shiva bereits als Teil der transzendenten Ebene gilt.

132 Die Vereinigung von (Lebens-) Kräften, die weiblich (Shakti) und männlich (Shiva) konnotiert sind, wird auch als »Ehe« übernatürlicher Energien« (»perkawinan« *enerji luar biasa*) bezeichnet, die die Voraussetzung für menschliche Perfektion und ein ewiges Leben bildet (vgl. Sumiarni et al. 1999: 22).

Hinsichtlich der angesprochenen Sexualpraktiken, mit denen *Kundalini* geweckt und dazu gebracht wird, durch alle *Cakra*-Punkte hindurch zum höchsten *Cakra*-Punkt auf- und wieder abzusteigen, gibt es bemerkenswerte Unterschiede innerhalb des Tantrismus entsprechend seiner hinduistischen oder buddhistischen Ausrichtung:¹³³ Im hinduistischen Tantrismus wird im Sexualakt eine Opferhandlung gesehen und in der Emission des Samens eine Opfergabe (Libation). In der *rechtshändigen* Variante des hinduistischen Tantrismus, der als Partnerin die eigene Ehefrau empfiehlt, zeigt sich der Erfolg dieser Opferhandlung darin, dass sie in der Empfängnis eines Kindes resultiert, auf dessen Charakter und persönliche Eigenschaften mit bestimmten Yoga-Praktiken bereits pränatal Einfluss genommen wird (vgl. Creese 2004: 205); in der *linkshändigen* Variante des hinduistischen Tantrismus, der als Partnerin die Frau eines anderen vorsieht, gilt der Sexualakt weniger als Opferhandlung, denn als Annäherung an das Göttliche und Vorbereitung auf die dauerhafte Vereinigung mit dem Absoluten (*moksa*) – dem eigentlichen Ziel der Adepen (vgl. Zoetmulder 1974: 185).

Ein Unterschied zum buddhistischen Tantrismus wäre nun darin zu sehen, dass der Yogi im Verlauf der sexuellen Vereinigung mit seiner Partnerin die Emission seines Samens vermeidet, da sie als Verlust spiritueller Kraft erfahren wird: »[...] the semen will not trickle and wither« (Zvelebil 1973: 47). Als Ausdruck seiner vollkommenen Körperbeherrschung bzw. seiner Fähigkeit »zur Bemeisterung des Körpers« (Eliade 1985: 238) verzichtet der Yogi auf die Ejakulation. Er absorbiert vielmehr im Verlauf der sexuellen Vereinigung, wozu ihn bestimmte Yoga-Techniken befähigen, die »roten Tropfen« (Vaginalsekret) seiner Partnerin, vermischt sie in seinem Körper mit seinen »weißen Tropfen« (Samen) und lenkt sie durch die körpereigenen Kanäle (*nadi*) hinauf zum höchsten *Cakra*-Punkt und damit zugleich an die oberste Stelle seines Körpers (vgl. Young 2004: 138). Diese Technik erlaubt es ihm, die kosmische Vereinigung von Shiva und Shakti in seinem eigenen Körper zu erfahren (vgl. Gupta et al. 1979: 183), und das Resultat sind je nach Yoga-Schule (Hatha-, Laya-, Kundalini Tantra-Yoga etc.) entweder Unsterblichkeit, Erleuchtung, Glückseligkeit, Befreiung oder alles zusammen.

Das zugrundeliegende Prinzip ist hier die Inversion des herkömmlichen Sexualaktes, in dessen Verlauf nicht die Frau die Körperflüssigkeit ihres Partners aufnimmt, sondern der Mann die seiner Partnerin. Die Inversion dieses Vorgangs verdeutlicht darüber hinaus, dass es hier nicht um Lust und Liebe und schon gar nicht um Zeugung und Empfängnis geht, sondern um die Gewinnung sakraler Energie (*kundalini* oder *shakti*) (vgl. Young 2004: 138). Während die Emission des Samens gleichgesetzt wird mit Zeugung, Geburt und Tod sowie der Vergänglichkeit der Liebesfreuden und dem Ende der Ekstase, zielt die Vermeidung der Ejakulation auf die Verlängerung eben dieser Liebesfreuden – potentiell bis in alle Ewigkeit.¹³⁴ Der Verzicht auf die Emission des Samens, der mit Amer-

133 Für eine Gegenüberstellung der beiden Strömungen innerhalb des Tantrismus und einen Vergleich ihrer sexualisierten Ritualhandlungen, vgl. Bharati 1965: 265–267.

134 In seinem Roman »Schule der Nackten« beschreibt Ernst Augustin diesen Moment aus der Perspektive des Ich-Erzählers folgendermaßen: »Als Tantrologe verweise ich auf die [...] Lingam-Askese: Das Anhalten des Orgasmus eine Haarsbreite vor der Ejakulation, auf dem Gipfel der Ekstase, zehn Minuten lang, zwanzig Minuten in höchster Konzentration. Eine Stunde, man denke! Meister sollen es auf vier, auf vierundzwanzig Stunden gebracht haben, bis zur Nimmerwiederkehr – das ist historisch« (Augustin 2003: 106–107).

tha oder (Lebens-)Wasser assoziiert wird, bedeutet zugleich Kontrolle über diese lebensspendenden Substanzen und damit Kontrolle über Fruchtbarkeit und Wachstum – und damit letztlich auch Macht.

Das Erwachen der *Kundalini* wird bewerkstelligt durch die angesprochenen Yoga-Techniken, mit denen nicht nur der Samen, sondern auch der Atem und die Gedanken angehalten werden. Durch das Anhalten des Samens, des Atems und der Gedanken wird *Kundalini* geweckt, und ihr Erwachen äußert sich im Aufsteigen von innerer Hitze aus dem untersten *Cakra*-Punkt, verschiedentlich auch als »Feuerplatz« oder »Feuerbehälter« bezeichnet, hinauf zum höchsten *Cakra*-Punkt (vgl. Weck 1976 [1937]: 234). Der Erfolg dieser Yoga-Praktiken zeigt sich dann in einem kreisförmigen Glühen, das von der Fontanelle der Adepte ausgeht (vgl. z.B. Braginsky 2004: 144).

Die mimetisch nachvollzogene Vereinigung mit einem Götterpaar als abschließendes Element eines rituellen Prozesses, der mit den »fünf Ms« charakterisiert wurde, soll hier nicht weiter vertieft werden, insofern es zahlreiche Publikationen gibt, die sich detailliert darauf beziehen.¹³⁵ Es kann auch insofern darauf verzichtet werden, als dieser Prozess den rituellen Akteuren in Parang Kusumo und anderen zentraljavanischen Pilgerorten weitgehend unbekannt ist. Zumindest ansatzweise bekannt ist er hingegen Mystikern und Esoterikern auf Java,¹³⁶ und Fragmente dieser tantrischen Anschauungen und Praktiken finden sich auch in den Lehren von *Aliran Kebatinan*-Gruppierungen wie zum Beispiel *Sapta Darma*.¹³⁷

Sapta Darma: Die Ritualpraktiken einer Aliran Kebatinan-Gruppierung

Das Maß der Vertrautheit von *Sapta Darma* mit tantrischen Prinzipien wurde in Interviews deutlich, die wir mit Pak Harno und Pak Kamto, führenden Vertretern dieser Gruppierung, im November 2019 in Yogyakarta führen konnten.¹³⁸ Die genannte Organisation wird zwar *Aliran Kebatinan*-Gruppierungen zugeordnet, betont jedoch ihre Unabhängigkeit, insofern sie sich als eigenständige Religionsgemeinschaft versteht, die wenig mit dem hindu-buddhistischen Erbe und nichts mit dem Islam zu tun haben will, sich vielmehr auf eine eigene Offenbarung beruft, d.h. auf eine Offenbarung, die nur ihr zuteil geworden ist (vgl. auch Stange 1986: 93 und 97–98).

¹³⁵ Einen systematischen Einstieg in die Thematik bietet John Woodroffe (1865–1936), bekannt auch unter dem Pseudonym Arthur Avalon, der viele Jahre als Richter in Indien gearbeitet hat (vgl. z.B. Woodroffe 1974 und die Biographie von K. Taylor 2001). Darüber hinaus wäre auf »The Tantric Tradition« (1965) von Swami Agehananda Bharati (1923–1991) zu verweisen. Hinter diesem Pseudonym verbirgt sich der Anthropologe, Sanskritist und Indologe Leopold Fischer, der 1923 in Wien geboren wurde und 1991 in New York verstorben ist (vgl. auch die Autobiographie von Bharati 1961).

¹³⁶ Das wurde in den Gesprächen deutlich, die wir 2018/2019 mit Heilern (*dukun*) und Mystikern (*orang paranormal*) in Yogyakarta, Parang Kusumo und am Gunung Lawu führen konnten.

¹³⁷ *Kebatinan* leitet sich vom Arabischen *batin* her mit der Bedeutung von innerem Erleben oder innerem Wissen im Gegensatz zu *lahir*, das für die äußere Erscheinung der Dinge steht. *Kebatinan* zielt demnach auf die Kultivierung von esoterischem Wissen und innerem Erleben.

¹³⁸ Interview mit Pak Harno, »tuntunan« (Führer) von *Sapta Darma*, und seinem Mitarbeiter Pak Kamto am 11. November 2019 in der Zentrale der genannten Organisation in Yogyakarta. Vorausgegangen waren informelle Gespräche mit Mitgliedern dieser Religionsgemeinschaft im April 2018. Für die nachfolgenden Ausführungen, vgl. auch Partowijono (o.J.).

Diese Offenbarung (»wahyu«) empfing Pak Hardjosopoerno (1914–1964), ein Friseur und Barbier (»tukang potong rambut«; »tukang cukur«) in Pare, Kediri, Ostjava, am 27. Dezember 1952, dem 38. Geburtstag des genannten Religionsstifters, und sie ging einher mit wundersamen Vorkommnissen: Sein Körper wurde plötzlich von einer Kraft in Form einer starken und unwillkürlichen Vibration erfasst (»getaran yang sangat kuat di luar kemauan«), die ihn dazu veranlasste, sich mit gekreuzten Beinen und verschränkten Armen auf den Boden zu setzen. Diese Kraft veranlasste ihn sodann dazu, mit lauter oder kräftiger Stimme Allah zu preisen und sich langsam nach vorne zu beugen, bis seine Stirn den Boden berührte, und diese Form der Niederwerfung (»sujud«) zu Ehren des Allmächtigen (»kepada Allah Hyang Maha Kuasa«) dreimal zu wiederholen.¹³⁹ Von dieser Kraft wurden auch drei der engsten Freunde von Pak Hardjosopoerno erfasst und noch drei weitere Personen, die sie bezüglich ihrer okkulten Erfahrungen konsultieren wollten.

Eine zweite Offenbarung wurde Pak Hardjosopoerno am 13. Februar 1953 zuteil, als er fünf Freunde in einem Haus zu Gast hatte. Plötzlich fühlte er, wie sein Geist (»rohaninya«) seinen Körper verlässt, durch die schönste Natur streift und schließlich in einem großen Haus auf eine Person trifft, die wie der König der Könige leuchtet (»terlihat orang bersinar laksana Maha Raja«). Überwältigt setzt sich Pak Hardjosopoerno mit gekreuzten Beinen und verschränkten Armen hin, um »Allah Hyang Maha Kuasa« zu preisen. Er lässt sich durch einen Garten voller Blumen zu zwei Brunnen führen und erhält als Geschenk zwei *Kris*, Erbstücke der ihn begleitenden Person (»dua bilah keris pusaka«). Dann wird er aufgefordert, in sein Haus und zu seinen Freunden zurückzukehren.

Damit war Pak Hardjosopoerno die »Racut-Lehre« (»Ajaran Racut«) offenbart worden, die es ihm ermöglicht, mit der jenseitigen Welt in Kontakt zu treten, während er in seinem Haus wie tot auf dem Boden liegt. Daher wird die »Racut-Lehre« auch umschrieben als »Tod im Leben« (»mati dalam hidup«). Pak Hardjosopoerno forderte seine fünf Freunde auf, sich der gleichen Erfahrung zu unterziehen, um die Wahrheit der »Racut-Lehre« (»kebenaran Ajaran Racut«) zu bezeugen. Tatsächlichen konnten seine Freunde ganz ähnliche Erfahrungen in der jenseitigen Welt sammeln, ohne allerdings mit so wertvollen Geschenken wie Pak Hardjosopoerno zurückzukehren.

Pak Hardjosopoerno wurden noch weitere Offenbarungen zuteil. Zwischen 1952 und 1956 sind es insgesamt zehn, darunter auch die Offenbarung des Namens *Sapta Darma*, des Logos dieser Religionsgemeinschaft und eines Textes, der die Botschaft übermittelt, stets Gott zu ehren, die Gesetze des Staates zu befolgen, der eigenen Stärke zu vertrauen sowie tugendhaft, hilfsbereit und selbstlos zu sein. Im Zuge einer dieser Offenbarungen wird ihm auch der Name Sri Gutama und das Amt eines »Panuntun Agung Sapta Darma« (»oberster Führer von *Sapta Darma*«) zuteil.

Als letzte Offenbarung ergeht 1956 der Befehl, die empfangene Lehre zu verkünden, Kranke zu heilen und für Weltfrieden zu sorgen (»menciptakan perdamaian dunia«). Nach anfänglichem Zögern bricht Pak Hardjosopoerno von der Stadt Pare, Kediri, auf, um nach Zentraljava zu gehen und dort die Lehre zu verbreiten. Daraus resultiert das seit 1960 bestehende Zentrum *Sanggar Candi Sapta Rengga* von *Sapta Darma* in Yogyakara, wo

¹³⁹ Trotz Namensgleichheit ist hier, wie unsere Gesprächspartner betonen, nicht der Gott des Islam gemeint.

alljährlich große Zusammenkünfte stattfinden, um weitere Offenbarungen entgegenzunehmen (»berkumpul di sanggar tempat penerimaan wahyu«; Partowijono o.J.: 12).

Sapta Dharma vermittelt eine umfassende Lehre, die das Verhältnis des Einzelnen gegenüber Gott, Staat, Nation, Mitmenschen, sich selbst und der Umwelt regelt (vgl. Partowijono o.J.: 10). Aufgrund der besonderen Betonung der Spiritualität (»kerohanian«) räumt unser Gesprächspartner Pak Harno eine gewisse Nähe zu *Aliran Kebatinan*-Gruppen ein, versteht *Sapta Dharma* jedoch als Religion (»agama«), selbst wenn sie dem Kulturdezernat und nicht dem Ministerium für Religion untersteht (»direktorat kebudaayaan, bukan departemen agama«). Dem eigenen Verständnis zufolge ist sie die größte Glaubensgemeinschaft (»kepercayaan«) auf Java, die nicht den Status einer offiziell anerkannten Religion (»agama«) erhalten hat.¹⁴⁰ Sie kann, eigenen Angaben zufolge, auf Anhänger in 13 Provinzen Indonesiens verweisen und hat Gefolgsleute in Australien, Neuseeland, Japan, Surinam etc. Es gibt keine speziellen Lehrer – das allein ist Gott –, sondern nur einen »tuntunan agung« (»obersten Führer«), und zu dessen Aufgaben zählt, alljährlich die bereits angesprochenen großen Zusammenkünfte in Yogyakarta zu leiten, an der bis zu 600 Personen teilnehmen.

Die Teilnehmer begeben sich während einer solchen Zusammenkunft für sechs Tage und sechs Nächte in Seklusion. In dieser Zeit sind sie völlig von der Außenwelt abgeschnitten (»karantina«). Sie essen und schlafen im sogenannten Studio (»sanggar«), um sich ganz auf die gemeinsamen Rituale zu konzentrieren, von denen die Niederwerfungen (»sujud«) als die wichtigsten gelten. Die Teffen werden als »Forschung« (»penelitian«) bezeichnet, insofern sie der Erforschung der Seele eines jeden einzelnen dienen (»penelitian di dalam jiwanya masing-masing«). Die gemeinsamen Niederwerfungen dienen, wie Pak Kamto betont, der Introspektion und sollen jedem Einzelnen dabei helfen, sein wahres Selbst kennenzulernen, was wiederum als Voraussetzung dafür gilt, Gott (in sich) zu erkennen. Darüber hinaus sollen diese Niederwerfungen (»sujud«) die gleichen Vibrationen im Körper der Adepten auslösen, die einst auch Sri Gutama alias Pak Hardjosopoerno im Verlauf seiner ersten Offenbarung erfasst hatten (»tujuannya yang penting pemutaran getarannya«). Sie sind verbunden mit Anbetung (»ibadan«) des Allmächtigen, dem Einräumen von persönlichen Verfehlungen und der Bitte um Vergebung (vgl. auch Mulder 1978: 28).

Dafür setzen sich die Adepten auf den Boden, die Männer mit gekreuzten Beinen, die Frauen hocken auf den Knien, und beide Geschlechter verschränken die Arme vor dem Oberkörper, wenn sie mit der Hilfe einer besonderen Atemtechnik eine als sakral geltende Körperflüssigkeit, »getaran air suci perwitosari [perwita sari]« genannt, dazu bringen, durch bestimmte Nervenpunkte (»titik saraf«) hindurch im Körper aufzusteigen. Diese Nervenpunkte werden im Verlauf der Niederwerfungen gereinigt, so dass diese sakrale Flüssigkeit durch sie hindurchfließen kann. Auch wenn die Adepten be-

¹⁴⁰ »Sapta Dharma itu organisasi kepercayaan yang paling besar [di Jawa]« (informelles Gespräch mit einer anonym gebliebenen Anhängerin von *Sapta Dharma* am 25. April 2018 in Yogyakarta). Eigenen Angaben zufolge hat *Sapta Dharma* nicht weniger als zehn Millionen Anhänger (vgl. Geels 1997: 100). Auf Veränderungen in der Selbstbezeichnung und eine gewisse Nähe zum Suharto-Regime, die *Sapta Dharma* nachgesagt wurde, verweist Howell (2007: 226–227; vgl. dagegen Stange 1986: 95).

tonen, dass es sich hier nicht um Yoga handelt, sind ihnen die Parallelen zu *Kundalini Tantra Yoga* durchaus bewusst.¹⁴¹

Der Aufstieg der genannten Flüssigkeit wird von Körperpositionen und Körperbewegungen begleitet: Die Flüssigkeit steigt vom Steißbein die Wirbelsäule hinauf, und mit aufsteigender Flüssigkeit neigt sich der Kopf des auf dem Boden sitzenden Adepten, und wenn die Stirn den Boden berührt, ist die Flüssigkeit bereits in der Krone bzw. Fontanelle angekommen. Der Abstieg der Flüssigkeit erfolgt anschließend über die Vorderseite des Körpers und wird von dessen Aufrichtung unterstützt. Der entscheidende Moment ist darin zu sehen, dass die Vibration oder Schwingung vom Steißbein beginnend durch den ganzen Körper hindurch bis hinauf zur Krone (»ubun-ubun«) steigt, und ihre Ankunft am höchsten Punkt des Körpers zeigt sich darin, dass die Krone zu strahlen beginnt. Darin werden gebündelte Strahlen des Allmächtigen erkannt, der im Körper eines jeden Menschen gegenwärtig ist (vgl. Pak Harno, Interview am 12. November 2019).¹⁴²

Bei der zweitwichtigsten Ritualhandlung (*racut*), die von *Sapta Darma* praktiziert wird, geht es darum, bereits im Leben zu sterben (»mati dalam hidup«), um Aussehen und Geschmack (»rupa dan rasanya«) des Todes kennenzulernen. Da der Tod eines jeden Menschen unabänderlich feststeht, soll er eingeübt werden, so dass sich der Einzelne nicht länger davor fürchtet (Pak Harno, Interview am 12. November 2019).¹⁴³

Pak Hardjosopoerno war nicht nur der Name *Sapta Darma* geoffenbart worden, sondern auch das komplexe Logo dieser religiösen Gruppierung.¹⁴⁴ Im Zentrum dieses Logos steht Semar, mit dem zugleich das Heiligste von *Sapta Darma* symbolisiert wird.¹⁴⁵ Diese besondere Würdigung wird Semar zuteil, weil er – wie es heißt – weder Mann noch Frau ist und ebenso wenig wie der von *Sapta Darma* verehrte Gott einem Geschlecht zugeordnet werden kann (vgl. Pak Harno, Interview am 12. November 2019).¹⁴⁶

Die Darstellung einiger Grundprinzipien von *Sapta Darma* verdeutlicht, dass in Zentraljava eine Reihe von Anschauungen und Praktiken anzutreffen ist, die an Boons »tantric fragments« erinnert. Dazu gehört der makro- mikrokosmische Dualismus (Gott

141 So führt etwa Pak Kamto aus: »[...] di dalam sujud itu kita menaikkan getaran air suci perwitosari, yaitu kalau di dalam yoga namanya kundalini« (Interview am 12. November 2019). Und in Bezug auf die angesprochenen Nervenpunkte (»titik saraf«) ergänzt Pak Harno, »mungkin kalau di Yoga ada cakra« (Interview am 12. November 2019). Auf Parallelen zu *Kundalini Tantra Yoga* verweisen auch Geels (1997: 102) und Lee (1999: 117); für eine islamisierte Form des *Cakra*-Systems, vgl. Braginsky (2004: 153).

142 »Jadi kumpulan dari sinar-sinar yang Maha Kuasa yang ada di dalam tubuh« (Pak Harno, Interview am 12. November 2019).

143 »Karena kematian itu sudah pasti, nah itu harus dilatih, sehingga kita tidak takut« (Pak Harno, Interview am 12. November 2019).

144 Für Details des Logos, siehe Lee 1999: 116.

145 Semar ist ikonographisch an kurzen Beine, unförmigem Oberkörper und Knollennase zu erkennen. Er gilt als Tricksterfigur Javas.

146 »Di Sapta Darma yang maha suci kita itu disimbolkan sebagai Semar, karena Semar itu wujudnya [...] bukan lelaki, juga bukan perempuan. Roh suci kita kan tidak ada jenis kelaminnya [...].« Übersetzung: »Für Sapta Darma wird das Heiligste von Semar symbolisiert, insofern Semar seiner Gestalt nach [...] weder ein Mann noch eine Frau ist. Unser heiliges Geistwesen hat kein Geschlecht [...]« (Pak Harno, Interview am 12. November 2019).

ist in jedem Menschen gegenwärtig und vice versa), das Konzept einer Identität der Gegensätze (Leben ist Sterben und vice versa), die Idee von energetischen Nervenpunkten (analog zu den *Cakra*-Punkten), körpereigenen Flüssigkeiten (analog zu *Amertha* bzw. *Soma*) oder Energien (analog zu *Kundalini* oder *Shakti*), die zum höchsten Punkt des Körpers geleitet werden (Fontanelle oder Krone) und ihre Ankunft durch ein helles Leuchten (*bersinar*) signalisieren etc.

Abbildung 21: Semar (links) und seine drei Söhne



Quelle Foto © Internet: <https://alchetron.com/SemarSemar> (Zugriff am 16. Mai 2023)

Diese Parallelen zu tantrischen Anschauungen und Praktiken hindern Pak Harno und Pak Kamto sowie Anhänger anderer mystischer Gruppierungen jedoch nicht daran, die heterodoxen Ritualpraktiken in Parang Kusumo und anderen zentraljavanischen Pilgerorten mit zum Teil drastischen Formulierungen zurückzuweisen. In diesem Zusammenhang ist die Rede von »einem falschen Verständnis« (»pemahaman yang keliru«; Ibu Imel am 16. November 2018 in Parang Kusumo), »einer gesellschaftlichen Krankheit« (»patologi sosial«; Pak Sabdo am 19. November 2018 in Yogyakarta), »einer falschen Wahrnehmung« (»salah persepsi«; Pak Sugeng am 27. November 2018 an der Candi Sukuh) und »einem Weg der Dämonen« (»jalur raksasa«; Pak Mangku Marto Suwarno am 28. November 2018 am Gunung Lawu).¹⁴⁷

Die Ablehnung von *Ritual seks* seitens der von uns befragten Heiler und Hellseher, Mystiker und Esoteriker, *Juru Kunci* und *Pemangku* verdeutlicht, dass die heterodoxen Ritualpraktiken in Parang Kusumo und anderen zentraljavanischen Pilgerorten nicht aus der Mitte der *Aliran Kebatinan*- Bewegung hervorgegangen sind, sondern von anderen religiösen Gruppierungen getragen werden. Gleichwohl sind in *Aliran Kebatinan*-Gruppen wie *Sapta Darma* tantrische Prinzipien, wenn nicht erhalten geblieben, so doch revitalisiert worden, und sofern diese Gruppen zum Ende des 20. Jahrhunderts einen star-

147 Den Kontakt zu drei der hier genannten Esoteriker hat der in Yogyakarta lebende Patrick Vanhoebrouck hergestellt, dem auch an dieser Stelle für seine Unterstützung sehr herzlich gedankt sei.

ken Zulauf verzeichnen, erfahren auch diese Prinzipien Konjunktur. Doch was sind die Gründe für diese Konjunktur, die auch Pilgerorte wie Parang Kusumo erfasst hat? Und wie sind die angesprochenen Prinzipien überhaupt nach Java und Bali gelangt?

Die Identität der Gegensätze: Askese und Exzess

Für die Verbreitung tantrischer Anschauungen und Praktiken in Zentralindonesien sind kulturelle Austauschbeziehungen von besonderer Bedeutung, wie sie zum Beispiel zwischen Java und Bali seit Jahrhunderten bestehen. In diesem Zusammenhang sind drei historische Phasen hervorzuheben, in denen die beiden benachbarten Inseln auch politisch vereint waren: Im 11. Jahrhundert während der Herrschaft von Airlangga (1010–1042; r. 1019–1042), im 13. Jahrhundert während der Herrschaft von Kertanegara (1254–1292, r. 1268–1292) und im 14. Jahrhundert während der Herrschaft von Hajam Wuruk (1334–1389, r. 1350–1389). Im Gegensatz zu den beiden zuletzt genannten Phasen, bei denen die Verbindung zwischen Java und Bali durch militärische Eroberungen zustande kam, war es bei der zuerst genannten Phase eine dynastische Heirat, die die beiden Inseln zu einem gemeinsamen Reich vereinte.

Von den Ereignissen im Anschluss an diese Heirat gibt es zahlreiche Versionen, die sich teils auf überlieferte *Lontar*-Texte, teils auf mündlich tradierte Erzählungen beziehen (vgl. auch Gottowik 2005: 98–122 und Hornbacher 2005: 409–428). Ausgangspunkt ist die Verheiratung von Prinzessin Mahendradatta von der javanischen Isyana-Dynastie mit König Udayana, oberster Repräsentant der balinesischen Warmadewa-Dynastie. Auf Bali schlägt der fremden *First Lady* jedoch Misstrauen entgegen. Sie wird schwarzmagischer Praktiken bezichtigt und daraufhin vom königlichen Hof verbannt. So lebt Mahendradatta jahrelang sozial gemieden und als Hexe verfeindt am Rande der Gesellschaft. Als Udayana stirbt, weigert sie sich, ihrem Gatten in den Tod zu folgen, wie es von Frauen der *Ksatria*-Kaste erwartet wurde (vgl. Fisch 1998: 193–212; vgl. auch Gottowik 2005: 161 und Hornbacher 2005: 411). Stattdessen macht sie ihrem Sohn Airlangga, der sich auf die Seite seines Vaters gestellt hatte, den Thron streitig und richtet alle ihre Bemühungen darauf, ihre Tochter durch eine vorteilhafte Heirat an die Macht zu bringen. Als ihr dieser Schachzug zu misslingen droht, überzieht sie das Land mit Tod und Pestilenz. Es kommt zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen allen Beteiligten, in denen Mahendradatta schwarze Magie einsetzt und immer stärker Züge von Durga annimmt. Schließlich gelingt es Airlangga, sich mit Hilfe des Priesters und Eremiten Mpu Bharadah in den Besitz ihrer Magie zu bringen und Mahendradatta *alias* Rangda (Bal.: Witwe) mit ihren eigenen, positiv gewendeten Mitteln in Gestalt des Barong entweder in die Schranken zu verweisen oder – anderen Versionen zufolge – vernichtend zu schlagen.¹⁴⁸

Die hier geschilderten Ereignisse, die bis heute in rituellen Dramen auf Bali eine performative Bearbeitung erfahren, in deren Verlauf die gesamte Requisitenkammer des

148 Das rituelle Drama, in dem die Geschichte der Mahendradatta mit dem rituellen Kampf zwischen Rangda und Barong als sogenannten »Barong und Kris-Tanz« kombiniert wird, ist aus der Verbindung zweier distinkter Traditionen hervorgegangen, die vor allem die Rolle der Rangda unterschiedlich bewerten; vgl. dazu Gottowik 2010a: 95–98.

linkshändigen Tantrismus aufgeboten wird (Friedhof, Leichen, Totenschädel, Eingeweide etc.), sind in einem *Lontar*-Text festgehalten, der als *Calonarang* überliefert ist (vgl. Poerbatjaraka 1926: 110–180). Dieser Text gilt nicht nur als Indiz für die frühe Verbreitung tantrischer Konzepte auf Bali (vgl. Phalgunadi 1991: 85; vgl. auch Covarrubias 1946: 355), sondern wird auch dahingehend gedeutet, dass »these concepts are still manifest in present-day trance cults, occult practices, the belief in witches and goblins, and the active role of demonic figures in fending off evil« (Hobart et al. 1996: 33). Die Beeinflussung der balinesischen Kultur durch tantrische Anschauungen und Konzepte, die bis heute nachwirken, bestätigen zahlreiche Autoren (vgl. z.B. Lovric 1987: 426, Boon 1990: 163 und Emigh 1996: 81 und 84).¹⁴⁹

Abbildung 22: Figur des Bhairava im Volkenkunde Museum, Leiden



Quelle Foto © Volker Gottowik 2022

Indizien für die Verbreitung tantrischer Konzepte in Zentralindonesien liefern auch zwei Chroniken, die über die beiden ostjavanischen Königreiche Singhasari (1222–1292; Hauptstadt nahe Malang) und Majapahit (1292–1478; Hauptstadt nahe Mojokerto) be-

149 Zu den Praktiken auf Bali, die tantrisch inspiriert erscheinen, gehören auch die rituellen Leichenschändungen (*ngarap*) im Kontext von Verbrennungszeremonien, in deren Verlauf Särge aufgebrochen und Leichen (vorübergehend) entführt werden (vgl. Connor 1979).

richten. Bei diesen Chroniken handelt es sich um das *Nagarakertagama*¹⁵⁰ und das *Pararaton*.

Als Verfasser des *Nagarakertagama* gilt der buddhistische Hofdichter Mpu Prapanca, der König Hayam Wuruk (r. 1350–1389) zwischen 1359 und 1363 auf den zeremoniellen Reisen begleitet, die der genannte König alljährlich durch sein Herrschaftsgebiet unternimmt. Bei diesen Reisen findet Prapanca auch Gelegenheit, Informationen über die Könige von Singhasari einzuholen, die als deifizierte Vorfahren Hayam Wuruks und aller anderen Majapahit-Herrschter verehrt werden (vgl. Zoetmulder 1974: 350–358). Das einzige Exemplar der 1365 abgeschlossenen Chronik wurde von holländischen Truppen 1894 aus den Trümmern des Palastes des balinesischen Königs in Cakranegara, Lombok, geborgen, den sie im Rahmen der kolonialen Niederwerfung dieser Insel zuvor in Schutt und Asche gelegt hatten (vgl. Zoetmulder 1974: 350).

Die zweite Chronik, das *Pararaton*, bezieht sich auf die gleiche Epoche (Singhasari und Majapahit), entstand jedoch deutlich später, und zwar zu Beginn des 16. Jahrhunderts, also erst nach dem Zusammenbruch des Majapahit-Reiches. Gemeinsam mit dem *Nagarakertagama* gilt das *Pararaton*, dessen Autor unbekannt geblieben ist, als »one of the earliest specimens of old Javanese historiography« (Phalgunadi 1996: 2).

Aus den beiden Chroniken geht hervor, dass König Kertanegara sein Reich nicht nur nach Sumatra (1275), sondern auch nach Bali (1284) ausweiten konnte. Auch Gadjah Mada (1290–1364), Premierminister (*Mahapatih*) und legendärer Feldherr unter Hayam Wuruk (1350–1389), gelang es, das benachbarte Bali (1343) zu erobern und in weiteren Feldzügen das Majapahit-Reich in etwa auf die Größe der heutigen Republik Indonesien auszuweiten. Die beiden Quellen verdeutlichen darüber hinaus, dass Shivaismus und Mahayana-Buddhismus als Glaubensrichtungen offiziell anerkannt waren und nebeneinander existierten, sich in Bezug auf religiöse Anschauungen und rituelle Praktiken jedoch nur geringfügig unterschieden. Zugleich verdeutlichen sie: Es gab starke tantrische Strömungen, bei denen Shiva in seiner dämonischen Gestalt im Zentrum der Aufmerksamkeit stand (vgl. Stutterheim 1956a: 119). Davon legen Steinskulpturen Zeugnis ab, die zum Beispiel König Kertanegara zeigen, »portrayed in a statue as Bhairawa, fanged, naked, skull-crowned symbol of demonic and erotic powers« (Hall 1996: 114). In der Zeit enger Verbindungen zwischen Java und Bali weitete sich dieser Kult aus und verbindet sich mit indigenen Elementen (vgl. Lovric 1987: 129; vgl. auch Kinney et al. 2003: 145). Majapahit verfügt nach Ansicht des Historikers Kenneth R. Hall (1996) vor allem in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts über die Macht, die tantrisch inspirierten Rituale bis auf Dorf-ebene durchzusetzen und dadurch zu einer gewissen Konsistenz der rituellen Praktiken auf Java und Bali beizutragen (vgl. Hall 1996: 112 und 116; vgl. auch Kubitscheck/Wessel 1981: 28).

Interessant sind die beiden genannten Quellen nicht nur hinsichtlich der Punkte, in denen sie übereinstimmen, sondern auch hinsichtlich der Punkte, in denen sie von einander abweichen. So zeigen sie die Herrscher dieser Zeit, insbesondere König Kertanegara (r. 1268–1292), aus unterschiedlichen und teils diametral entgegengesetzten Perspektiven. Im *Pararaton* wird der letzte Herrscher des Singhasari-Reiches als ein König

150 Die genannte Chronik firmiert auch unter dem Titel *Desawarnana* (vgl. Robson 1995).

beschrieben, der die Staatsgeschäfte vernachlässigt und es sowohl an politischer Um- sicht als auch militärischer Vorsicht mangelt. Statt seinen Feinden entgegenzutreten, veranstaltet er lieber Trinkgelage, und selbst im Moment seines Todes, als er von aufständischen Vasallen in seinem Palast gestellt und niedergestreckt wird, war er – der genannten Quelle zufolge – »merrily absorbed in enjoying palm wine« (Pararaton 1996: 99).

Der Autor des *Nagarakertagama* stellt Kertanegara dagegen in einem ganz anderen Licht dar: »To Prapanca, Kertanagara was pure and free of all passion« (Hall 1996 107, Fn. 31). Vor allem in Gesang 42 und 43 der genannten Chronik heißt es, dass Kertanegara ein frommer Mann gewesen sei, der sich nicht nur beflissen an die fünf Gebote (*pancasila*) gehalten habe, sondern auch stets darum bemüht gewesen sei, die notwendigen Rituale zum Schutz der Welt im *Kali*-Zeitalter¹⁵¹ durchzuführen (vgl. Zoetmulder 1965a: 268). Oder um die englische Übersetzung des *Nagarakertagama* zu zitieren: »He applied himself to worship, yoga and meditation for the stability of the whole world, not to mention the Ganacakra¹⁵² always accompanied by gifts, beloved of his subjects« (Nagarakertagama 1995: 56).¹⁵³ Vor allem der Hinweis auf die fünf Gebote im Zusammenhang mit dem genannten *Ganacakra* wird von Zoetmulder dahingehend gedeutet, dass an die Stelle der fünf buddhistischen Gebote der Enthaltsamkeit bei König Kertanegara die Hingabe an die fünf Genüsse (*kamapancika*) getreten ist, zu denen neben Speis und Trank auch der geschlechtliche Verkehr gehört (vgl. Zoetmulder 1965a: 267).

Die Unterschiede in der Wahrnehmung des genannten Herrschers könnten größer kaum sein, werden jedoch verständlich, wenn die Quellen darauf verweisen, dass Kertanegara über seinen Tod hinaus nicht nur als Shiva- Buddha vergegenwärtigt und in Porträt- Statuen gemeinsam mit seiner Gemahlin als *Ardhanarishvara* dargestellt wurde, sondern Verehrung auch in der Gestalt des Bhairava erfahren hat. Daraus schließt wiederum der Herausgeber und Übersetzer des *Pararaton*: »He was one of the founder of

151 Das *Kali*-Zeitalter (*kaliyuga*) gilt in der hindu-buddhistischen Kosmologie als das letzte von insgesamt vier Zeitaltern, das mit Niedergang und Verfall assoziiert wird. Angesichts des drohenden Endes von Zeit und Welt sehen sich Herrscher wie Kertanegara mit besonderen rituellen Herausforderungen konfrontiert.

152 Zoetmulder (1965a: 267) zufolge sind mit dem erwähnten *Ganacakra* sehr wahrscheinlich tantrische Kreis-Riten gemeint, wie sie Glasenapp (1940: 139–143) für den tibetischen Kontext beschrieben hat.

153 Vgl. auch die neue Übersetzung der Universität Hamburg, so zum Beispiel Canto 43, Vers 3: »Then in His somewhat old age he held to the esoteric (sense) of all kriyas (rites). In the first place the Subhuti tantra, so it is said, was kept, its essence was treasured in the heart. Puja-yoga-samadhi (worship, concentration, meditation) were borne in mind by Him, striving for the orderliness of the world, all of it, not to mention yet Ganacakra, and always gifts successively provided for in the realm.« Vgl. auch Canto 43, Vers 4: »There was not, so one hears, anyone like the Prince among all the Prabhus of the past, perfect in sadguna (politic accomplishments), knowing the books of learning, versed in the Way of Tattwopadesha (Instruction on Reality), dharmesta (devoted to the Law), firm in Jinabhrata (religious observances connected with Jina worship), very much exerting himself in Prayogakriya (Tantristic rites). This was the cause that His childrens' children equally were monarchs, Dewaprabhus (divine Kings).« Vgl. *The Historical Poem Nagara-Kertagama*. Online Publication: www.spaetmittelalter.uni-hamburg.de/java-history/JavaNagara-Kertagama.html (Zugriff am 5. April 2021).

the Tantric Siva- Budha cult« (Phalgunadi 1996: 10; vgl. auch Zoetmulder 1965b: 339). Erst vor diesem Hintergrund zeichnet sich ab, dass Kertanegara kein haltloser König war, der sich ganz dem süßen Wein und den schönen Frauen hingegeben hat, sondern als gottesfürchtiger Mann darum bemüht war, »the demonic powers of the universe through alcoholic and sexual excesses« zu bekämpfen (vgl. Hall 1996: 107, Fn. 31). Damit hat er eine besondere Frömmigkeit an den Tag gelegt, die Nicht- Eingeweihten, zu denen offenkundig auch der Autor des *Pararaton* gehörte, unverständlich geblieben ist (vgl. Zoetmulder 1965a: 268).

Um diese Frömmigkeit weiter zu kontextualisieren, kann auf Benedict Anderson (1972: 8) verwiesen werden, der zwei Traditionen unterscheidet, die zugleich zwei verschiedene Wege zur Macht beschreiben: Eine orthodoxe Tradition, die auf Yoga; Meditation und Askese (*tapa*) basiert, und eine »heterodoxe Tradition«, die König Kertanegara verkörpert (vgl. Anderson 1972: 8–10): »In this Bhairavist (Tantric) tradition, Power is sought through a kind of Rimbaudian *dérèglement systématique des sens* – drunkenness, sexual orgies, and ritual murder« (Anderson 1972: 10).

Die »heterodoxe Tradition« basiert auf der Erfahrung, dass übermäßiger Genuss dazu tendiert, in Überdruss umzuschlagen: »One principal doctrine underlying Tantric rituals is that passion can be exhausted and thus destroyed by passion« (Nag 1995: 27; vgl. auch Anderson 1972: 10). Diese Erfahrung liegt den rituellen Praktiken der *Tantrica* zugrunde. Im Sinne einer »Dialektik der Transgression« (Chalier-Visalingam 1994: 212) werden Regeln und Normen (Nahrungstabus, Keuschheitsgebote etc.) so lange gebrochen, bis das Bedürfnis danach erlischt.

Insofern *Tantrica* die Befreiung von allen weltlichen Bedürfnissen anstreben, führen Askese und Exzess gleichermaßen zum Ziel. Sie untermauern die tantrische Doktrin von der Identität der Gegensätze (vgl. Eliade 1985: 270; vgl. auch Marglin 1985: 231), sind beide doch in der Lage, den Geist von der Vorherrschaft der Leidenschaften zu befreien und damit Äußeres (*lahir*) und Inneres (*batin*) in ein harmonisches Gleichgewicht zu versetzen. Das Aufgeben weltlichen Begehrens (»meninggalkan keinginan duniawi«; Sumiarni et al. 1999: 13) gilt wiederum als Voraussetzung dafür, den Geist zurück zu seinen Ursprüngen zu führen, die in der Einheit mit dem Göttlichen bzw. Absoluten (*moksa*) gesehen werden.

König Kertanegara hat offenkundig diesen linkshändigen tantrischen Weg eingeschlagen. Er konnte sich den damit verbundenen Praktiken, d.h. der exzessiven Hingabe an die fünf Genüsse, als *rituelle* Praktiken verschreiben, da er als Initierter den üblichen Moralgesetzen nicht mehr unterworfen war (vgl. Zoetmulder 1965a: 267). Denn religiöse Normen und rituelle Praktiken gelten im tantrischen Kontext im Sinne eines Fahrzeugs, das dem Einzelnen dabei hilft, seinen Weg zum Heil zu finden, das jedoch nicht mehr benötigt wird, sobald dieses Ziel erreicht wurde (vgl. Glasenapp 1940: 175). Oder um ein vielfach aufgebotenes Gleichen anzuführen: Das Floß wird nicht mitgeschleppt, wenn der Fluss überquert ist.

Wenn das oberste Ziel, die Erfahrung einer Einheit und Identität mit dem Göttlichen erreicht ist, verlieren alle Dualismen einschließlich der Unterscheidung zwischen richtig und falsch, gut und böse etc. ihre Relevanz. In einem Text aus dem 10. Jahrhundert (*Sanghyang Kamahayanikan*) kommt dieses Prinzip besonders anschaulich zum Ausdruck: »There is nothing which is prohibited for him who has attained the highest wis-

dom [...]« (zit.n. Hall 1996: 106, Fn. 31; vgl. auch Glasenapp 1940: 174 und Levenda 2011: 41). Das hier angesprochene Prinzip verweist auf eine »heterodoxe Tradition«, die sich mit dem Islam auf Java verbunden hat und bis heute nicht vollständig abgelegt wurde.

Die heterodoxe Tradition innerhalb des Islam auf Java

Die »heterodoxe Tradition« wird exemplarisch von *Syekh Siti Jenar* (1426–1517) personifiziert, einem der neun Apostel (*Wali Songo*), die der Legende nach den Islam vom Nahen Osten nach Java gebracht und hier verbreitet haben (vgl. Zoetmulder 1965a: 302–303 und Rinkes 1996: 15–48).¹⁵⁴ In der Literatur wird er als »heterodox saint« (Guillot 2002: 146) bezeichnet, zugleich gilt er als »the first and most important heretical mystic in Javanese literature« (Woodward 1989: 102–104; vgl. auch Acri 2019: 297–302).¹⁵⁵

Die Legende des genannten *Syekh* ist überliefert u.a. im *Babab Jaka Tingkir*, einer Chronik aus dem 19. Jahrhundert, die Nancy Florida (1995) ins Englische übertragen und kommentiert hat (im Folgenden zitiert als *BJT* 1995). Demnach handelt es sich bei *Siti Jenar* um einen Wanderprediger, der in Persien religiös unterwiesen wurde und pantheistische Ideen von der grundlegenden Einheit aller Dinge vertrat. Was normalerweise als Gegensatz wahrgenommen wird, ist ihm zufolge in Wirklichkeit eine Einheit: *lahir* (Inneres) und *batin* (Äußeres), Geist und Materie, göttlich und weltlich, sakral und profan, Sein und Nichts. Daraus folgt, dass Gott nicht nur mit seiner Schöpfung identisch, sondern auch im Menschen gegenwärtig ist. Der genannte *Syekh* geht jedoch über die These von der Nicht-Dualität von Gott und Mensch hinaus und entwickelt sie bis zu ihrem logischen Ende weiter: »*Siti Jenar claimed that he himself is God, and God is him, which was, literally interpreted from the point of view of Islam, a blasphemy*« (Gil 2014: 6).

Aufgrund dieser blasphemischen Ansichten veranstalten die anderen *Wali* eine Synode in Demak, der Hauptstadt des ersten islamischen Königreichs auf Java, vor der sich *Siti Jenar* verantworten muss. Es wird ihm zur Last gelegt, den Freitagsgottesdienst (*ju-matan*) ebenso zu verachten wie das tägliche Gebet (*salat*) und die Rezitation (*zikir*) des Glaubensbekenntnisses (*BJT* 1995: 186).¹⁵⁶ So wird er zum Beispiel – wie eine andere historische Quelle, das *Serat Centini*, berichtet – danach gefragt, warum er nicht am Freitagsgebet teilnehme, wie es die *Sharia* vorschreibe. Darauf soll er geantwortet haben,

154 Wer zur Gruppe der *Wali Songo* zu zählen ist, variiert je nach Quelle beträchtlich. Dass es neun *Wali* waren, ist schon allein wegen der mystischen Zahl neun umstritten, doch das Personal ist mit der Ausnahme von Sunan Kalijaga und Sunan Bonan weitgehend austauschbar. Zur Legende um die beiden zuletzt genannten Apostel, vgl. z.B. Geertz 1988: 47–52.

155 Soenarto (2005: 62–75) ist den *Wali Songo* und ihrem Verhältnis zu *Siti Jenar* in populären Darstellungen (Cartoons, Comics, Filmen etc.) nachgegangen. Hier beobachtete Veränderungen werfen ein erhellendes Licht auf »values and ideals held by contemporary Javanese Muslims« (Soenarto 2005: 78).

156 Unter *zikir* [*dzikir* oder *dikr*] wird die Intonierung der ersten Hälfte des Glaubensbekenntnisses (*shahadah*) verstanden, die so lange wiederholt wird, bis die Aussage »Es gibt keinen Gott außer Gott« lautmalerische Züge annimmt und die rituellen Akteure in einen meditativen bis tranceartigen Zustand versetzt. Während *zikir* Bestandteil der sufistischen Tradition ist, gehören die täglich zu verrichtenden Gebete (*salat*) zu den fünf Säulen des Islam (vgl. auch Zoetmulder 1965a: 301, Howell 2001: 704 und Howell/Bruinessen 2007: 7).

dass es weder einen Freitag noch eine Moschee gebe, sondern nur Gott (vgl. Soebardi 1971: 347).

Siti Jenar wird zum Tode verurteilt, doch der zentrale Anklagepunkt ist weder die Verletzung der *Sharia* (»Ruining the shari'a«; BJT 1995: 187), noch sind es seine häretischen Ansichten (»Union with the Lord/Fused in Being one«; BJT 1995: 195), sondern es wird ihm vielmehr zur Last gelegt, dass er die Geheimnisse einer esoterischen Lehre preisgegeben und der nicht-initiierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht habe (vgl. Florida 1995: 354; vgl. auch Soebardi 1971: 347). Denn, wie es im *Babad Jaka Tingkir* heißt: »Nothing holds he secret« (BJT 1995: 186). Dafür soll er sterben.

Dass man Menschen töten kann, nicht jedoch ihre Ideen, zeigt sich eindrucksvoll im Verlauf der weiteren Ereignisse, von denen das *Babad Jaka Tingkir* berichtet: Sunan Kudus, der das Todesurteil vollstrecken soll, vermag Siti Jenar zwar zu entthaupten, nicht jedoch am Sprechen zu hindern. Der abgeschlagene Kopf spricht weiter (»Peace!«; BJT 1995: 195) und allen Zeitzeugen wird klar: »Death was his in life/Life was his in death« (BJT 1995: 196). Schließlich verbindet sich der Kopf auf wundersame Weise wieder mit dem Rumpf, und mit der etwas kryptischen Bemerkung »I now have work to do« (BJT 1995: 197) entschwindet Siti Jenar mit einem hellen Lichtstrahl triumphierend ins Jenseits (vgl. BJT 1995: 192–197 und Florida 1995: 363–364).¹⁵⁷ Dass kein Leichnam zurückbleibt, gilt als untrügliches Zeichen dafür, dass er *Moksā* erlangt hat, d.h. sich mit dem Göttlichen vereinen konnte.

Da Siti Jenar esoterisches Wissen verbreitet und der Bevölkerung zugänglich gemacht hat, gilt er nicht nur als »the spiritual antecedent and progenitor of subversions«, sondern auch als »the patron of the 'little man' (wong cilik)« (Florida 1995: 353). Die »kleinen Leute« haben seine Lehre angenommen, sofern sie einer eher mystischen oder sufistischen Variante des Islam auf Java folgen.¹⁵⁸ Hier gilt die Erfahrung der Einheit und Identität mit Gott als die höchste Ebene der spirituellen Entwicklung (vgl. Gil 2014: 10), und mit dieser Erfahrung verschiebt sich auch die kosmologische Verortung des Göttlichen: »[...] an ordinary, contemporary Javanese adherent of Islam will point to his heart rather than heaven as a place of God's dwelling. This conception can be said to be the nearest approximation of trying to understand the religious beliefs of the Javanese people« (Gil 2014: 10). Menschen, die Gott im Herzen tragen, sind eins mit Gott – darin ist ein Grundaxiom des mystisch bzw. sufistisch ausgerichteten Islam auf Java zu sehen.

Die Legende von Siti Jenar steht im Kontext der vorliegenden Untersuchung beispielhaft für die »heterodoxe Tradition«, die – wie der Triumph des *Syekh* über die anderen *Wali* verdeutlicht – mit dem Aufkommen und der Verbreitung eines legalistischen Islam nicht einfach verstummt. Sie steht darüber hinaus für mystische und sufistische Strö-

157 Die Verbindung von Kopf und Rumpf, die Siti Jenar auf wundersame Weise herbeiführt, ist nach islamischer Auffassung die Voraussetzung dafür, auch im Jenseits (*akhirat*) über einen vollständigen Körper zu verfügen.

158 Die Verbreitung dieser Lehre auf Java betont auch Ricklefs (1979: 108): »The doctrine that man and God are one, in its most extreme form that there is no difference between God and the infidel (*kafir*), was and is a common belief in Java and occurs frequently in Javanese mystical texts« (vgl. auch Mulder 1978: 11).

mungen innerhalb des Islam auf Java, die in der Interaktion mit tantrischen Vorstellungen und Praktiken ihre lokalspezifische Ausformung erhalten haben (vgl. auch Acri 2019).

Von der Interaktion zwischen Islam und Tantrismus auf Java berichtet auch das *Serat Dermagandul*, ein Text aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, dessen Autor unbekannt geblieben ist. Der niederländische Orientalist Gerardus Drewes (1966) hat sich um diesen Text verdient gemacht: Er hat nicht nur eine Rezeptionsgeschichte des *Serat Dermagandul* verfasst und verschiedene Versionen dieses Textes miteinander verglichen, sondern auch eine englischsprachige Übersicht über den Inhalt (»Synopsis«) vorgelegt, die auf einer 1921 publizierten Version des Textes basiert (im Folgenden zitiert als SD 1966).

Für die vorliegende Studie ist eine Episode in Canto X von Interesse. Sie handelt davon, wie sich Sunan Kalijaga darum bemüht, Brawijaya V (1413–1478), den letzten Herrscher des hindu-buddhistischen Majapahit-Reiches, davon zu überzeugen, seinen Glauben abzulegen und zum Islam überzutreten. Dieser Schritt erscheint notwendig, um sich mit seinem aufständischen Sohn Raden Patah, der bereits zum Islam konvertiert ist, auszusöhnen und weiteres Unheil von seinem Volk abzuwenden. Um Brawijayas Bedenken hinsichtlich einer Konversion zu zerstreuen, beschreibt Sunan Kalijaga die neue Religion folgendermaßen: »[...] in the Islamic religion the confession of faith is more important than the regular practicing of ritual prayer. [...] what the common confession of faith (*sahadat sarenat*) really means, is sexual union. The same with ritual prayer: the place to perform this (*masjid al-haram*) is woman« (SD 1966: 352).

Die Gemeinsamkeiten mit tantrischen Vorstellungen und Praktiken sind offenkundig, und sie werden von Sunan Kalijaga betont, um Brawijaya davon zu überzeugen, dass eine Konversion zum Islam keine große Umstellung hinsichtlich seiner religiösen Überzeugungen und Praktiken erfordern würde. Da der genannte Herrscher zögert, betont Sunan Kalijaga weitere Gemeinsamkeiten und kommt darüber auch auf das Axiom von der Identität der Gegensätze zu sprechen, das dem Eingeweihten von allen rituellen Pflichten entbindet und zu absoluter Freiheit verhilft: »With the man of insight and mindfulness every breath is a prayer. ›Good‹ and ›bad‹ do not exist any more for the man who has acquired these insights; he is innocent like a child and cannot be blamed for anything. His actions are performed in execution of God's will, as his own being has vanished into God's Essence. [...] The *salat* [prayer] prescribed by religious law [*sharia*] is for them mere outward form, as their real worship is the *salat sarenat* [sexual union] as explained before« (SD 1966: 353–354).

Tatsächlich gelingt es Sunan Kalijaga mit diesen Ausführungen, den letzten Herrscher des Majapahit-Reiches von den Vorteilen einer Konversion zu überzeugen: »After hearing this interpretation of Islam Brawijaya declares himself willing to embrace the new religion and to leave the kingdom to his son« (SD 1966: 354).

Das *Serat Dermagandul* ist ein besonderes historisches Dokument. Es dokumentiert nicht eine historische Unterredung zwischen Sunan Kalijaga und Brawijaya V, die zumindest in dieser Form niemals stattgefunden hat, sondern die Ansichten, die der Autor des *Serat Dermagandul* hinsichtlich der religiösen Anschauungen und Praktiken des letzten Majapahit-Königs hatte. Diese Ansichten überschneiden sich auf eine bemerkenswerte Weise mit religionshistorischen Einsichten, insofern zentrale tantrische Prinzipien wie zum Beispiel die Identität der Gegensätze und die Sakralität des Sexualaktes hervorgehoben werden.

Drewes hat in seiner rezeptionsgeschichtlichen Einordnung des *Serat Dermagandul* deutlich gemacht, dass der Autor dieses Textes eine klare Agenda verfolgt. Es geht dem Autor um eine Polemik gegen »the conversion of the Javanese to the faith of the Arabs« (Drewes 1966: 311) und darüber hinaus um »a rigorous attack on Islam and a prophecy of its decline« (Drewes 1966: 328).¹⁵⁹ Sunan Kalijaga und die anderen *Wali* werden für den Untergang des Majapahit-Reiches verantwortlich gemacht und vermögen Brawijaya nur zur Konversion zu bewegen, indem sie ihn hinsichtlich des wahren Charakters des Islam täuschen. Der entscheidende Punkt ist gleichwohl darin zu sehen, dass *tantrische* Ansichten und Praktiken von Sunan Kalijaga, der hier stellvertretend für die anderen *Wali* und einen legalistischen Islam steht, nicht in Wort und Tat bekämpft, sondern als *islamische* Ansichten und Praktiken ausgegeben werden. In Gestalt von Brawijaya finden sie Eingang in die neue Religion, wo sie mit dem Sufismus synkretistisch verschmelzen.

Eine synkretistische Verschmelzung tantrischer Anschauungen und Praktiken mit der neuen Religion thematisieren noch weitere Texte, auf die Vladimir Braginsky hingewiesen hat. Dem genannten Südostasienwissenschaftler zufolge wurden sie zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert in Nordsumatra (Aceh) und Java verfasst, kopiert und verbreitet (vgl. Braginsky 2004: 168). Besonders anschaulich wird der Prozess der Verschmelzung tantrischer und islamischer Konzepte anhand des *Syair Bahr an-Nisa*, einem Gedicht, das von einem unbekannten Autor verfasst wurde und dem Sultan von Aceh (1589–1604) gewidmet ist.

In diesem Text werden im Rahmen einer »Islamized version of the cakra system« (Braginsky 2004: 153) sieben Stationen (»stations«) im menschlichen Körper benannt und mit »seven great women of Islam« assoziiert (vgl. Braginsky 2004: 153).¹⁶⁰ In der obersten Station residiert der Prophet Mohammed mit Siti Safiah, einer seiner Lieblingsfrauen (vgl. Braginsky 2004: 152). Und die Aufgabe des Adepten besteht – verkürzt dargestellt – nun darin, »to imitate the actions of the Prophet Muhammad« (Braginsky 2004: 149). Dafür ist es notwendig, über einen Weg, der die genannten Stationen miteinander verbindet, aufzusteigen und sich in der obersten Station mit dem Absoluten zu vereinen. Das Mittel für diesen Aufstieg sind »sexo-yogic techniques« (Braginsky 2004: 155), und als Paradigma für den angesprochenen Weg gilt »the Prophet's nocturnal journey or *mi'raj*« (Braginsky 2004: 149).

Das angeführte Gedicht steht damit beispielhaft für eine ganze Reihe von Texten, die Braginsky im Hinblick auf »the synthesis of tantrism and sufism« untersucht hat. Zusammenfassend betont er, dass nicht so sehr tantrische Doktrin angeeignet wurde, da sie nur schwer mit der islamischen Lehre zu vereinbaren ist, als vielmehr tantrische Praktiken (»useful practices«) mit dem Bestreben, sie von den Fesseln eines falschen Glaubens zu befreien (vgl. Braginsky 2004: 170). Dieser Prozess einer Islamisierung tantri-

159 Aufgrund seiner polemischen Ausrichtung zählt Wieringa (2001: 144) das *Serat Dermagandul* und weitere Texte »zu der javanischen ‚karnevalisierten‘ Literaturgattung des 19. Jahrhunderts, [...] die eine Lachopposition gegen die *sari'a*-Orthodoxie bildet«.

160 Zu diesen »seven great women of Islam« gehören »five of the Prophet's wives, his daughter Fatimah and Maryam, the mother of the Prophet Isa« (Braginsky 2004: 153). Dass »Mutter Maria« in diesem Zusammenhang genannt wird, ist Ausdruck der inklusiven Haltung, die die meisten Religionen in Indonesien bis heute auszeichnet.

scher Praktiken erfolgte, wie er betont, in »an unbroken chain of writings [...] from at least the late sixteenth century up until the nineteenth« (Braginsky 2004: 169).

Die Untersuchungen von Braginsky zeigen, wie tantrische Ideen islamisiert wurden und als sufistische Strömungen innerhalb des Islam bis ins 19. Jahrhundert überdauert haben. Doch damit ist dieser Prozess, zumindest soweit es die darstellenden Künste (Musik und Tanz) anbelangt, noch nicht abgeschlossen. Folgt man Judith Becker hat sich das Wissen um den tantrischen Gehalt sakraler Tänze wie zum Beispiel dem *Bedhaya* erst mit dem Niedergang der höfischen Tradition auf Java im Anschluss an die Unabhängigkeit Indonesiens verloren (vgl. Becker 1993: 142). Und selbst ohne dieses Wissen zeigen sich bestimmte religiöse Anschauungen und rituelle Praktiken bis heute davon inspiriert: »By now completely intertwined, Tantric and Sufi mysticism are still strong forces in contemporary Javanese society« (Becker 1993: 19). Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass der Begriff Tantrismus, offenkundig eine europäische Prägung aus dem 19. Jahrhundert, auf Java und Bali praktisch unbekannt ist (vgl. Becker 1993: 6; vgl. auch Boon 1990: 159).

Die synkretistische Verschmelzung tantrischer und sufistischer Ideen ist konstitutiv für die oben angesprochene »heterodoxe Tradition« auf Java, die auf dem Axiom von der Identität der Gegensätze aufbaut und den Eingeweihten von der Beachtung religiöser Vorschriften entbindet. Denn in diesen Vorschriften wird lediglich ein Instrument gesehen, das beiseitegelegt werden kann, sobald die höchste Stufe der Erkenntnis erreicht ist.¹⁶¹ Von daher kann sich spirituelle Autorität gerade auch darin zeigen, den gängigen Moralvorstellungen einschließlich der *Sharia* nicht zu folgen. Dieses Prinzip verkörpert besonders anschaulich Kyai Hamim Tohari Jazuli (Djazuli), eher bekannt unter dem Namen Gus Mik (Gus Miek), der für nächtliche Touren durch das Rotlichtviertel von Surabaya bekannt war und dennoch – oder gerade deshalb! – schon zu Lebzeiten als »living saint« verehrt wurde.

Gus Mik wurde am 17. August 1940 in Kediri, Ostjava, geboren. Er war das dritte von insgesamt sechs Kindern des Kyai Jazuli Usman (Djazuli Utzman) (1900–1976), dem Begründer des *Pesantren Ploso Al-Falah*, einem Zentrum islamischer Gelehrsamkeit in Ostjava. Obwohl Gus Mik seine schulische Ausbildung abbrach, eignete er sich umfassende Kenntnisse des Islam an und erwarb darüber höchste Anerkennung als *Kyai* und *Ulama*. Erinnert wird er auch als führender Kopf und Mitbegründer von *Dhikr al-Ghafilan*, einem Sufi-Orden (*tarekat*) in Kediri, der neben der repetitiven Rezitation besonders wirksamer Koran-Verse auch dafür bekannt ist, »to visit the tombs of pious Muslims to gain their blessing and to emulate their virtues in fulfilling religious duties« (Zamhari 2010: 218; vgl. auch Bruinessen 2007: 108).

Gus Mik, verheiratet und Vater dreier Kinder, ist im Alter von 53 Jahren verstorben. Sein Grab befindet sich auf dem muslimischen Friedhof in der Gemeinde Ngadi, in der Mitte zwischen Kediri und Tulungagung gelegen, und wird vor allem an *Jumat Kliwon* von

¹⁶¹ Ein javanischer Mystiker, der von tantrisch-sufistischen Ideen geprägt ist, sieht in »the law (*sya-riah*) merely a starting point for beginners« (Howell 2001: 707). Dagegen kann für denjenigen, der die höchste Erkenntnis erlangt hat, die Verletzung von *Sharia*-Normen gleichbedeutend sein mit Ausdruck und Zugewinn spiritueller Autorität und magischer Kraft (*kasekten*) – abzulesen an der sozialen Akzeptanz, die diese Normverletzung erfährt.

zahlreichen Pilgern besucht.¹⁶² »In addition to the tombs of *Wali Sanga*, this site is well known as an object of veneration and visitation in Java« (Zamhari 2010: 218).

Abbildung 23: Pilger am Grabmal des Gus Mik (Gus Miek)



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

Wie in Gesprächen mit dem *Juru Kunci* Pak Khazanan und Leiter (*takmir*) der angegeschlossenen Masjid Al Auliya deutlich wurde, war Gus Mik eine kontroverse Erscheinung. Nur mit Jeans und T-Shirt bekleidet war er »fast jede Nacht« (»hampir setiap malam«) in den Clubs von Surabaya unterwegs, wo er die Nähe zu Trinkern, Spielern und Prostituierten suchte (vgl. auch Zamhari 2010: 220). Er pflegte selbst zu rauchen und Alkohol zu trinken (vorzugsweise dunkles Bier und Whisky), und letzteren schüttete er, den Worten des *Juru Kunci* zufolge, wie Wasser in sich hinein. In diesem Fall ist diese Redewendung wortwörtlich zu verstehen: Der Alkohol, den Gus Mik zu sich nahm, verwandelte sich in Wasser, und das Wasser, das er Trinkern reichte, verwandelte sich in Alkohol. »Das war wie eine magische Handlung« (»Jadi itu seperti ilmu gaib«; Interview mit dem *Juru Kunci* Pak Khazanan am 12. April 2018).

Als Gus Mik eines Tages in einer Bar darauf angesprochen wird, warum er Alkohol trinke, obwohl er vom Islam verboten sei (»minuman keras yang diharamkan oleh Agama«), antwortet er: »Ich trinke ihn nicht ...! Ich schütte ihn ins Meer.«¹⁶³ Als seine Gesprächspartner daraufhin verständnislos reagieren, öffnet Gus Mik seinen Mund, wo

162 Gus Mik (Gus Miek) wurde auf dem muslimischen Friedhof Makam Auliya, Dusun Tambak, Desa Ngadi, Kecamatan Ploso, Kabupaten Kediri, Java Timur, beigesetzt.

163 »Aku tidak meminumnya ...! Aku hanya membuang minuman itu ke laut« (Shodiq 2013).

sie das wogende Meer sehen konnten (»di dalam mulut Gus Miek terlihat laut yang ber-gelombang«; Shodiq 2013).

Aufgrund seiner nächtlichen Streifzüge fand Gus Mik, den Angaben des *Juru Kunci* zufolge, Zugang zu sozialen Gruppen, die für andere Geistliche nicht zu erreichen waren. Zu diesen Gruppen gehörten Spieler, Trinker, Freier und Prostituierte (»ahli judi, ahli minum, ahli madhon«), und indem er mit den Trinkern trank, den Spielern spielte etc. brachte er sie dazu, ihren bisherigen Lebenswandel zu bereuen und sich zu ändern. Um dieses Prinzip der Missionierung (*dakwah*) zu erläutern, bemüht der *Juru Kunci* einen Vergleich: »Menschen, die bereits im Meer versunken sind, können nicht ans Land zurückkehren, doch er [Gus Mik] brachte sie zurück ans Land« (»Seperti orang yang sudah tercebur de dalam laut, tidak bisa kembali ke darat, tapi dia [Gus Mik] bawa mereka ke darat«; Interview mit dem *Juru Kunci* am 12. April 2018).

Aufgrund seiner missionarischen Tätigkeit in den Rotlichtvierteln von Surabaya gilt Gus Mik bereits zu Lebzeiten als Heiliger. Er nimmt weder Rücksicht auf seine Gesundheit noch auf seinen Ruf, auch wenn er von anderen *Ulama* als »Bar Kyai« verspottet wird. Da Gus Mik die höchste spirituelle Einsicht (*maqam*) erfahren hat, sind ihm Lob und Beleidigung gleich: »Praise and insults would not prevent such a person from obtaining God's blessing« (Zamhari 2010: 222).

Dass Gus Mik mit Gottes Segen ausgezeichnet war, hat er mit zahlreichen Wundern (*karamah*) unter Beweis gestellt. Er konnte über Wasser schreiten, an mehreren Orten gleichzeitig sein und die Zukunft vorhersagen: »Gus Mik's knowledge transcended place and time and penetrated the inner hearts of his followers« (Zamhira 2010: 228).

Dennoch verstand sich Gus Mik nicht als Islamgelehrter (»Saya bukan ulama.«), und er räumte auch ein, nie eine Pilgerfahrt nach Mekka (*hadj*) unternommen zu haben. Doch die Leute glaubten ihm nicht. Viele behaupteten, ihn in Mekka gesehen zu haben, selbst nachdem er bereits verstorben war (Interview mit dem *Juru Kunci* am 12. April 2018). Doch vor allem für seine Missionierung (*dakwah*) in der Unterwelt (»dunia hitam«) und an zwielichtigen Orten (»tempat maksiat«) wird Gus Mik bis heute verehrt. Nur wenige *Ulama*, heißt es, hätten von Gott die Kraft erhalten, um an solchen Orten zu predigen und zu missionieren (vgl. Zamhari 2010: 221). Gus Mik tat es, ohne dass es ihm zum Nachteil gereichte. Dass er in Bars, Casinos und Bordellen gesehen werden konnte, ohne seine Reputation zu verlieren, gilt vielmehr als Ausdruck des Segens (*baraka*), der ihm zu teil geworden war, und als Beweis seiner besonderen Kraft (*kasekten*). Er hatte eine Ebene erreicht »where the everyday *shari'a* prescriptions no longer counted. The more the press reported on his ventures into Surabaya's night life, the stronger his reputation as a *wali* (of the Siti Jenar kind) grew [...]« (Bruinessen 2007: 108). Gus Mik stand als lebender Heiliger jenseits moralischer Kategorien, und seine Kraft (*kasekten*) zeigte sich gerade darin, dass dieser Umstand von der Gesellschaft auch anerkannt wurde: Sie verzichtete konsequent auf eine moralische Beurteilung seines Tuns.

Mit seinem Tod sind »his *karamah* and charisma« nicht auf seine Söhne oder religiöse Wegbegleiter übergegangen, was eine Voraussetzung dafür gewesen wäre, »to engage in this unusual practice of *dakwah*« (Zamhari 2010: 244). Denn diese Praxis ist allein denjenigen vorbehalten, die die höchste Erkenntnis erfahren haben: die Erkenntnis von der Identität der Gegensätze.

Das Beispiel Gus Mik zeigt, dass die »heterodoxe Tradition« innerhalb des Islam auf Java bis in die Gegenwart hinein nicht abgerissen ist. Die Transgression der Grenze zwischen *halal* und *haram*, für die Gus Mik exemplarisch steht, hebt – wie im Anschluss an Foucault zu betonen ist – diese Grenze nicht auf, sondern macht sie sichtbar (vgl. Foucault 1988: 73). Je sichtbarer sie jedoch wird, desto größer wird nicht nur das Bedürfnis danach, sie zu überschreiten (vgl. Bataille 1974: 78–87), sondern auch die soziale Anerkenntung dafür, es ungestraft tun zu können. Dieses Prinzip ist grundlegend für die »heterodoxe Tradition«, zu der auch die rituellen Praktiken der Pilger in Parang Kusumo und anderen Pilgerorten in Zentraljava gehören. Die Pilger werden an die Grenze zwischen Erlaubt und Verboten erinnert und dürfen sie doch unter bestimmten Voraussetzungen (an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit) überschreiten. Der gesellschaftliche Konsens hinsichtlich dieser transgressiven Praktiken zeigt sich am Beispiel von *Ritual seks* nicht zuletzt darin, dass sich die Pilger promiskuitiv verhalten können, ohne ihr Selbstverständnis als gute *javanische* Muslime hinterfragen zu müssen.

