



universität
wien

MAGISTERARBEIT

Titel der Magisterarbeit

Synkretismen im Sakral- und Profanbau Javas

Eine globalgeschichtliche Perspektive

Verfasserin

Desiree Weiler B.A.

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 805

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Magisterstudium der Globalgeschichte

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr.techn. Erich Lehner

Ich erkläre ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende wissenschaftliche Arbeit selbstständig angefertigt und die mit ihr unmittelbar verbundenen Tätigkeiten selbst erbracht habe. Ich erkläre weiters, dass ich keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Alle ausgedruckten, ungedruckten oder dem Internet im Wortlaut oder im wesentlichen Inhalt übernommenen Formulierungen und Konzepte sind gemäß den Regeln für wissenschaftliche Arbeiten zitiert. Die während des Arbeitsvorganges gewährte Unterstützung einschließlich signifikanter Betreuungshinweise ist vollständig angegeben. Die wissenschaftliche Arbeit ist noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt worden. Diese Arbeit wurde in gedruckter und elektronischer Form abgegeben. Ich bestätige, dass der Inhalt der digitalen Version vollständig mit dem der gedruckten Version übereinstimmt. Ich bin mir bewusst, dass eine falsche Erklärung rechtliche Folgen haben wird.

Wien, am

Dank an:

Familie Weiler

Ana Purwa

Laura Sprenger

Helmut Rachl

Lucia Denkmayr

Katharina Höglinger

Christian Tschugg

Marc Carnal

Prof. Dr. Erich Lehner

Dr. Ir. Ikaputra

Gadjah Mada Universität in Yogyakarta

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	7
1.1	Methode und Zielsetzung	9
1.2	Literatur und Quellen	12
1.3	Wissenschaftliche Relevanz	14
2	(Religions-)Geschichte Indonesiens	17
2.1	Hindu-javanische Zentren	17
2.1.1	Das Reich Srivijaya	19
2.1.2	Die Shailendra Dynastie	20
2.1.3	Das Mataram Reich	22
2.1.4	Das Reich Majapahit	24
2.1.5	„Indisierung“	26
2.2	Islamische Expansion	28
2.2.1	Islamische Mystik	31
2.2.2	Regionale Ausprägung	34
2.3	Europäische Kolonialherrschaft	35
2.3.1	Religiöse Nebenrolle	40
2.3.2	Koloniale Architektur	42
2.4	Exkurs: Animismus	43
3	Sakral- und Profanbauten Javas	46
3.1	Indigene Architekturtraditionen	46
3.2	Der javanische Tempel	50
3.2.1	Borobudur	56
3.2.2	Prambanan	60
3.3	Die javanische Moschee	64
3.3.1	Masjid Agung Demak	70
3.3.2	Masjid Agung Kudus	74
3.4	Der Kraton	78
3.4.1	Yogyakarta und Surakarta	85
3.4.2	Evolution des Palastbaus	88

4	Fazit.....	95
4.1	Global vs. Lokal – „Fremdes“ vs. „Eigenes“	95
4.2	Architektur als historische Quelle	98
4.3	Architektur als Spiegel der Gesellschaft.....	102
5	Anhang.....	106
5.1	Literaturverzeichnis.....	106
5.2	Internetquellen.....	112
5.3	Abbildungsnachweis	114
5.4	Kurzfassung.....	120
	Summary	121
5.5	Curriculum Vitae	122

1 Einleitung

Indonesien ist nicht nur das größte Land in Südostasien, sondern gilt auch als größter Inselstaat der Welt. Das Land entspricht damit einem Gebiet von Irland bis zum Kaukasus und von Hamburg bis Tunis oder anders ausgedrückt: die Landfläche umfasst knapp das Sechsfache Deutschlands (Abb.1).¹ Dabei ist der indonesische Archipel mit seinen mehr als 14000 Inseln reich an einer vielfältigen Flora und Fauna. Das tropische Klima am Äquator und die äußerst fruchtbaren vulkanischen Böden nähren die Regenwälder, die das Land zu zwei Dritteln bedecken. Außerdem besitzt Indonesien eine Fülle an Bodenschätzen wie kaum ein anderes Land der Erde. Allerdings führen ungleiche Einkommensverteilung und hohe Arbeitslosigkeit zu einer Verarmung der Bevölkerung, welche gleichzeitig kontinuierlich wächst. Die zumeist jungen Menschen, knapp 28% der Gesamtbevölkerung sind unter 15 Jahre alt², flüchten in die städtischen Ballungszentren und sehen sich einer hohen Besiedlungsdichte wie beispielsweise in der Hauptstadt Jakarta gegenüber.

Indonesien gilt auch als das Land mit der größten muslimischen Bevölkerung der Welt. Jedoch existiert trotz der islamischen Mehrheit kein Islamstaat, der auf den Gesetzen des Koran gegründet wäre. Vielmehr zeichnet sich die indonesische Gesellschaft durch eine



Abb. 1: Der indonesische Archipel

¹ Eberlein 1996:20

² Statistisches Bundesamt: Länderprofil Indonesien 2009 (Stand 2007)

eigenwillige Verschmelzung fremder Kulturelemente aus, was sich in einem nuancenreichen Synkretismus äußert.³ So finden sich in der indonesischen Kunst und Kultur nicht nur arabische, sondern auch indische und europäische Einflüsse. Was nun als typisch indonesisch zu verstehen ist, daran forschte der niederländische Wissenschaftler J.L.A. Brandes um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Ihm zufolge gehören zu den ursprünglich aus der indonesischen Kultur hervorgegangenen Formen das Puppenspiel *Wayang*, das Gamelanorchester, dessen Musik auch den Maskentanz begleitet, bestimmte Reim-Systeme, wie sie in den traditionell überlieferten Mythen vorkommen, die Kunst der Batikherstellung, Metallarbeiten aus Gelbkupfer, das Münzwesen, die navigatorischen und astronomischen Kenntnisse, die Kultivierung von Nassreis sowie spezielle Formen und Prinzipien des menschlichen Zusammenlebens (Abb.2).⁴

Wie verhält es sich jedoch mit der Architektur Indonesiens? Besitzt diese keine typisch indonesischen Elemente? Die Definition einer eigenen indonesischen Architektur bleibt die Forschung weitestgehend schuldig. Denn wie sich in den folgenden Ausführungen zeigen wird, weist die indonesische Baukultur eine große Bandbreite an verschiedenen Formen und technischen Traditionen auf. Diese architektonischen Bauformen reflektieren darüber hinaus sowohl die kulturelle Diversität der Region als auch das reiche historische Erbe. Um ein Gesamtbild der verschiedenen Elemente der indonesischen Architektur zu zeichnen, ist es hilfreich, die einzelnen geographischen Ursprünge der unterschiedlichen Traditionen auszumachen, welche auf die indonesische Architektur einwirken. Bis heute findet sich eine



Abb. 2: Traditionelles Puppenspiel und Gamelanorchester

³ Eberlein 1996:80-81

⁴ Eberlein 1996:82

starke Neigung zu frühen indigenen Traditionen, wie spezielle Dachformen, Materialien und Symbolik zeigen. Das klassische Kulturerbe entwickelt sich dann in den hinduistischen und buddhistischen Bauten, welche meist aus Stein bestehen und dadurch ein zeitlich überdauerndes Artefakt der Geschichte bilden. Diese ersten beiden Formen finden sich trotz ideologischer Strenge auch in der islamischen Architektur der Region wieder, daher kann es beispielsweise zu einem Mix aus indigener Dachform und Stilelementen aus der hinduistisch-buddhistischen Ära kommen. Zuletzt wirkt sich der Kolonialstil der Europäer, die noch bis in das 20. Jahrhundert hinein politische Machtansprüche auf die Insel geltend machen, auf die indonesischen Bautraditionen aus.⁵

1.1 Methode und Zielsetzung

Meine Magisterarbeit stammt aus dem Fachbereich der Globalgeschichte und bedient sich eines interdisziplinären Zugangs. Das Thema setzt sich aus drei Interessensgebieten zusammen, welche die Geschichtswissenschaft selbst, die Religion und Architektur darstellen. Innerhalb von historischen Prozessen werden nun Architektur und Religion als verknüpfende Elemente zwischen verschiedenen Weltregionen und deren Bevölkerungsgruppen gesehen. Als beispielhaft für das Zusammenwirken von Geschichte, verschiedener Glaubensrichtungen und Baukultur zeigt sich hierfür das südostasiatische Land Indonesien. Über Jahrhunderte hinweg kommen hinduistische, buddhistische, islamische und christliche Strömungen aus benachbarten (Welt-)Regionen auf die indonesischen Inseln und formen nicht nur die Gesellschaft in einer einzigartigen Weise, sondern auch die Architektur. Diese Auswirkungen gilt es genauer zu beleuchten und zu untersuchen. Welche Formen der Vermischung, also Synkretismen, zeichnen sich in den Gebäuden Indonesiens ab? Um vorwiegend religionsgeschichtlichen Veränderungsprozessen nachspüren zu können, eignen sich sakrale Bauten als Untersuchungsobjekte. Weiters findet sich in Indonesien eine ganz eigene Form der Palastkultur, die eine religiöse Ausrichtung besitzt und somit als Profanbau ebenfalls zum Untersuchungsraum gezählt wird.⁶

Dass äußere globale Einflüsse auf eine lokale soziale Gruppe einwirken und diese verändern können, lässt sich am Beispiel der indonesischen Gesellschaft leicht nachvollziehen. Das heutige Staatsmotto Indonesiens *Bhinneka Tunggal Ika*, was so viel bedeutet wie „Einheit in Vielfalt“, steht damit programmatisch für diese Gesellschaft. Was bedeutet aber dieser Synkretismus in einem architektonischen Zusammenhang? In einem

⁵ Tjahjono 1998:6-7

⁶ Von der Untersuchung ausgespart werden Kirchen und Synagogen, sowie Gräber und Friedhöfe aus Gründen des begrenzten Materials oder der geringen räumlichen Dichte.

religiösen Kontext impliziert der Begriff Synkretismus zunächst einmal eine Vermischung verschiedener religiöser Einflüsse und Elemente, welche letztendlich zur Entstehung einer neuen Form durch alte Traditionen und einen neuen Einfluss führen.⁷ Dieser Prozess findet nun ebenfalls seinen Ausdruck in den jeweiligen sakralen und profanen Bauwerken: „Architectural syncretism is the integration of traditional architectural forms and elements with new, or foreign, architectural forms and elements. The resulting architectural expression is a synthesis of both traditional and new ideas.“⁸ Diese Definition geht über religiöse Komponenten hinaus, was den Vorteil besitzt, dass auch Einflüsse einer traditionellen Bauform sowie der Kolonialherrschaft innerhalb der Untersuchung erfasst werden können.

Ziel dieser Arbeit ist es nun, die verschiedenen religionsgeschichtlichen Einwirkungen auf Indonesien zu erfassen, was im ersten Teil geschieht. In einem zweiten Schritt werden an konkret ausgewählten Bauwerken wie Tempel, Moscheen und Kratons (javanische Paläste) die unterschiedlichen Bestandteile und deren Ursprünge aufgezeigt. Um detaillierter auf die Forschungsobjekte eingehen zu können, bietet sich eine Fokussierung in geschichtlicher und geographischer Hinsicht an. Die Insel Java ist über Jahrhunderte hinweg ein Schauplatz indonesischer Machtzentren - für hinduistische und buddhistische Königreiche, muslimische Sultanate und koloniale Territorialkämpfe der Europäer. Auf engstem Raum finden sich bauliche Zeugnisse aus diesen Zeiten. Zur genaueren Analyse werden für diese Arbeit zwei Tempelanlagen Zentraljavas herangezogen, welche u.a. von der UNESCO 1991 zum Weltkulturerbe ernannt wurden. Es handelt sich hierbei zum einen um den im 8. und 9. Jahrhundert n. Chr. erbauten Borobudur, der bis heute größte Kultbau der buddhistischen Welt, zum anderen um den knapp ein Jahrhundert später entstandenen Tempelkomplex des Prambanan, wiederum eines der größten hinduistischen Heiligtümer in Südostasien. Als islamisches Bauwerk werden zwei Moscheen an der Nordküste Javas genauer betrachtet. Die Städte Demak und Kudus mit ihren gleichnamigen Moscheen sind hierbei bedeutend, weil sie bei der Ausbreitung des Islam eine entscheidende Rolle spielen und das Erscheinungsbild der Moscheen regionalen Gestaltungsmerkmalen folgt. Im Weiteren wird auf die beiden Kratons der Städte Yogyakarta und Surakarta eingegangen. Das Zusammenwirken von Herrschaft, Religion und Symbolik zeichnet die Palastkultur in Indonesien aus und daher wird eine Form des Profanbaus in die Untersuchung einbezogen. Innerhalb der javanischen Geschichte

⁷ Eine Abgrenzung zu den Begriffen Adaption, Akkommodation bzw. Inkulturation lässt sich in manchen Fällen jedoch nur schwer treffen.

⁸ Ismudiyanto 1987:4

erhalten diese beiden Regionen eine zentrale Bedeutung im Kampf gegen die niederländische Kolonialmacht.⁹

Tabelle 1: Übersicht zum Arbeitsaufbau

Ebene	Geschichtsperiode	Religion	Bauprinzipien	Architekturbeispiel
Ebene 1	Prähistorische Zeit/ Megalith-Kultur (2500 v. Chr.- 500 v. Chr.)	altindonesische Religionen/ Animismus	traditionell javanische Bauprinzipien	Javanisches Haus
Ebene 2	Mittel- und Ostjavanische Periode (600-1600)	Hinduismus/ Buddhismus	javanisch- hinduistische Bauprinzipien	Tempel
Ebene 3	Islamische Periode (1500-1700)	Islam	Konzepte und Prinzipien der islamischen Architektur	Moschee
Ebene 4	Europäische Kolonialherrschaft/ VOC (1600-1900)	Christentum	Elemente der Kolonialherrschaft	Kraton

Quelle: Nach der Vorlage von Ismudiyanto, Ir/ Atmadi, Parmono: Demak, Kudus, and Jepara Mosques. A Study of Architectural Syncretism, Gadjah Mada University: February 1987

Diese kurze Übersicht entwirft eine Ahnung über den umfangreichen geographischen Raum wie auch den Zeitrahmen, welche behandelt werden sollen. Diesem Umfang soll zum einen durch die Eingrenzung auf die regionale Geschichte Javas entgegengewirkt werden. Wo Zusammenhänge oder Vergleiche mit den Inseln Sumatra, Bali und den weiter umliegenden Inseln notwendig sind, werden diese hergestellt, allerdings soll der geschichtliche Fokus bei Java bleiben. Zum anderen verlangt der chronologische Umfang von über einem Jahrtausend eine Konzentration auf bestimmte Aspekte verschiedener Epochen. Es besteht also kein Anspruch auf Vollständigkeit der javanischen bzw. indonesischen Geschichte.¹⁰

Weiters soll auf die Methode eingegangen werden, anhand derer die ausgewählten Bauwerke zunächst analysiert und anschließend verglichen werden. Schließlich stammen die Gebäude aus unterschiedlichen Geschichtsperioden, was einen Vergleich der Bauelemente sowie deren religiöser Symbolik erschwert. Um den Synkretismus innerhalb der Tempel, Moscheen und Kratons erfassen zu können, werden vier Parameter herangezogen, welche an

⁹ Im Folgenden wird die Landesbezeichnung „Niederlande“ jener „Hollands“ im Sinne einer einheitlichen Lesbarkeit vorgezogen, aber auch, um einer politischen Unklarheit im Zeitkontext vorzubeugen.

¹⁰ Indonesien bzw. indonesisch wird im Folgenden als geographisch-kultureller Begriff verstanden und nicht als politischer, da Indonesien als Staatsgebilde erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts entstanden ist.

allen Bauwerken genauer untersucht werden. Diese sind Orientierung, Konstruktion, Funktion und Symbolik.¹¹ Die Orientierung bzw. Ausrichtung eines Bauwerkes richtet sich entsprechend der Kultur nach verschiedenen Kriterien. So kann beispielsweise unterschieden werden zwischen der Orientierung nach Kardinalrichtungen bzw. Himmelskörpern (Ost-West/ Nord-Süd) oder der Orientierung nach terrestrischen Gegebenheiten, welche sich auf Längen- und Breitengrade beziehen. Ein Beispiel für diese zuletzt genannte Variante ist die Stadt Mekka als Zentrum der Orientierung im Islam.¹² Dagegen umfasst der Parameter Konstruktion eher den Aufbau, die Form und Gestalt der Gebäude. Hierunter fällt die Betrachtung des Materials, der speziellen Dachkonstruktion, der verschiedenen Gebäudezonen und der kulturell bedingten Bauelemente. Beispielsweise verweisen die Proportionen zwischen vertikaler und horizontaler Bauweise auf den gestalterischen Aspekt, genauso wie Treppen oder Türme.¹³ Die Funktion wiederum beschreibt den praktischen Nutzen des Gebäudes. Dient das Bauwerk der religiösen Verehrung und welche Art von Zeremonien und Rituale ergeben sich daraus? Oder verfolgt das architektonische Konzept eher den Zweck der politischen Machtdemonstration und des Prestiges? Weitere Funktionen, welche das Gebäude erfüllen kann, sind beispielsweise Wissensvermittlung, Wohnraum, Klimatisierung, Aussicht sowie Signalsetzung.¹⁴ Zuletzt wird der Symbolgehalt der Bauwerke untersucht. So können Zeichen als Träger von Information gewertet werden und damit auch als Bestandteil des architektonischen Konzepts. Zwar wird durch den Verlust der eigentlichen Funktion ein Architekturelement zum Dekorstück, es erhält jedoch gleichzeitig die Funktion des Symbolgehalts.¹⁵ Dies wird sich noch am Beispiel von Masken und Säulen zeigen.

1.2 Literatur und Quellen

Quellen, welche ich für diese Arbeit heranziehe, setzen sich hauptsächlich aus Forschungsliteratur der beiden Disziplinen Architektur und Geschichte zusammen, wobei themenübergreifende Werke aus verwandten Forschungsbereichen im Sinne des interdisziplinären Ansatzes dieser Arbeit natürlich mit einbezogen werden. Beispielfähig hierfür stehen die beiden Werke „Indonesian Heritage“¹⁶ und „Versunkene Königreiche Indonesiens“¹⁷, da die Beleuchtung des Themenkomplexes auf verschiedenen Ebenen der Geschichte, Kunst, Religion und Architektur erfolgt. Hierbei sei auch eine der ersten Arbeiten

¹¹ In Anlehnung an „Ideen und Konzepte der Architektur in außereuropäischen Kulturen“ von Lehner 2006

¹² Lehner 2006:108-113

¹³ Lehner 2006:83-90

¹⁴ Lehner 2006:81-83

¹⁵ Lehner 2006:182

¹⁶ Tjahjono, Gunawan (Hg.): Indonesian Heritage. Vol. 6 Architecture, Archipelago Press, Singapore 1998

¹⁷ Klokke, Marijke J.: Versunkene Königreiche Indonesiens, Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1995

überhaupt zur Geschichte Indonesiens und im Speziellen der Insel Java erwähnt. Das zweibändige Werk von Thomas Stamford Raffles aus dem Jahre 1817 beschäftigt sich nicht nur mit der javanischen Geschichte, sondern umfasst auch Bereiche wie Kunst und Kultur, Bevölkerung und Religion, Wirtschaft und Handel sowie Geographie. Im Kapitel „Antiquities“ finden sich außerdem Beschreibungen zu den Tempeln des Prambanan, Borobudur und des Dieng Plateau.¹⁸

Eine ähnliche Forschungsarbeit, die einen wesentlichen Teil meiner Arbeit streift, ist die Dissertationsschrift von Christoph Müller aus dem Jahr 2008 über die indonesischen Kratons.¹⁹ Viele Ergebnisse seiner Arbeit, aber auch die Idee des Themenaufbaus, finden sich in meiner Arbeit wieder. Außerdem konnte ich umfangreiches Material aus Dissertationen und Masterthesen zur traditionellen indonesischen Architektur während meines dreimonatigen Forschungsaufenthaltes in Indonesien einsehen und in meine Arbeit einfließen lassen.²⁰ Vieles davon ist leider unveröffentlichtes Material aus der Fachbereichs- und Universitätsbibliothek in Yogyakarta, was mit den Bedingungen der indonesischen Universitätslandschaft zusammenhängt. Dies betrifft u.a. die Arbeiten von Dewanto, See Behrend und Brongtodiningrat über die Kratons in Yogyakarta und Surakarta sowie die Untersuchungen von Ikaputra zur historischen Stadtentwicklung auf Java. Im Besonderen sei hier auf die Arbeit von Ismudiyanto hingewiesen, der über den architektonischen Synkretismus der Moscheen in Demak, Kudus und Jepara schreibt und hier in den entsprechenden Kapiteln großteils zu Wort kommt. Ergiebig erscheint in diesem Zusammenhang nicht nur mein Zugang zu den Hochschulschriften, sondern auch zum Archiv der archäologischen Forschungsstelle Prambanan.

Neben der klassischen Forschungsliteratur habe ich versucht, auf ein breites Spektrum an Quellenmaterial zurückzugreifen. Hier seien an erster Stelle die diversen Reiseführer für Indonesien zu nennen. Verwendet werden sowohl der Lonely Planet von Vaisutis, Bedford und Elliott (2008), Eberleins Reiseführer mit Landeskunde (1996) als auch der Stefan Loose Reiseführer Indonesien (2004), die nicht nur einen schnellen und einfachen, sondern auch einen relativ breit gefächerten Einstieg in die Thematik ermöglichen.²¹ Weiters finden sich neben Internet- und Radiobeiträgen Quellen zu Audio-Texten sowie Power-Point-

¹⁸ Raffles, Thomas Stamford: *The History of Java, with an Introduction by John Bastin*, Volume I+II, Oxford University Press, London 1965

¹⁹ Müller, Christoph: *Kraton. Traditionelle Konzepte indonesischer Palastanlagen*, Dissertation, Wien 2008

²⁰ Forschungsaufenthalt auf den Inseln Java und Bali von Januar bis März 2010 mit sechswöchigem Aufenthalt an der Gadjah Mada University in Yogyakarta, Department of Architecture and Planning

²¹ Wobei hier darauf hingewiesen sei, dass erst nach Abgleichen mit anderen (wissenschaftlichen) Quellen auf die Informationen der Reiseführer zurückgegriffen wird.

Präsentationen von Architekturstudenten der Abteilung Baugeschichte und Denkmalpflege der Universität Gadjah Mada in Yogyakarta. Bilder und Kartenmaterial sollen die theoretische Arbeit veranschaulichen und ergänzen. Fotografien stammen, wenn nicht anders vermerkt, aus dem Fotoarchiv von Professor Erich Lehner oder aus privatem Bestand. In diese Arbeit sollen aber auch Informationen und Gedanken einfließen, die aus Gesprächen mit Lehrenden und Studierenden sowie Einheimischen vor Ort stammen.

Besonders anregend für meine Arbeit erwies sich zuletzt auch ein viertägiges internationales Symposium im Mai 2011 an der Technischen Universität Wien mit dem Thema „Insular Diversity: Architecture – Culture – Identity in Indonesia“. Hierbei konnte ich neue Informationen über die javanische Tempelarchitektur gewinnen. Dabei sei insbesondere auf die Forschungsbeiträge und Vorträge von Hubert Feiglstorfer und Ferenc Zámoliy „Study on the early Hindu and Buddhist architecture of Java“ sowie T. Yoyok Wahyu Subroto „The Principle of the Spatial Setting of ‚Candi‘ in the Prambanan Compound“ und Erich Lehner „Toward a Documentation Project on Candis in Central Java“ verwiesen.²²

1.3 Wissenschaftliche Relevanz

Meine Magisterarbeit leistet in erster Linie einen Beitrag zur Aufarbeitung der indonesischen, im Speziellen javanischen Architektur. Die Einmaligkeit des regionalen Ausdrucks der indonesischen Baukultur gilt es zu erfassen und in seiner Vielschichtigkeit darzustellen. Zwar wurden die Tempelanlagen Javas, wie beispielsweise des Borobudur und Prambanan, schon gut erforscht, allerdings stellt sich in Bezug auf die islamische und indonesische Palastarchitektur eine andere Situation dar. Mehr als ein Drittel aller Muslime leben östlich von Indien, trotzdem ist die islamische Architektur Chinas und Südostasiens bis heute nur wenig erforscht und dokumentiert.²³ Müller schreibt hierzu, dass „Kratons und Paläste Indonesiens in ihrer Gesamtheit und Vielfalt kaum, oder nur am Rande, dokumentiert und analysiert“ wurden.²⁴ Darüber hinaus gewährt uns die Beschäftigung mit der indonesischen Kultur einen Einblick in andere Lebenskonzepte jenseits der eigenen Landesgrenzen. Bis in das 20. Jahrhundert hinein findet jedoch nur eine geringe Auseinandersetzung mit dem Thema außereuropäischer Architektur statt. Wo diese dennoch erfolgt, zeigt sich die Betrachtungsweise der außereuropäischen Architektur stark verzerrt

²² Siehe Online-Aufzeichnungen der Vorträge vom 18.05.2011 bis 20.05.2011 auf <http://www.indonesiasymposium.com/>

²³ Michell 1978:279

²⁴ Müller 2008:16

durch „eine an der Architekturentwicklung in Europa erstellte Systematik“.²⁵ Dies führt wiederum dazu, dass Erscheinungsformen anderer Baukulturen nicht oder nur zu einem geringen Grad erfasst werden können. Interpretationen in missverständlicher Weise sind die Folge, wie beispielsweise an dem Standardwerk „A History of Architecture on the Comparative Method“ (1896) von Banister Fletcher oder der Reiseliteratur der Schriftstellerin Ida Pfeiffer aus dem 19. Jahrhundert gezeigt werden kann.²⁶ Die Globalgeschichte hat sich hierbei der Aufgabe verschrieben, diese eurozentristischen Denktraditionen aufzudecken und ihnen gleichermaßen entgegenzuwirken. Die Methoden, derer sie sich dabei bedient, sind sehr interdisziplinär, was bereits angesprochen wurde. Auf dem Feld der Architektur scheint ihr Ansatz noch sehr jungfräulich und vergleichbare Arbeiten, die explizit beide Wissenschaftsdisziplinen zusammenbringen möchten, sind dünn gesät.²⁷ Aber gerade die globalgeschichtliche Perspektive ermöglicht, bereits vorhandene kultur- und sozialanthropologischen Ansätze zu verbinden, wie die anschließende Forschungsdebatte über das explizit „Fremde“ und „Eigene“ in der Kunst und Kultur Indonesiens zeigt, diese mit den Methoden und Erkenntnissen der Architektur zu ergänzen und dahingehend neue Schlussfolgerungen zu ziehen. Somit kann die Architektur nicht nur als historische Quelle herangezogen werden, sondern leistet darüber hinaus einen Beitrag zur indonesischen Identitätsfindung.

Außerdem veranschaulicht ein globalgeschichtlicher Blickwinkel auf die indonesische Geschichte und Baukultur nicht nur, wie Architekturkonzepte über Landesgrenzen hinweg wandern, sondern auch, wie sich die Weltanschauung einer Gesellschaft in einem Gebäude manifestiert. So fungieren jene sakralen und profanen Gebäude Indonesiens nicht nur als Spiegel, sondern entwerfen auch ein Gegenbild zu unserer westlichen Gesellschaft.

²⁵ Lehner 2006:183

²⁶ Vgl. hierzu die Aufsätze „Sir Banister Fletcher’s A History of Architecture“ von Peter Davey und „Der Westen und der Rest: Zwischen abschreckender Physiognomie, Trägheit, Sinnlichkeit und Schutzbedürftigkeit oder wie Ida Pfeiffer (1797-1858) die Welt sah.“ von Gabriele Habinger.

²⁷ Siehe hierzu beispielsweise die Arbeiten aus dem Bereich Design-Studies: „Architecture in Everyday Life“ von Dell Upton sowie „Teaching the History of Architecture in Algeria, Tunisia, and Morocco: Colonialism, Independence, and Globalization“ von Ali Djerbi.

Zur besseren Lesbarkeit wurde in dieser Masterarbeit auf geschlechtsneutrale Formulierungen verzichtet. In vielen Fällen wird nur die maskuline Form verwendet und impliziert die feminine.

2 (Religions-)Geschichte Indonesiens

2.1 Hindu-javanische Zentren

Um die verschiedenen religionsgeschichtlichen Einflüsse auf Indonesien ausfindig zu machen, muss zunächst einmal den Fragen nachgegangen werden, wie und wann Hinduismus und Buddhismus auf die indonesischen Inseln kommen und wie diese wiederum die alte, eigene javanische Kultur bedingen konnten. Das Römische Reich gilt als erster Antrieb für indische Händler, nach Südostasien zu reisen. Die steigende Nachfrage an exotischen Erzeugnissen wie u.a. Edelsteinen, Gewürzen und edlen Hölzern geben den Anstoß, um dort Handel zu treiben.²⁸ Ein ausgedehnter Warenverkehr mit den Ländern des asiatischen Festlands entsteht, wobei der primäre Handelsweg über Burma nach Thailand und Laos führt.²⁹ Weiters können die Beziehungen zwischen Indien und Indonesien bis 400 n. Chr. nachgewiesen werden. Dagegen finden die Kontakte zu China erst im 5. Jahrhundert Erwähnung. Während der Handel mit China den Wohlstand bringt, sorgt Indien für starke kulturelle Impulse auf dem indonesischen Archipel.³⁰ Mit der Innovation der Schifffahrt - die Eigenschaften des Monsunwindes ermöglichen die direkte Fahrt von Arabien in das offene



Abb. 3: Historische Handelsrouten Südostasiens

²⁸ Eberlein 1996:45

²⁹ Müller 2008:27

³⁰ Klokke 1995:27

Meer hinaus - entwickeln sich die wichtigsten maritimen Handelsrouten für Indonesien, die Straße von Malakka und die Sundastraße (Abb.3).³¹

Gleichzeitig sind die Händler aus Südindien durch die Monsunwinde dazu gezwungen, mehrere Monate auf den indonesischen Inseln zu bleiben.³² Dies bedingt zunächst kleinere Handelsniederlassungen, dann nach und nach größere Siedlungen und schließlich zahlreiche Städte und Fürstentümer nach indischem Vorbild.³³ Zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert kommt es im südostasiatischen Handel zu einem enormen Aufschwung. Zum einen fungiert Indien als Zwischenhändler zum Mittelmeerraum und zum anderen sind Produkte aus Süd- und Südostasien auch auf den chinesischen Märkten gefragt.³⁴ Bis in die Mitte des 7. Jahrhunderts hinein bildet sich eine kleine Anzahl von Königreichen in verschiedenen Regionen, aber vorwiegend in Küstengegenden Indonesiens. Eines der ersten Herrschaftszentren ist das westjavanische Reich Tarumanagara im 5. Jahrhundert.³⁵ Danach treten zwei bedeutende Gebiete im Handel mit China in den Vordergrund, das Königreich Srivijaya in Sumatra und zuletzt das Reich Majapahit in Java (Abb.4).³⁶ Die meisten Daten über die im Folgenden beschriebenen Dynastien Javas und der angrenzenden Inseln stammen aus chinesischen Aufzeichnungen, da China ein genaues Verzeichnis aller Gesandtschaften



Abb. 4: Hindu-javanische Zentren Javas

³¹ Müller 2008:23-24

³² Müller 2008:24

³³ Eberlein 1996:46

³⁴ Loose 2004:115

³⁵ In Zusammenhang mit diesem frühen Reich nimmt die Forschung an, dass der König sich bereits indischer Anschauungen bedient, um sein Königtum zu legitimieren, sowie Ansehen und Macht zu vergrößern (Klokke 1995:78).

³⁶ Klokke 1995:78

aus den Herrschaftszentren Südostasiens besitzt.³⁷

2.1.1 Das Reich Srivijaya

Srivijaya wird das buddhistische Königreich in Süd-Sumatra zwischen dem 7. und dem 13. Jahrhundert genannt. Im ausgehenden 7. Jahrhundert entsteht in Sumatra ein erstes buddhistisches Großreich, welches vorerst den Namen Malayu trägt. Erst im weiteren Verlauf der Expansionspolitik geht das Reich im Nachbarstaat Srivijaya auf und kann seinen Herrschaftsbereich über Sumatra und die westliche malaiische Welt ausdehnen, wo es auch bald mit dem Reich Angkor in Konflikt treten soll.³⁸ Am Ende des 7. Jahrhunderts steigt Srivijaya zum überragenden Seestaat auf und kontrolliert von seinem Zentrum und Hafen Palembang aus die wichtige Seestraße von Malakka und die Sundastraße zwischen Sumatra und Java. Diese und weitere maritime Handelswege stellen nicht nur eine Verbindung mit Indien und China, sondern darüber hinaus mit dem Vorderen Orient her.³⁹

Srivijaya schafft es zu einer Machtausdehnung auf den nahezu ganzen Archipel und ist bereits im späten 7. Jahrhundert auch eine bedeutende Stätte für buddhistische Gelehrsamkeit.⁴⁰ Jedoch lassen sich von Tempelanlagen in Südost-Sumatra aus dieser Periode keine Überreste mehr finden, da die Region hauptsächlich aus Schwemmland besteht und die Sakralbauten nicht den Fluten der Flüsse während des Monsuns standhalten können.⁴¹ Den Höhepunkt seiner Macht erlebt das Reich Ende des 8. Jahrhunderts, indem sich Srivijaya mit der herrschenden Dynastie der Shailendra in Java verbindet. Balaputra, ein Angehöriger der javanischen Shailendra-Dynastie, wird von dem dort herrschenden König Pikatan, der gleichzeitig ein naher Verwandter Balaputras ist, verdrängt. Darauf sucht Balaputra Zuflucht in der Heimat seiner Mutter, dem sumatrischen Srivijaya, und wird dort zum Herrscher. Damit begründet er die Shailendra-Dynastie von Srivijaya, welche bis in das 11. Jahrhundert besteht, wogegen die Shailendra in Java schon im 9. Jahrhundert von der hinduistischen Mataram-Dynastie verdrängt werden.⁴²

³⁷ Klokke 1995:77. Die Forschung unterteilt hierbei die zeitlichen Geschehnisse Javas in drei Abschnitte: „Early Classic Period“ (600-900), „Middle Classic Period“ (900-1300) und „Late Classic Period“ (1300-1500). Diese Einteilung beschreibt dabei eine Schwerpunktverschiebung des zunächst zentraljavanischen hin zum ostjavanischen Machtzentrum (Nas 2007:17-22).

³⁸ Angkor, das Königreich der Khmer entsteht um 802

³⁹ Kulke. In: Klokke 1995:46

⁴⁰ Kulke. In Klokke 1995:57

⁴¹ Loose 2004:116

⁴² Kulke. In: Klokke 1995:64, 68

Eine geläufige geschichtswissenschaftliche Annahme ist, dass Srivijaya keine starke Zentralmacht ist, sondern vielmehr ein Hanse-ähnlicher Städteverbund.⁴³ Das wiederum erstrangige politische Machtzentrum organisiert den Zwischenhandel als Basis, indem alle Schiffe zuerst die Häfen Srivijayas anlaufen und dementsprechend Zölle bezahlen müssen. Dabei dient eine starke Flotte als Sicherung. Daher tritt Srivijaya nicht als zentralisiertes Reich auf, sondern als Stadtstaat, der andere Fürstentümer militärisch unterwirft und seine Tributpflicht einfordert.⁴⁴

Im 10. Jahrhundert wird Srivijaya unerwartet vom benachbarten javanischen Mataram-Reich angegriffen. Die Ursachen für diesen Krieg sind ungeklärt, vermutet wird jedoch ein Kampf um die Anteile am chinesischen Markt bzw. Gewürzhandel Chinas.⁴⁵ Als Folge dessen werden Gesandtschaften mit Tributen nach China geschickt, um Handelsprivilegien zu sichern.⁴⁶ Anfang des 11. Jahrhunderts führt ein Überfall des südindischen Reiches Chola zu einer kurzzeitigen Schwächung, bevor es bald darauf zum endgültigen Niedergang Srivijayas kommt.⁴⁷ Indem chinesische Händler beginnen, direkt in die Produktionszentren zu segeln, verliert der Zwischenhandel als Lebensgrundlage seine Bedeutung.⁴⁸ Im 12. und 13. Jahrhundert beginnt sich Srivijaya in Vasallenstaaten aufzuteilen. Einzelne Hafenstädte streben nach einer größeren Autonomie und treten untereinander in Konkurrenz. Gleichzeitig zeichnet sich eine Unterwerfung durch Java ab.⁴⁹ Der Untergang des Reiches vollzieht sich dann gegen Ende des 13. Jahrhunderts zum einen durch eine innere, strukturbedingte Schwäche und zum anderen, was weitaus bedeutender ist, gerät Srivijaya zwischen zwei neue, expandierende Regionalmächte: von Norden her die Thais aus Nord-Thailand und im Osten das javanische Großreich Singasari-Majapahit.⁵⁰

2.1.2 Die Shailendra Dynastie

Die buddhistische Shailendra (oder auch Sailendra) Dynastie herrscht zwischen 750 und 850 in Java. In ihre Herrschaftsperiode fällt der Bau der Tempelanlage Borobudur um ca.

⁴³ Kulke. In: Klokke 1995:46-47 Als „Deutsche Hanse“ wird die Vereinigung der niederdeutschen Kaufleute zwischen dem 12. und 17. Jahrhundert bezeichnet. Dieser Bund diente der Sicherung der gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen.

⁴⁴ Loose 2004:116

⁴⁵ Kulke. In: Klokke 1995:64, 68

⁴⁶ Kulke. In: Klokke 1995:68. Um sich den gesamtasiatischen Wirkungszusammenhang vor Augen zu führen, sollte parallel der Kampf um die Vormachtstellung im Indischen Ozean in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts betrachtet werden. Hier greifen nämlich neue machtvolle Staaten und Dynastien in den Handel im Indischen Ozean ein, die Fatamiden in Ägypten (967), die Cholas in Südindien (985), die Song-Dynastie in China (960) und ab 1012 dann auch das Reich Angkors (Kulke. In: Klokke 1995:65-66).

⁴⁷ Kulke. In: Klokke 1995:70

⁴⁸ Loose 2004:116

⁴⁹ Kulke. In: Klokke 1995:72

⁵⁰ Kulke. In: Klokke 1995:72-73

800 in Zentraljava. Ihre Macht- und Einflusszone reicht bis nach Hinterindien und zeitweise unterstehen dem Reich auch Teile des Reichs Srivijaya in Sumatra.⁵¹ Allerdings müssen die Shailendra um 860 nach Ostjava weichen, da das Mataram-Reich in Mitteljava aufkommt, worauf sie sich nach Sumatra zurückziehen und dort herrschen.⁵²

Im Gegensatz zum Srivijaya Reich in Sumatra wird bei den Shailendras kein Schwerpunkt auf den Zwischenhandel gelegt. Ihre Grundlage bilden stattdessen die vulkanischen Böden mit einer ertragreichen Landwirtschaft. Diese erfolgreiche Grundlage führt dazu, dass die Shailendra-Dynastie selbst in der Lage ist, im 9. Jahrhundert das Reich Srivijaya mit zu regieren.⁵³

Die dynastische Geschichte Zentraljavas ist recht unklar, da nur spärliches Beweismaterial und auch kaum lokale Quellen existieren. Meist sind die Geschehnisse nur durch die Gesandtschaften nach China nachvollziehbar. Außerdem gibt es kaum literarische Werke aus dieser Zeit, die über die hindu-javanische Palastkultur in Mitteljava berichten. Die eigentliche Literaturgeschichte beginnt daher erst mit der Mataram Dynastie.⁵⁴ Aus diesen Gründen ist der Ursprung der Dynastie in der Forschung umstritten. Zum einen wird das südasiatische Festland oder Indien als Herkunftsland vermutet, da die Sprache der Inschriften eher an das Sanskrit anlehnt. Zum anderen ist es möglich, Sumatra als Ursprung auszumachen, nämlich das Srivijaya Reich. Allerdings gibt es daneben auch Vermutungen, die Java selbst als Quelle anführen.⁵⁵ Die Existenz sowohl shivaitischer als auch buddhistischer Herrschaftsgebilde in einer Region lässt sich dabei auf die Gesellschaftsstruktur der Zeit zurückführen. Ab 778 zeugen Inschriften von einem buddhistischen Shailendra-Oberherrscher, der über shivaitische Könige herrscht, welche aber ein hohes Maß an Autonomie zu haben scheinen, da sie eigene kleinere shivaitische Tempel bauen.⁵⁶ Hierzu finden sich in der Forschung aber auch Annahmen, die von zwei Linien ausgehen, einer buddhistischen und einer hinduistischen innerhalb der Shailendra-Familie. Nach 824 habe die Tochter des Shailendra-Herrschers den shivaitischen König Rakai Pikatan geheiratet. So kann es u.a. dazu kommen, dass hinduistische Fürsten Arbeitskräfte und Land für den Bau buddhistischer Tempel zur Verfügung stellen.⁵⁷ Gleichzeitig gerät der Sohn des

⁵¹ Verwandtschaftliche Verhältnisse führen zu diesem Bündnis, siehe genauer hierzu Kapitel 2.1.2 Das Reich Srivijaya

⁵² Wagner 1959:81-82

⁵³ Loose 2004:116

⁵⁴ Wagner 1959:82

⁵⁵ Klokke 1995:81

⁵⁶ Klokke 1995:82

⁵⁷ Theisen 1977:19

Shailendra-Herrschers Balaputra in einen Streit mit seinem Schwager Rakai Pikatan. Da Balaputra diese Auseinandersetzung verliert, zieht er sich in das Herrschaftsgebiet seiner Mutter nach Sumatra zurück. Zum Zeichen des Sieges lässt der shivaitische König Rakai Pikatan eine groß angelegte shivaitische Tempelanlage erbauen.⁵⁸

2.1.3 Das Mataram Reich

Das Reich von Mataram ist ein hinduistisches Königreich, das zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert vorwiegend in Zentraljava besteht.⁵⁹ Während dieser Herrschaftsperiode kommt es zum Bau des Prambanan, eines der größten hinduistischen Tempelanlagen in Südostasien. Die größte Ausdehnung über Java, Bali und Sumatra erfährt das Reich in seiner zweiten Machtperiode, in der eine Verlegung des Machtzentrums von Zentral- nach Ostjava erfolgt. Diese Periode reicht bis in das 13. Jahrhundert und die Singasari-Epoche hinein.

Noch Anfang des 8. Jahrhunderts findet sich das spätere Mataram als kleines Königreich namens Sanjaya in Zentraljava wieder und erstarkt erst im ständigen Kampf mit dem benachbarten Reich Srivijaya in Sumatra.⁶⁰ Hinzu kommt der wirtschaftliche Faktor, denn Java liefert zu jener Zeit Waren wie Gewürze, Medikamente, Farben und Stoffe an das umliegende Festland. Außerdem fungiert es als Zwischenhändler für Waren, die von anderen indonesischen Inseln stammen, wie Muskatnüsse, Elfenbein, Gold und Silber. Im 11. Jahrhundert floriert auch eine zunehmend heimische Textilherstellung, die ebenfalls zur Blüte und Ausbreitung des Reiches beiträgt.⁶¹

Anfang des 10. Jahrhunderts verlagert sich das Machtzentrum von Zentral- nach Ostjava, was mit einem Wechsel der Hauptstadt von Yogyakarta in die Nähe des heutigen Surabayas einhergeht. Der plötzliche Untergang des zentraljavanischen Reiches vollzieht sich aus bisher ungeklärten Gründen. Vermutlich ziehen sich die Fürsten von Mataram aus Furcht vor einem Angriff Srivijayas nach Ostjava zurück. Jedoch kann durch die schlechte

⁵⁸ Klokke 1995:82. Durch das hauptsächlich buddhistische Machtlager im Reich entstehen um 700 die Tempel Candi Kalasan, Candi Pawon, Candi Mendut und 800 dann in der Ebene von Kedu das buddhistische Heiligtum Borobudur, sowie der Candi Sewu nordöstlich von Kalasan.

⁵⁹ Nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Sultanat Mataram im 17. und 18. Jahrhundert, welches ebenfalls in Zentraljava existiert.

⁶⁰ Eberlein 1996:47-48

⁶¹ Klokke. In: 1995:87

Quellenlage keine stichhaltige Begründung für das Verschwinden aus Mitteljava gegeben werden.⁶²

Noch vor der Verlegung des Machtzentrums nach Ostjava wird der shivaitische Tempelkomplex Loro Jonggrang in Prambanan gebaut, welcher dem Mataram-König Rakai Pikatan um 956 zugeschrieben wird.⁶³ Hier deutet ebenfalls eine Anzahl von Details, die unvollendet geblieben sind, auf eine Verschiebung des Reiches hin.⁶⁴ Trotz der Machtverlagerung bleibt Mataram eine einflussreiche hindu-javanische Kultur, welche die Dynastien Kediri, Singasari und Majapahit unter einer Herrschaft vereint. Wie sich im Folgenden zeigen wird, werden sich diese Dynastien nach dem Tode des Mataram Königs wiederum in die beiden kleineren Reiche Kediri und Janggala aufspalten.⁶⁵

Die Herrscher von Ostjava können ihre dauerhafte Stellung festigen, indem sie mehrere Heiratsbündnisse mit den balinesischen Herrschern eingehen. Ihre Regierungszeit lässt sich bis in das ausgehende 13. Jahrhundert verfolgen. Um 990 greift Mataram dann das Reich Srivijaya in Sumatra an, was in einem kurzen Abstand einen Gegenangriff und den Tod des Königs von Mataram herbeiführt. Dies hat zur Folge, dass ein angeheirateter Nachfahre aus Bali namens Airlangga die Herrschaft übernimmt. Während er bis in das 11. Jahrhundert hinein regiert, gelingt ihm nicht nur die erneute Vereinigung Ostjawas, er legt auch die Rivalität mit Sumatra bei. König Airlangga selbst sieht sich dabei als Inkarnation Vishnu, dem Gott der Erhaltung. Kurz vor seinem Tod teilt er das Reich unter seinen Söhnen in einen westlichen (Kadiri) und einen östlichen Teil (Janggala) auf. Allerdings erlebt das Reich Kadiri eine mächtigere Zeit von 1049 bis 1222.⁶⁶

Das Ende des Reichs Kadiri erfolgt 1222 durch Ken Angrok, einen Mann niederer Herkunft. Dieser steigt zuvor in Janggala im Ostteil auf und erobert anschließend Kadiri im Westen. Indem er in der Stadt Singasari König wird, begründet er die Dynastie von Singasari im 13. Jahrhundert. Er dehnt das Reich bis Sumatra und Bali aus und gründet die Stadt Singapura, woraufhin er in einen Zwist mit dem Chinesenkaiser fällt. Wegen Aufständen und

⁶² Wagner 1959:82. Weitere Hypothesen machen ein Versanden des Hafens von Semarang, einen Vulkanausbruch, eine Epidemie oder eine Revolte Ostjawas für die Machtverschiebung verantwortlich. Allerdings gehen neueste Forschungsergebnisse davon aus, dass es keine plötzliche Verlagerung gegeben hätte, sondern vielmehr langfristige wirtschaftliche Überlegungen wie ein leichter Zugang zum Meer eine Rolle gespielt haben könnten. Denn gleichzeitig ist auch der Überseehandel von einem schnellen Wachstum geprägt (Klokke 1995:83-84).

⁶³ Dumarcay geht von einer Bauphase zwischen 832 und 856 aus, wobei frühere Forschungsarbeiten von einem späteren Zeitraum (898-928) ausgehen (Degroot 2009:13-14).

⁶⁴ Stöhr 1965:252

⁶⁵ Ikaputra 1995:18

⁶⁶ Klokke 1995:87

Erbstreitigkeiten ist die Singasari-Dynastie gezwungen, in die Stadt Majapahit zu flüchten und dort Fuß zu fassen. Im Laufe dieser Herrschaftsperiode kommt es zur Gründung des Reiches von Majapahit 1294.⁶⁷

Aus der Machtepoche Singasaris existieren nur wenige bauliche Reste. Daher liegt die Vermutung nahe, dass die Tempel der damaligen Zeit aus einem vergänglichen Material hergestellt werden. Ausnahmen bilden die Tempel Candi Kidal, Candi Jago und Candi Jawi, die als Stätte vergötterter früherer Könige dienen.⁶⁸

Mit dem Aufstieg der Mongolen geraten die südostasiatischen Königreiche in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts unter Druck. Dabei ist speziell Ostjava als Beherrscher der Straße von Malakka der Yuan-Dynastie ein Dorn im Auge. Zudem beginnen die Chinesen, eigene Frachten zu übernehmen und verhindern so den Erfolg bringenden Zwischenhandel der Javaner.⁶⁹

2.1.4 Das Reich Majapahit

Das Majapahit Königreich mit der Hauptstadt in Ostjava besteht etwa zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert und kann als eines der letzten großen Hinduimperien bezeichnet werden. Aus den Fehden der kleinen Fürstentümer wächst in Java ein mächtiges Kultzentrum heran.⁷⁰

Seit dem 10. Jahrhundert lässt sich in Ostjava außerdem das Kertanegara-Reich (1268-92) als politisches und kulturelles Zentrum ausmachen. Es gilt somit als Vorläufer des Majapahit-Reiches. Der gleichnamige Herrscher Kertanegara setzt sich selbst als Shiva-Buddha des Reiches ein. Sein Schwiegersohn wiederum nutzt die Mongoleninvasion, um nach Ketanegaras Tod den Thron zu besteigen. In der Stadt Majapahit lässt er sich nieder und begründet somit Ende des 13. Jahrhunderts die Epoche von Majapahit. Der bedeutendste Staatsmann jener Epoche wird der Minister Gadjah Mada (1329-50), indem er die Macht und den Einfluss des Reiches systematisch ausdehnt. Die beherrschten Gebiete sind tributpflichtig und werden außerdem direkt von Fürsten verwaltet. Das Zentrum des Reiches bildet die Hauptstadt mit dem Kraton des Königs.⁷¹ So kommt es in der zweiten Hälfte des 14.

⁶⁷ Wagner 1959:82-83

⁶⁸ Klokke 1995:87-88 Bei Candi Kidal in Ostjava wird vermutet, dass es sich um ein Grabmonument aus dem Jahr 1240 für den zweiten Fürsten der Singasari-Dynastie handelt, dem König Anusapati. Candi Jago wiederum soll 1268 erbaut worden sein und diene als Beisetzungstätte für die Asche des Vaters des bedeutenden Fürsten aus dem Hause Singasari namens Kertanegara (Wagner 1959:110-111).

⁶⁹ Klokke 1995:90

⁷⁰ Eberlein 1996:48

⁷¹ Loose 2004:117

Jahrhunderts zu einer Blütezeit. Die Herrschaft erstreckt sich über große Teile des Archipels bis hin zur malaiischen Halbinsel. Eine Ausnahme bilden nur noch Borneo und Nordcelebes. Der Handel blüht, da die indonesischen Haupthandelsplätze als Umschlagsplätze für den internationalen Handel aus Indien, China, Kambodscha, Vietnam und Thailand dienen. „This was the greatest trading system in the world at this time, [...]“.⁷² Im Zuge dessen erlebt die Literatur ein goldenes Zeitalter und neue Tempel werden errichtet.⁷³ Erst mit dem Tod des Königs beginnt allmählich der Verfall des Reiches, indem Teile an die Ming-Dynastie in China gehen.⁷⁴

Der Untergang des Reiches erfolgt durch die Abspaltung der Küstenregion und den wachsenden Einfluss des Islam im 15. Jahrhundert. Zunehmend brechen die hinduistisch-buddhistischen Königreiche zusammen und parallel dazu wächst die Zahl der islamisch gewordenen Stadthalter. Das Reich Majapahit hält sich dabei geschwächt bis in das beginnende 16. Jahrhundert.⁷⁵

Der Erfolg des Reiches kann dabei auf die neuartige Organisation der Herrschaft zurückgeführt werden. Die Kleinfürsten an der Peripherie werden kurzerhand durch Familienmitglieder ersetzt, wodurch die gesamte Region unter einer Dynastie vereinigt wird. Legitimiert wird die Herrschaft, indem sich der König auf die Abstammung von Ken Arok beruft. Damit wenden sich die Majapahit-Könige dem Ahnenkult zu, wobei die Verehrung der eigenen Vorfahren im Mittelpunkt steht. Dies drückt sich wiederum auch in der Architektur der Tempel aus. Beispielhaft können hier die vielen erhaltenen Candis aus jener Zeit wie Candi Panataran bei Blitar, Candi Surawana und Candi Tigawangi bei Kediri im Westen und Candi Jabung, Candi Kedaton bei Probolinggo im Osten genannt werden.⁷⁶ In allen Fällen handelt es sich um Bauten, die aus gebranntem Ziegel und nicht mehr vorwiegend aus haltbarem Naturstein errichtet sind.⁷⁷ Das heutige Trowulan birgt die damalige Hauptstadt Majapahits, in der überwiegend Händler aus China, Westasien und Europa gelebt haben

⁷² Ricklefs 1993:21. Diese Aussage deckt sich mit den Aufzeichnungen eines portugiesischen Handelsreisenden, der von dem Handelsnetz zwischen Malakka und Indonesien berichtet (Ricklefs 1993:20-21).

⁷³ Klokke 1995:90-91

⁷⁴ Wagner 1959:83

⁷⁵ Klokke 1995:91. Nur ein Gebiet kann seine hinduistisch-buddhistische Tradition bis heute behalten, nämlich die Insel Bali.

⁷⁶ Klokke 1995:91

⁷⁷ Eberlein 1996:81

sollen. Typisch städtische Kunstformen sind die hochaufragenden Eingangs- und Torbauten aus Ziegelstein sowie die Terrakotta-Bildnisse.⁷⁸

2.1.5 „Indisierung“

Mit den indischen Kaufleuten folgen Brahmanen nach Indonesien, die geistlichen Träger des hinduistischen Glaubens aus Indien. Jedoch bleibt der kulturelle Impuls zunächst ohne Einfluss auf die Masse der Bevölkerung.⁷⁹ Vielmehr zeigt sich die aristokratische Klasse der indischen Kultur aufgeschlossen und übernimmt die neue Religion. Im Zuge dessen wird auch die höfische Kratonkultur von den indischen Werken in der Literatur und Baukunst angeregt. Aber auch der Buddhismus findet schnell Anhänger in Südostasien, da er im Gegensatz zum Hinduismus offensiv Mission betreiben kann.⁸⁰ Deshalb bringt der Handel nicht nur kaiserliche Gesandte, sondern auch buddhistische Mönche aus China nach Indonesien.

Die Händler und Reisenden aus dem Ausland sind dabei oftmals dazu gezwungen, durch die Monsunwinde längere Zeit im Land zu bleiben. Die überwiegend männlichen Auswanderer, die ohne ihre Frauen auf die Inseln kommen, heiraten im Laufe der Zeit in einheimische Familien ein, wobei die Männer über Generationen die südostasiatische Lebensweise annehmen.⁸¹ Es ist eine veraltete Annahme der Forschung, dass eine „Indisierung“ durch die Begründung und Herrschaft indischer Fürsten in den Reichen Südostasiens stattgefunden hätte. Vielmehr geht die Initiative auf die einheimischen Fürsten zurück, die ihre eigene Position im Konkurrenzkampf der Küsten- und Inlandstaaten stärken wollten.⁸² Müller schreibt hierzu: „Durch das Bestreben der indonesischen Fürsten ihre eigene Position gegenüber ihren Rivalen zu stärken, fand die indische Kultur fruchtbaren Boden.“⁸³

Während sich innerhalb der hinduistischen Strömung hauptsächlich der Shiva-Kult auf den großen Inseln verbreitet, findet im buddhistischen Lager der Mahayana-Buddhismus Eingang in die indonesische Kultur. Allerdings erweist sich der Hinduismus insgesamt als

⁷⁸ Miksic. In: Klokke 1995:102-106. Weitere charakteristische Züge der Majapahit-Architektur sind neben der Verwendung von roten Backsteinen die als Mörtel dienende dünne Schicht eines Gemisches aus Palmzuckersaft und Eiweiß. Durch diese Technik wird eine nahezu glatte Oberfläche erzeugt, die sich für Reliefs eignet. Ähnliche Verfahren werden heute noch beim Bau balinesischer Tempel angewendet, daher gilt die Architektur Balis als Erbe des Majapahit-Stils (Jessup. In: 1995:163-164).

⁷⁹ Vgl. Müller 2008:24-25

⁸⁰ Der Hinduismus kann keine Mission betreiben, da das religiöse Kastensystem auf einer Erbfolge aufgebaut ist.

⁸¹ Miksic. In: Klokke 1995:93-94

⁸² Kulke. In: Klokke 1995:53-54

⁸³ Müller 2008:25

anpassungsfähiger und auch lebensfähiger als der Buddhismus.⁸⁴ Ausschlaggebend hierfür erscheint, dass „hinduistische Götter ungehindert Platz neben angestammten animistischen Gottheiten“ finden.⁸⁵ Ebenfalls passen die umfangreichen Totenriten im Hinduismus zum Ahnenkult der altindonesischen Religionen. So zeigen sich bisherige religiöse Konzepte der Bevölkerung mit der hinduistischen Kosmologie vereinbar und erleichtern somit das Eindringen des Hinduismus. Müller führt hierzu weiter aus, dass das Volk im Folgenden zwar den Hinduismus übernimmt, aber auch weiterhin bei vorhandenen Naturreligionen, Ahnenkult, Geisterglaube und magischen Praktiken bleibt.⁸⁶

Trotz der Dominanz des Hinduismus gegenüber dem Buddhismus kommt es im Laufe der Zeit zu einer Fusion zwischen beiden Religionen und im Weiteren zu einem Übertritt in die lokale Kultur. „Hinduismus und Buddhismus durchdrangen einander und entwickelten eine typisch indonesische Synthese mit den überlieferten Geister- und Ahnenkulten. Buddha wurde dabei zu einer Naturmacht und die indischen Götter zu Geistern und Ahnen der eigenen Heroen umgewandelt, während das dörfliche Sittenrecht und Brauchtum, [...] und die bis in prähistorische Zeiten zurückreichenden animistischen Vorstellungen erhalten blieben.“⁸⁷ Miksic geht in diesem Zusammenhang vor allem auf die friedvolle Koexistenz beider Religionen während der Majapahit Ära ein: „Shiva und Buddha were syncretically united in the religion of East Java, [...]“⁸⁸ Ostjava wird in der Zeit nach 930 bis zum Vordringen des Islam, also etwa sechshundert Jahre lang, das neue Zentrum der indo-javanischen Kultur. Dort erreicht der Synkretismus extreme Formen, indem Shiva und Buddha gelegentlich in einer Gestalt zusammen fließen.⁸⁹

In architektonischer Hinsicht inspiriert nicht nur die indische Baukultur die javanische Architektur. Der Einfluss Angkors macht sich ebenso durch seinen wichtigen Standort um das Mekong-Delta bemerkbar. Dessen Zufluss entspringt im Hochland Tibets und spielt damit sicherlich auch eine wichtige Rolle bei der Adaption von indischen Modellen der Religion und Gesellschaft durch die Khmer.⁹⁰ Auch wenn viele der javanischen Bauherren Angkor

⁸⁴ Leigh-Theisen 1985:8. Es existieren zwei große Schulen im Buddhismus. Wesentlich für den Mahayana-Buddhismus ist, dass allen Menschen die Erlösung möglich ist. Die Begleiter und Helfer auf diesem Wege sind die sogenannten Bodhisattvas (Theisen 1977:5).

⁸⁵ Müller 2008:25

⁸⁶ Müller 2008:25

⁸⁷ Eberlein 1996:46-47

⁸⁸ Miksic 1995:60

⁸⁹ Theisen 1977:35

⁹⁰ Coe 2003:27. Das Delta verbindet die Mittelmeerregion, Persien, Südostasien und China sowohl auf einem maritimen Weg als auch auf dem Überlandhandel miteinander (Coe 2003:64-66).

vielleicht nie selbst gesehen haben, haben sie wahrscheinlich doch von den Stilelementen gehört.⁹¹

Dagegen findet sich in der Forschung auch der Ansatz einer umgekehrten Einflussnahme, die sich in den Khmer-Bauten abzeichnet. So soll sich die Khmer-Kunst gerade im letzten Drittel des 10. Jahrhunderts an der javanischen Strömung orientiert haben.⁹² Dieser Ansatz ist deshalb interessant, da sich damit Java bzw. Indonesien nicht nur als reagierendes, sich anpassendes und formbares Land präsentiert, sondern auch selbst als Akteur auftritt und auf andere Kulturen und geschichtliche Zusammenhänge Einfluss nimmt. Diese These wird weiter gestützt durch die Vermutung, dass einige indonesische Bauherren, die mit dem Bau eines Tempels durch einen Herrscher beauftragt werden, bewusst auf Handelsschiffen in andere Regionen mitreisen, um aus verschiedenen Quellen schöpfen zu können.⁹³

2.2 Islamische Expansion

Seit dem 13. und 14. Jahrhundert breitet sich entlang der Handelswege zwischen (Süd-) China, Indien, Arabien und Persien der Islam aus. Während die erste Phase der Islamisierung Indonesiens im 13. Jahrhundert in Nord-Sumatra beginnt, kann sich der Islam dort gut etablieren, da die geographische Distanz zu den hinduistischen Zentren in Süd-Sumatra und Java groß genug ist (Abb.5). Zwar gewährleistet dies einen ungestörten Handel, allerdings geht von diesem ersten islamischen Zentrum vorerst keine Strahlkraft aus.⁹⁴ Erst im 15. Jahrhundert mit der Durchsetzung des Islam in Malakka auf der malaiischen Halbinsel beschleunigt sich der Prozess der Islamisierung. Da Malakka auf dem Weg zu den Gewürzinseln der Molukken liegt, blüht der malakkische Handelsplatz auf. Da viele islamische Händler aus Arabien sowie chinesische Muslime Handel in Malakka betreiben, nimmt die Forschung an, dass der Herrscher des Reichs aus handelspolitischen Gründen früh zum Islam übergetreten ist.⁹⁵

Der Islam dehnt sich so über Aceh weiter über die Westküste Sumatras nach Osten aus, während zeitgleich das javanische Reich Majapahit in Zentraljava vom Niedergang betroffen

⁹¹ Michell 1991:194. Der Einfluss einer chinesischen Architektur bleibt hingegen gering, vielleicht, weil die chinesische Tempelarchitektur zu starr und konservativ ist, um sich in der indonesischen Architektur einbringen zu können (Tjahjono 1998:115/ vgl. hierzu auch Müller 2008:32).

⁹² Härtel 1971:112

⁹³ Theisen 1977:18, vgl. auch Miksic 2000:19

⁹⁴ Dietrich. In: 1995:112, Stöhr 1965:280-81

⁹⁵ Dietrich. In: 1995:112, Stöhr 1965:280-81

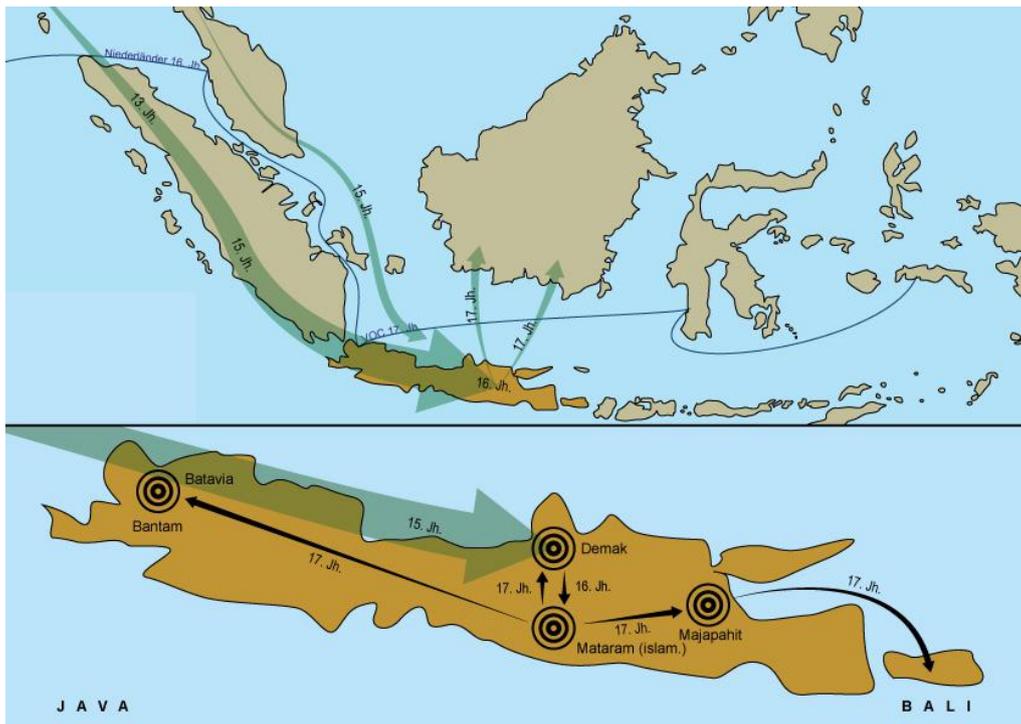


Abb. 5: Ausbreitung des Islam in Java

ist.⁹⁶ Erstmals trifft die neue Religion in Java auf das westlich gelegene Banten und verbreitet sich im Verlauf des 15. Jahrhunderts zunächst über die Nordküste Javas. Im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert zeichnet sich ein zunehmender Ausbau des internationalen Handels und jenes zwischen den Inseln durch die neuen Häfen in den Küstenstädten ab. Das erste islamische Sultanat wird 1524 in Demak gegründet und übernimmt die Kontrolle über die anderen Häfen Cirebon, Jepara und Gresik an der javanischen Nordküste.⁹⁷ Im Zuge dessen werden islamische Paläste an der Nordküste Javas errichtet. Ferner treten erste javanische Aristokraten zum Islam über und islamische Händler heiraten in die Bevölkerung ein, gründen islamische Siedlungen und beeinflussen so das soziale und politische System.⁹⁸ Das Sultanat Demak weitet sich von der Küste weiter ins Landesinnere aus, wodurch sich die islamische Macht 1568 nach Mataram verlagert. Im Inneren Javas werden nun Kämpfe zwischen den alten aristokratischen Herrscherhäusern und den islamischen Fürsten aus den Küstenstädten ausgetragen. Indem die islamischen Fürsten von Demak das hinduistische Reich Majapahit zu Fall bringen, gelingt dem Reich Mataram 1578 ein erneuter Aufstieg in Zentraljava.⁹⁹ Von der Residenz in der Nähe des heutigen Yogyakarta aus werden die islamischen Küstenstädte unterworfen. Nunmehr hängt die Praktizierung des Islam vom

⁹⁶ Stöhr 1965:281-82

⁹⁷ Eberlein 1996:49

⁹⁸ Ikaputra 1995:20-23

⁹⁹ Wagner 1959:142

König ab, wodurch der Islam zu einer von mehreren Staatsreligionen erhoben wird.¹⁰⁰ So findet sich Ende des 16. Jahrhunderts West- und Zentraljava in den Händen der islamischen Reiche Bantam und Mataram, während sich der hinduistische Adel von Majapahit in den Osten Javas zurückzieht, wo er sich noch bis 1639 hält, bevor er noch im gleichen Jahrhundert nach Bali ins Exil flüchtet.¹⁰¹

Parallel zu diesen Ereignissen findet der Portugiese Vasco da Gama 1498 den Seeweg nach Indien. 1509 landen die Portugiesen bereits auf der malaiischen Halbinsel und erobern nach anfänglichem Konflikt mit dem Sultan die Hafenstadt Malakka. Nachdem die Portugiesen die Kontrolle über den Seehandel übernommen haben - die Unterwerfung der Molukken erfolgt 1522 - kommen auch die Spanier, Engländer und Niederländer, um Gewürze wie Pfeffer, Nelken und Muskatnüsse zu bekommen. Ein Kampf um das Handelsmonopol im Gewürzhandel entsteht, woraus die Niederlande als Sieger hervorgehen und das bisher portugiesisch dominierte Malakka 1641 einnehmen.¹⁰²

Die Niederlande setzten ihre Expansion auf dem indonesischen Archipel auf der Insel Java fort. 1610 gründet die VOC, die Niederländische Ostindien-Kompanie, eine Faktorei in Westjava. Die Oberherrschaft über das Gebiet erhalten die Niederlande im Kampf mit den Engländern und dem Sultan von Bantam. Nach ihrer siegreichen Eroberung erbauen die Niederländer die Hafenstadt Batavia.¹⁰³ Im gleichen Zeitraum gewinnt Sultan Agung von Mataram die Oberherrschaft über die Kratons und kann seine Macht über große Teile Mittel- und Ostjawas weiter ausdehnen. Zwar sucht der islamische Herrscher den Vergleich mit der VOC, da dies aber nicht gelingt, kommt es mit Waffengewalt zur zweimaligen Belagerung Batavias. Währenddessen beherrschen die Niederlande zunehmend den Seehandel und können so das javanische Reich wirtschaftlich isolieren und somit schwächen. Indem Sultan Agungs Nachfolger nach weiterer Ausdehnung seiner Herrschaft sinnt und versucht, die Macht von den Kratons (Hofstaat) abzuziehen und in seiner Person zu zentralisieren, kommt es zu Aufständen, die nur mit Hilfe der VOC niedergeschlagen werden können.¹⁰⁴ Mit dem Tod des mitteljavanischen Herrschers bleibt die Erbfolge unklar, wodurch wiederholt Aufstände ausbrechen. In dieser herrschaftlich geschwächten Lage fällt das politische

¹⁰⁰ Loose 2004:117-118

¹⁰¹ Müller 2008:53. Dies ist einer der Gründe dafür, warum die Tradition aus Majapahit in Bali überleben konnte.

¹⁰² Wagner 1959:139. Im allgemeinen bleibt die spanische Einwirkung auf Südostasien eher gering. Eine Ausnahme bilden jedoch die Philippinen, denn hier führen die Spanier ihre Herrschaft über nahezu vier Jahrhunderte (Müller 2008:38).

¹⁰³ Wagner 1959:143

¹⁰⁴ Wagner 1959:143

Gewicht an die VOC. Zwischen 1755 und 1757 wird der Rest des Mataram Reichs in zwei scheinbar selbstständige Fürstentümer aufgeteilt: Surakarta und Yogyakarta. Trotz der Schwächung der VOC durch die europäischen Kriege im Laufe des 18. Jahrhunderts - dadurch ist Indonesien zeitweise britisch besetzt - gewinnt Java seine ursprüngliche Macht nicht mehr zurück.¹⁰⁵

2.2.1 Islamische Mystik

Indonesien ist eines der wenigen Länder, in denen der Islam die bestehende Religion nicht durch die Eroberung eines Herrschaftsgebietes durch einen fremden islamischen Herrscher verdrängt. Vielmehr erreicht die neue Religion den Archipel auf dem gleichen Weg wie die indische Kultur durch Händler, Schriften, Gelehrte und Prediger.¹⁰⁶ Die Forschung nimmt auch hier an, dass zuerst islamische Händler nach Indonesien kommen, die dort ihre Niederlassungen aufbauen. Dabei wären sie aber zunächst einfach nur Muslime, die eigene Lehrer benötigen. Diese würden daraufhin direkt aus den Ursprungsländern entsandt werden.¹⁰⁷

Die Aussendung der ersten muslimischen Prediger, der *Walisanga*, erfolgt im 13. Jahrhundert. *Wali* entspricht dem christlichen Terminus „heilig“ und meint daher „heiliger Mann“ bzw. „Heiliger“. Die Insel Java erreichen im 15. Jahrhundert acht oder neun von ihnen und verteilen sich in den neu gegründeten islamischen Zentren entlang der Nordküste. Meist verweisen sie dem Namen nach schon auf ihre Wirkungsregion, wie beispielsweise Sunan Kudus.¹⁰⁸ Die Walis bedienen sich der lokalen Sprachen und der einheimischen Vorstellungen zur Erklärung der Lehren. Indem sie die traditionelle Gamelanmusik sowie das *Wayang* benützen, integrieren sie die islamische Philosophie in die bestehende Kultur und Gesellschaft.¹⁰⁹ Dabei wirken sie sowohl unter der einfachen Bevölkerung als auch an den Fürstenhöfen als Gelehrte, Lehrer, Ratgeber, Wanderasketen und Krieger. Ihre politische Bedeutung eröffnet sich in der Aufgabe, die früheren brahmanischen Priester zu ersetzen, indem sie die Herrscher zu Fürsten weihen bzw. ihnen den Sultanstitel geben.¹¹⁰ Im Vergleich

¹⁰⁵ Wagner 1959:144

¹⁰⁶ Dietrich. In: 1995:112

¹⁰⁷ Department of Architecture 2000:34. Kaufleute bringen im 13. Jahrhundert den sunnitischen Islam nach Indonesien (Leigh-Theisen 1985:11).

¹⁰⁸ Ismudiyanto 1987:19. Ikaputra und Basuki weisen auf die Möglichkeit hin, dass die Walis auch schon javanischen Ursprungs sein könnten. Letztendlich verneinen sie diese Vermutung aber (Ikaputra 1998:2). Stöhr geht sogar davon aus, dass es sich bei den Walis um Heiligenlegenden handele, wobei unklar wäre, ob deren zugeschriebene Taten und verkündete Lehren überhaupt auf historische Personen zurückzuführen seien (Stöhr 1965:303).

¹⁰⁹ Ikaputra 1995:20-23

¹¹⁰ Wagner 1959:142

zueinander verbreiten sie den Islam allerdings auch sehr unterschiedlich. Während Radan Rahmat (Sunan Ngampel) im Umkreis seiner Residenz Surabaya bleibt, durchquert Sunan Kalijaga zahlreiche Gebiete und wird schließlich zum Ratgeber der Dynastie von Mataram. Dagegen lässt sich Sunan Gunung Jati in Demak nieder. Von dort aus erobert er Westjava und wird zum Gründer der Fürstenhäuser Banten und Cirebon.¹¹¹ In diesem Zusammenhang berichten die Quellen von einer gewaltsamen Islamisierung Javas. So wird der Wali Sunan Gunung Jati angeblich vom Sultan in Demak in die Region Westjavas entsendet, um dem Hinduismus ein Ende zu machen: „Mit Feuer und Schwert führte er einen nicht gerade toleranten Islam, der wohl seiner eigenen Auffassung entsprach, [...]“¹¹² Dieses Beispiel ist jedoch ein Einzelfall, weshalb von einer Islamisierung weitgehend ohne Feuer und Schwert gesprochen werden kann. Zudem gilt es zu betonen, dass die Etablierung des Islam zunächst keineswegs durch planmäßige Missionierung, sondern durch politische und wirtschaftliche Absichten geschieht.¹¹³

Was dem Islam bei seiner Ausbreitung in Indonesien zugutekommt, ist die stark von der orientalischen Mystik beeinflussten Strömung des Islam, welche sich vom ursprünglichen orthodoxen Islam unterscheidet. Dies scheint einer der Gründe dafür zu sein, weshalb geistige Anknüpfungspunkte zu finden sind und die Übernahme der neuen Religion einfacher ist.¹¹⁴ So lehnt die islamische Mystik den Polytheismus und das Kastensystem ab und ist auch gegen die Erhebung der Fürsten zu Göttern. Allerdings bleibt der Fürst im Zentrum der Gesellschaft. Denn hier zeigt das Konzept des Herrschertums und der legitimen Herrschaft Ähnlichkeiten zur islamischen Tradition. Während die hindu-javanische Sichtweise von einem Herrscher als religiös-spirituelle Mittler zwischen Gott und den Menschen ausgeht, weist die islamische Mystik dem König die Rolle als Gottes Vertreter auf Erden zu.¹¹⁵

Ferner wird der uralte Ahnenkult geduldet und darüber hinaus in das islamische Ritual aufgenommen. So werden beispielsweise die Walis, trotz der Ablehnung des Islam von Heiligenverehrungen, eben genau wie Heilige verehrt. Darauf deuten ihre Gräber hin, die als heilige Stätten auf Anhöhen und Bergen verehrt werden.¹¹⁶ Geradezu verwunderlich scheint die Rolle des javanischen Puppenspiels. Diese Kulturererscheinung ist für den orthodoxen Muslim eigentlich unannehmbar, bildet es doch einen Verstoß gegen das Verbot, lebende

¹¹¹ Dietrich. In: Klokke 1995:117-118

¹¹² Wagner 1959:142

¹¹³ Wagner 1959:137

¹¹⁴ Wagner 1959:137

¹¹⁵ Dietrich. In: Klokke 1995:122-124

¹¹⁶ Wagner 1959:142

Wesen abzubilden. Darin glaubt die Forschung die Entwicklung hin zum traditionell javanischen Schattenspiel zu entdecken, denn indem die Schatten der Puppen anstelle der Figuren selbst gezeigt würden, werde nur eine indirekte Abbildung sichtbar, die nichts mit der direkten Darstellung zu tun hätte.¹¹⁷ Außerdem bewegten sich die verwendeten Geschichten gänzlich unverfänglich in der Sphäre indischer Epen, wie Mahabharata und Ramayana. Nur wären die Charaktereigenschaften des Helden offensichtlich Veränderungen unterworfen worden.¹¹⁸ „Im Rahmen solcher abstrakten Gedankensysteme war es möglich, daß bereits existierende religiöse Anliegen nicht verneint wurden, sondern eine neue Formulierung und Weiterentwicklung im intellektuellen Rahmen und in der Begrifflichkeit der islamischen Mystik erhielten.“¹¹⁹ So kommt es zur Bildung eines typisch javanischen Islam, der hinduistische und buddhistische Glaubensvorstellungen von Wiedergeburt, Verehrung von heiligen Gräbern, ein mystisches Konzept der Herrschaft und vor-islamische Zeremonien des Lebenszyklus mit dem Glauben an Allah und seinen Propheten Mohammed vereint.¹²⁰ „Die Javaner selbst nennen diese hindu-javanische Version des Islam manchmal ‚Agami Jawa‘ oder ‚Kejawen‘ oder abwertend ‚Islam Abangan‘ (Rote Muslims) [...]“¹²¹, was in etwa bedeutet, dass die Javaner es mit den islamischen Grundsätzen „nicht ganz so genau nehmen“. Zwar bekennen sich fast alle Javaner zum Islam, aber es kann zwischen strenggläubigen Muslimen und den weniger Gläubigen, die sich in der Überzahl befinden, unterschieden werden.¹²² Dieser Sachverhalt lässt sich ebenso am Umgang mit der *Sharia*, dem islamischen Gesetz, darlegen. Sie gilt als Richtschnur des islamischen Lebens, jedoch ist nur noch eine beschränkte Anzahl von Artikeln von praktischer Bedeutung. Daneben bestehen Gewohnheiten und Gebräuche, die aus einer vorislamischen Zeit stammen. Daher kommt es für gewöhnlich eher durch das *Adat*, dem javanischen Stammesrecht, als mit der *Sharia* zu einer Urteilsfindung. Allerdings ist je nach Gebiet das eine oder andere von größerer Bedeutung.¹²³

Letztlich unterscheidet sich der Islam in Indonesien von jenem in anderen Ländern aufgrund bestimmter Faktoren. Zum einen ist der geographische Faktor dafür verantwortlich, dass der Islam aus verschiedenen Ländern wie Arabien, Indien, Zentralasien und China auf

¹¹⁷ Wagner 1959:140, vgl. Ursprung des Schattenspiels bei Stöhr 1965:302 und Dietrich. In: Klokke 1995:122-124

¹¹⁸ Stöhr 1965:308

¹¹⁹ Dietrich. In: Klokke 1995:121

¹²⁰ Hierbei sei gerade auf die islamische *Garebeg*-Festlichkeiten hingewiesen, deren Zeremonie an den vorislamischen Fürstenkult erinnern lässt (Stöhr 1965:292).

¹²¹ Leigh-Theisen 1985:11

¹²² Stöhr 1976:185

¹²³ Stöhr 1965:283-284 (vgl. Aceh-Region mit Mitteljava)

die Inseln kommen kann. Dadurch haben unterschiedliche, islamische Königreiche Einfluss auf wiederum unterschiedliche Gebiete in Indonesien. Zum anderen ist aus einer historischen und anthropologischen Sichtweise der Islam weder die erste noch die letzte religiöse Kraft, die Indonesien beeinflusst. Vor dem Islam war bereits der Hinduismus bekannt, der sich auch unter der Islamisierung weiterentwickelt. Während wiederum der Islam Indonesien dominiert, gelangen die Europäer auf die Inseln und in diesem Zuge kommt es auch zur Christianisierung ganzer Regionen. Eine Westernisierung hält bis heute an. Dies erklärt, warum der Islam keine einheitliche politische, soziale und kulturelle Gesellschaft in Indonesien formte. So ist weder die islamische Gemeinde in sich noch die indonesische Gesellschaft homogen.¹²⁴

2.2.2 Regionale Ausprägung

Die geschichtliche Phase der Islamausbreitung wird in der Architektur bereits in einen Kontext der Modernisierung gesetzt. Deshalb wird die bauliche Etappe von 1500-1600 als „Proto-Modern-Period“ bezeichnet.¹²⁵ In diesem Zeitraum etabliert sich ein neuer Bautyp in ganz Indonesien, die Moschee. Während sich der Islam zunächst im nördlichen Teil Sumatras ausbreitet, werden die vorherigen Königreiche hier völlig von einer neuen Politik geprägt. Im Gegensatz dazu steht die Ausbreitung in Java im Konflikt zu den alten Hinduimperien. Folglich übernimmt die javanische Elite die islamische Ideologie und ihren symbolischen Ausdruck nicht völlig, wie das in Sumatra der Fall ist. Vielmehr wird das politische System der hindu-javanischen Zeit übernommen. Ebenso mit der Ausbreitung in Ostjava und den umliegenden Inseln Borneo, Sulawesi und den Molukken wechselt die Elite zwar zum Islam, was aber zu keiner Änderung des politischen Systems führt. Daraus ergibt sich wiederum eine jeweils andere architektonische Situation. In Sumatra haben die Moscheen keinen besonderen Platz neben den politischen Zentren, sie finden sich eher separiert. Im Vergleich dazu verweisen auch die Moscheen in Sulawesi auf keinen besonderen politischen Zusammenhang. In Java dagegen zeigt sich eine enge Verbindung zwischen Moschee und Kraton, was auf das Herrschaftskonzept der hindu-javanischen Ära hindeutet.¹²⁶

Innerhalb Javas lässt sich zunächst ebenfalls eine Abstufung architektonischer Konzepte aufgrund einer politischen Wirkungskraft erkennen. Während in den javanischen Küstenstädten eine architektonische Innovation stattfindet, halten die agrarischen Regionen

¹²⁴ Khudori. In: Department of Architecture 2000:14-15

¹²⁵ Nas 2007:17-22

¹²⁶ Tjahjono 1998:88

im Landesinneren an traditionellen Konstruktionstechniken und Gestaltkonzepten fest.¹²⁷ Der Erfolg der islamischen Kunst und Architektur in der Küstenregion hängt dabei ganz von der Assimilation der bereits bestehenden, vorislamischen Kulturen und Traditionen ab. Indem sich der Islam bereits bestehende Bauwerke einverleibt, greift er auf eben jene Konzepte zurück. Änderungen werden dabei nur insofern vorgenommen, als es die neue Religion erfordert. Dadurch behält die islamische Architektur sowohl Elemente aus dem traditionell javanischen Hausbau als auch hindu-javanische Bauprinzipien bei. Es soll einige Kontinuitäten zwischen der hindu-buddhistischen Ära und der frühislamischen Periode gegeben haben, allerdings wird vieles der Architektur jener Zeit aus Holz errichtet.¹²⁸ Dahingehend lässt sich auch die Vermutung von Slamet Moeljana aus dem Jahre 1976 verstehen, der an einen chinesischen Ursprung der muslimischen Pioniere in Java glaubt. Er ist der Ansicht, dass javanische Moscheen in ihrer frühesten Entwicklung von Chinesen erbaut wurden, da einige Dachformen darauf hindeuten würden. Leider ist die Quellenlage für den architektonischen Übergang von Hindubauten zu islamischen Moscheen aufgrund ihrer materiellen Vergänglichkeit nur schwer nachzuvollziehen.¹²⁹ Tatsache jedoch ist, dass die Zentren dieser Synthese zwischen dem Islam und der javanischen Tradition zuerst die Küstenstädte Javas sind, dann aber auch zunehmend die zentraljavanischen Fürstentümer Surakarta und Yogyakarta, die eine Weiterentwicklung mitunter in der Palastarchitektur vorantreiben.¹³⁰

Durch diese Entwicklung entsteht eine auf der Welt einzigartige Moscheearchitektur. Dies könnte u.a. der Grund dafür sein, dass die islamische Architektur Südostasiens und Chinas noch wenig erforscht ist. Denn was die Gebäude dieser Regionen auszeichnet, ist ihr stark indigener Charakter. Daher weicht die islamische Architektur wesentlich von ihren ursprünglichen Elementen, was Form, Technik und Dekoration betrifft und macht eine flächendeckende Kategorisierung von Bauwerken recht schwierig.¹³¹

2.3 Europäische Kolonialherrschaft

Während der Zeit der europäischen Expansion und den Anfängen des Imperialismus lassen sich zwei Arten von Kolonialmächten in Südostasien ausmachen. Zum einen Portugal

¹²⁷ Tjahjono 1998:83

¹²⁸ Tjahjono 1998:86, vgl. auch Kapitel 3.3 über die javanische Moschee

¹²⁹ Prijotomo 1984:5. In Indonesien lässt sich im Allgemeinen nur ein geringer Einfluss der chinesischen Tempelarchitektur „Klenteng“ ausmachen, da sie sich als extrem konservativ und starr zeigt (Tjahjono 1998:115/ vgl. hierzu auch Müller 2008:32).

¹³⁰ Dietrich. In: Klokke 1995:125

¹³¹ Michell 1978:279. Ein Versuch für solch eine Erfassung stellt das Werk von Frishman und Khan „The Mosque. History, Architectural Development & Regional Diversity“ dar.

und Spanien und zum anderen die Niederlande und England. Was Portugal und Spanien von den anderen europäischen Lagern unterscheidet, ist zunächst einmal, dass die Initiative der Eroberung vom Staat selbst ausgeht.¹³² Dabei ist das Ziel nicht, große Landstriche zu erobern, sondern vielmehr Flotten- und Handelsstützpunkte zu errichten. Diese Politik ermöglicht zwar nicht den Aufbau eines Handelsmonopols, allerdings sehr wohl die Etablierung eines Liefermonopols, indem andere europäische Schiffe von dem direkten Handel ausgeschlossen werden.¹³³ In Java schaffen es beispielsweise die Portugiesen trotz ihrer dominanten Rolle als Seemacht zu keiner Zeit, die starke Position der javanischen Händler in Frage zu stellen. Allerdings führt ihre Expansionspolitik doch zu dem Resultat, dass der Handel und die Gewürzproduktion massiv ausgeweitet werden und so der Boden für die Niederländer und Engländer bereitet wird, die sich in ihrem Vorgehen als konsequenter und brutaler erweisen.¹³⁴

Im Gegensatz zu den Niederländern und Engländern zeichnet die portugiesischen und spanischen Seemächte die Kolonisierung durch Handelsgesellschaften aus. Da die Finanzierung nicht wie bei den anderen Reichen durch den Staat möglich ist, erfolgt dies vielmehr mit Hilfe privater Aktiengesellschaften, deren Ziel kein Machtzuwachs durch Landerwerbungen darstellt, sondern der Kapitalgewinn. Dies wird durch ein Handelsmonopol zwischen kolonialen Besitzungen und dem Mutterland geschaffen.¹³⁵

1602 wird die niederländische VOC, die „Vereenigde oostindische Compagnie“, mit dem Ziel gegründet, zunächst das portugiesische Seehandelsmonopol zu brechen und den südasiatischen Handel durch die Übernahme der portugiesischen Handelsstützpunkte selbst zu kontrollieren. Im weiteren Verlauf sollen dann selbstständige Handelsstützpunkte und Festungen errichtet werden, um den Handel weiter auszudehnen und ein Handelsmonopol zu erwirken. Der indonesische Archipel wird dabei zum wirtschaftlichen Kerngebiet und die Hafenstadt Batavia auf Java zum Hauptsitz aller asiatischen Besitzungen. Von dort aus erobern die Niederlande Java von West nach Ost. Nach der erfolgreichen Auseinandersetzung mit Banten stellt sich das javanische Reich Mataram jedoch als schwieriger zu knacken dar. Da Mataram im Binnenland liegt, bezieht es seine Macht nicht aus einem merkantilen Handel, wie dies die Küstenstädte tun. Vielmehr basiert die Herrschaft auf einer agrarorientierten Gesellschaft, die von einer gewonnenen Nassreiskultur lebt. Indem sich das Reich Mataram

¹³² Jedoch finden sich auch hierzu Ausnahmen wie Christoph Kolumbus Initiative um die Entdeckung des Seewegs von Europa nach Ostasien bzw. Amerikas zeigt.

¹³³ Fieldhouse 1965:89-96

¹³⁴ Schulze. In: Klokke 1995:127, 130

¹³⁵ Fieldhouse 1965:96-103

im Folgenden auch noch die Küstenstädte einverleibt, wird es zum Handelsimperium. Es exportiert den Reis vor allem in diejenigen Staaten, welche sich auf den Anbau und Handel von Gewürzen spezialisiert haben. Da die Niederlande diesen Gewürzlieferanten im Gegenzug keinen lebenswichtigen Reis liefern können, kommen sie mit ihnen solange nicht ins Geschäft, wie Matarams Macht ungebrochen bleibt. Daher kommt es unweigerlich zum Konflikt zwischen beiden Mächten, wobei es Mataram nicht gelingt, Batavia von seinen strategischen Seeverbindungen abzuschneiden. Durch ihre militärische Überlegenheit erobern die Niederlande 1641 Malakka und damit auch die Seehandelsstraße, wodurch der Einfluss des Mataram Reichs beendet wird.¹³⁶ Mataram reagiert auf diese veränderte Machtsituation, indem König Amangkurat I. den Staat zentralisiert. Die Steuern werden erhöht und die Regionalfürsten entmachtet. Ebenso kommt es zu einer religiösen Konzentration auf den Herrscher. Die orthodoxe, islamische Geistlichkeit wird bei gleichzeitiger Wiederbelebung hinduistisch-javanischer Traditionen bekämpft. Dies ist ein Prozess, der schon unter Sultan Agung beginnt und einen islamisch-javanischen Synkretismus begünstigt. Jedoch führt die Zentralisierungspolitik sowohl zum Niedergang Matarams als auch des Handels. Die hohen Steuern führen zu einer Verarmung, die Loyalität der Aristokratie ist gebrochen und die islamische Geistlichkeit steht in starker Opposition.¹³⁷ Daraufhin kommt es zu Erbfolgekriegen, in die sich die Niederlande jedoch einmischen, indem sie die ihnen mehr zugeneigten Parteien unterstützen. Diese geschaffene Abhängigkeit bringt der VOC nicht nur Landgewinne ein, sondern auch die Kontrolle über mehrere Häfen durch Monopolrechte an der Ausfuhr bestimmter Waren. Im Vertrag von Gianti von 1755 wird das Reich Mataram in zwei Vasallenstaaten aufgeteilt, Surakarta und Yogyakarta.¹³⁸

Von Batavia aus werden dann alle Allianzverträge mit den besiegten einheimischen Herrschern abgeschlossen. Schutz- und Herrschaftsansprüche auf javanischer Seite werden dabei mit Tributzahlungen an die Niederländer aufgewogen. Gleichzeitig werden die einheimischen Herrscher verpflichtet, mit keiner anderen Macht Bündnisse einzugehen.¹³⁹

Im weiteren Verlauf der Kontakte kommt es zu keinen Siedlerkolonien, da sowohl die Europäer als auch die Einheimischen in den Niederlassungen in erster Linie der VOC-Gesellschaft unterstehen. Damit einher gehen sehr geringe Gehälter für die Kolonialbeamten, was wiederum diese dazu antreibt, sich auf Kosten der einheimischen Bevölkerung zu

¹³⁶ Schulze. In: Klokke 1995:133-135

¹³⁷ Schulze. In: Klokke 1995:135-136

¹³⁸ Schulze. In: Klokke 1995:137, 140

¹³⁹ Fieldhouse 1965:96-103

entschädigen. Korruption und Missbrauch innerhalb der Ostindischen Kompanie sind die Folge. Indem die Kolonialverwaltung die Aufgabe hat, nur die Handelszentren zu sichern, ist sie jedoch gleichzeitig ungeeignet, um eine einheimische Bevölkerung zu regieren. „Die Ostindische Kompanie überließ es so den einheimischen Herrschern, die alten Sitten und Gebräuche der Herrschaftsausübung beizubehalten, und zwar auch dort, wie in Java, wo die Holländer die effektive politische Macht erlangt hatten.“¹⁴⁰

So schließen die Niederlande in der ersten Phase ihrer Kolonialherrschaft in vielen Teilen Indonesiens lieber Schutz- und Protektoratsabkommen ab, um die Herrschaft nicht selbst ausüben zu müssen.¹⁴¹ „Wo immer sie konnten, übten die Holländer mittelbar die Regierungsgewalt mit Hilfe der örtlichen Dynastien aus, deren besondere Methode der Entrichtung der Tributverpflichtungen von den einheimischen Herrschern auf die Holländer übergegangen war.“¹⁴² Dabei gewährleistet eine regierungskontrollierte Landwirtschaft die Tributzahlungen an die niederländische Kolonialherrschaft. Auf der einen Seite müssen die Regenten neue Plantagen anlegen und vergrößern, da die gewonnenen Produkte wie Kaffee, Zucker, Tee und Tabak als Tributleistung an die Kompanie in Batavia abgeführt werden. Auf der anderen Seite verpflichtet ein Zwangsanbausystem jedes Dorf, ein Fünftel der Anbauflächen mit landwirtschaftlichen Exportprodukten zu bepflanzen. Diese werden dann direkt in die Niederlande exportiert und bringen so dem Mutterland hohe Gewinne ein.¹⁴³

Etwa 150 Jahre lang werden damit Gewinne aus den wichtigsten Exportgütern und meist aus Plantagenwirtschaft gewonnen. 1781 nimmt aber dann die lang- und kurzfristige Verschuldung zu, bis sich die VOC Ende des 18. Jahrhunderts Bankrott erklären muss. Die Gründe für den finanziellen Zusammenbruch lassen sich auf den ersten Blick schwer finden, da sich der Umfang des Handels stets gleichbleibend zeigt. Allerdings befinden sich die Niederlande zeitgleich in den Auseinandersetzungen um die napoleonischen Kriege, wovon viel Geld verschlungen wird. Weitere Ursachen könnten ebenso die Korruption im System, die zu hohe Dividendenausschüttung für Aktionäre und die zu hohen Preise im Vergleich zu den Konkurrenten des europäischen Marktes sein. Letztlich übernimmt der Staat die

¹⁴⁰ Fieldhouse 1965:100

¹⁴¹ Diese Herrschaftsmethode bezeichnet die Forschung mit dem Begriff „Indirect Rule“ bzw. „Indirekte Herrschaft“.

¹⁴² Fieldhouse 1965:118

¹⁴³ Fieldhouse 1965:118-119

Schuldenlast und erhält dafür die Besitzungen in Indonesien. Der Gewinn trägt dabei im 19. Jahrhundert wesentlich zum wirtschaftlichen Wohlstand der Niederlande bei.¹⁴⁴

In der zweiten Phase der Kolonialherrschaft der europäischen Mächte in Südostasien kommt es zu einer neuerlichen kolonialen Expansion. Allerdings wird, entgegen der früheren Politik, den einheimischen Herrschern die Regierung zu überlassen und sich lieber auf die Handelsvorrechte zu konzentrieren, eine andere Strategie verfolgt: so zeigt sich in der zweiten Phase vielmehr eine intervenierende Politik mit dem neuen Ziel, die einheimischen Herrscher zu schwächen und die Auflösung ganzer Reiche zu erwirken.¹⁴⁵ Grund für diese veränderte Vorgehensweise mögen zum einen die Aufstände der indonesischen Fürsten sein, welche ein Eingreifen notwendig machen. Zum anderen jedoch findet parallel dazu ein Kräftemessen der europäischen Kolonialmächte statt, das zu einer aggressiveren Ausdehnungspolitik und zur direkten Inbesitznahme von Kolonien führt.¹⁴⁶

Während der Napoleonischen Kriege in Europa fällt Niederländisch-Ostindien Anfang des 19. Jahrhunderts den Briten zu. Die fünf Jahre andauernde britische Militärbesetzung bringt eine Veränderung in Administration, Wirtschaft und Politik. Unter der Führung des britischen Generalgouverneurs Sir Stamford Raffles kommt es zu einem nur scheinbar liberaleren Handelssystem und sozialreformerischen Ideen.¹⁴⁷ Zwar wird die Entmachtung der javanischen Fürsten und Regenten als Befreiung der Bauern verstanden, allerdings führt diese Neuerung nur zu einer Stärkung der direkten kolonialen Verwaltung.¹⁴⁸ Unter dem Deckmantel einer ethischeren Politik für die einheimische Bevölkerung wird das System der Naturalientribute abgeschafft. Allerdings werden diese nun einfach durch Geldabgaben ersetzt, die alle Dorfbesitzungen nach ihrer Ertragsfähigkeit zu leisten haben. Des Weiteren werden langfristige Pachtverträge, die europäische Investoren mit indonesischen Landbesitzern abschließen können, als liberale Politik verkauft, was jedoch für die einheimische Bevölkerung nur eine weitere Abtretung von Land bedeutet. Nach dem Sturz Napoleons kommt es im Wiener Kongress 1815 zur Rückgabe Ost-Indiens an die Niederlande. So kehren die Niederländer 1824 wieder nach Indonesien zurück und führen wie zuvor ein ähnliches System der Naturalienabgabe ein. Das sogenannte „Kultursystem“ verschlechtert jedoch die wirtschaftliche Situation der Bauern, Handwerker, Kleinhändler und

¹⁴⁴ Fieldhouse 1965:96-103

¹⁴⁵ Die Forschung spricht in diesem Zusammenhang von „Dividend Rules“.

¹⁴⁶ Fieldhouse 1965:114-118

¹⁴⁷ Eberlein 1996:51-52. Unter dem Vorwand wissenschaftlicher Forschungsarbeiten kommt es zu einer „informellen“ Penetration der indonesischen Gesellschaft. Siehe zweibändiges Werk über Java von Raffles. Vgl. den Begriff „informeller Imperialismus“ bei Sauer 2002:19

¹⁴⁸ Schulze. In: Klokke 1995:141

Unternehmer.¹⁴⁹ Viele wandern auf der Suche nach einer neuen Existenzgrundlage in andere Regionen aus oder schließen sich dem antiniederländischen Widerstand an.¹⁵⁰

In der Folgezeit kommt es zu Versuchen, gegen die niederländische Vorherrschaft aufzubegehren, was im Java-Krieg (1825-1830) mündet. Dabei führt Prinz Diponegoro von Yogyakarta einen Guerillakrieg gegen die Niederlande.¹⁵¹ Der antikoloniale Massenaufstand wird jedoch brutal von den niederländischen Truppen niedergeschlagen. Am Ende des 19. Jahrhunderts steht fast ganz Java unter der direkten niederländischen Herrschaft. Nach dem Verlust seiner Macht kann Java nur in zwei Staaten eine formelle Unabhängigkeit bewahren, nämlich in Yogyakarta und Surakarta.¹⁵²

2.3.1 Religiöse Nebenrolle

Was den religiösen Einfluss der Europäer auf den indonesischen Archipel betrifft, spielt die christliche Missionierung eine eher untergeordnete Rolle während der kolonialen Eroberungen. Allerdings muss gesagt werden, dass zwischen dem Erreichen der indonesischen Inseln durch die Portugiesen und der Herrschaft der Niederlande knapp vier Jahrhunderte liegen. Die Veränderungen der europäischen Auffassungen zu Politik, Staat und Kirche sind dabei gewaltig.¹⁵³

So zeichnet sich die portugiesische (entgegen der niederländischen) Kolonialpolitik durch ihre religiöse Intoleranz aus. Bereits im 16. Jahrhundert beginnt die Kolonialmacht den katholischen Glauben mit Hilfe von Missionaren zu verbreiten, die sie in die portugiesischen Kolonien entsendet. Für gewöhnlich erhalten nur übergetretene Einheimische den Schutz durch portugiesische Gesetze und außerdem ist auch nur dann eine Anstellung in der Kolonialverwaltung möglich. Bistümer und Kirchengemeinden werden in allen Besitzungen errichtet, wobei Geistliche auch eine Exekutivvollmacht erhalten.¹⁵⁴ Letztlich jedoch können die Portugiesen ihren Einfluss auf Indonesien nicht lange geltend machen, da sie zum einen massiv von den Niederländern verdrängt werden, aber auch zum anderen, weil es zwar die Mission schafft, in den Küstenregionen Fuß zu fassen, dies aber umgekehrt in den Bergdörfern weniger der Fall zu sein scheint. Die geographische Undurchdringlichkeit des Landes hindert die Portugiesen sogar zeitweise daran, die direkte Kontrolle zu übernehmen

¹⁴⁹ Fieldhouse 1965:118-119

¹⁵⁰ Schulze. In: Klokke 1995:133

¹⁵¹ Eberlein 1996:52

¹⁵² Fieldhouse 1965:167-168

¹⁵³ Man denke dabei nur an europäische Ereignisse wie beispielsweise die Religionskriege der Reformation, den Prozess der Aufklärung, die industrielle Revolution und den Imperialismus.

¹⁵⁴ Fieldhouse 1965:89-96

und zwingt sie außerdem, auf Mittel der indirekten Herrschaft zurückzugreifen. Wie eindringlich die katholische Mission jedoch in den umliegenden Ländern gewirkt hat, lässt sich am Beispiel der Philippinen aufzeigen. Bis heute gehören dort über 90 % der Bevölkerung dem christlichen, vornehmlich katholischen Glauben an.

In Java macht die intolerante Religionspolitik die Portugiesen verhasst; „möglicherweise hatte man in einigen Niederlassungen die Herrschaft der toleranteren Holländer herbeigewünscht.“¹⁵⁵ Denn die niederländische Kolonialpolitik zeichnet sich zunächst durch eine indirekte Beherrschung aus. Die Selbstregierung der einheimischen Fürsten ermöglicht die Beibehaltung traditioneller indigener Herrschaftsmethoden. Der Versuch der Assimilierung der Einheimischen durch die Vergabe der niederländischen Bürgerrechte oder die Schaffung von Schulen und Bildungsstätten wird nicht unternommen. Hinzu kommt die nahezu völlige Religionsfreiheit, da calvinistische Geistliche allgemein nur einen geringen missionarischen Eifer an den Tag legen. Dies bezieht sich jedoch nicht auf die Katholiken im Land.¹⁵⁶ Vielmehr beginnen die Niederlande im 17. Jahrhundert, die katholische Kirche auf Java zu bekämpfen und unterstützen als neue protestantische Kolonialmacht keinerlei Missionierungsbestrebungen. So tauchen nur vereinzelt Missionsgesellschaften und -schulen auf wie beispielsweise die Rheinische Missionsgesellschaft Ende des 19. Jahrhunderts.¹⁵⁷

Das Christentum kann meist in jenen Gebieten Fuß fassen, die nicht vom Islam berührt wurden. Dies betrifft einen Teil der Batak-Lande in Sumatra, das Innere Borneos und Celebes sowie kleinere Inseln wie Sumba, Flores, Timor und Ambon. In den meisten Fällen folgt einer katholisch-portugiesischen Mission die Verbreitung des calvinistischen Christentums unter der niederländischen VOC.¹⁵⁸ Wie wenig jedoch dabei die christliche Religion die Gesellschaften durchdringt, zeigt die verbreitete Auffassung in Indonesien, dass Protestantismus und Katholizismus zwei verschiedene Religionen sind.¹⁵⁹

Es kann davon ausgegangen werden, dass die Ausdehnung der Niederlande durch eine religiöse Toleranz im Gegensatz zu den Portugiesen vereinfacht wird.¹⁶⁰ Allerdings ist festzuhalten, dass das Hauptziel der europäischen Kolonialpolitik die Kontrolle und Monopolisierung des Gewürzhandels ist, bei gleichzeitiger Ausschaltung der europäischen

¹⁵⁵ Fieldhouse 1965:89-96

¹⁵⁶ Fieldhouse 1965:96-103

¹⁵⁷ Loose 2004:138

¹⁵⁸ Stöhr 1965:282

¹⁵⁹ Klokke 1995:181

¹⁶⁰ Müller 2008:38

und einheimischen Konkurrenz. Die Missionierung der einheimischen Bevölkerung spielt hierbei keine Rolle.¹⁶¹

2.3.2 Koloniale Architektur

Dass die Religion für die niederländischen Besatzer nur wenig von Belang ist, lässt sich auch im javanischen Stadtbild erkennen. Während die vorhergehenden Herrscher ihren Palast um den Alun-Alun als Zentrum der Stadt und des Reiches an der Südseite beziehen, bauen jene Herrscher gleichzeitig auf einer Ost-West-Achse zum Zeichen ihrer Macht und religiösen Legitimität einen Tempel bzw. eine Moschee. Im Gegensatz dazu errichteten die Niederländer keine Kirchen, sondern vielmehr Forts, die in unmittelbarer Nähe zu den Palästen die Macht des Sultans kontrollieren und begrenzen sollen. Beispiele hierfür finden sich in Yogyakarta und Surakarta.¹⁶²

Die niederländischen Kolonialherren beginnen in der Mitte des 17. Jahrhunderts, die typisch europäische Architektur der „Vier-Jahreszeiten-Bauten“ in den tropischen Regionen Indonesiens zu etablieren. Vorwiegend handelt es sich dabei um Militär- und Handelsposten, die jedoch mehr der Sicherheit als dem Komfort dienen sollen.¹⁶³ Dabei setzen sich die Niederlande kaum mit der lokalen Bauweise auseinander. Die großen Fenster und der nur geringe Dachvorsprung sind nämlich gänzlich ungeeignet für das tropische Klima mit viel Sonne und Regen. Gerade einmal das Element der Veranda findet Eingang in die europäischen Gebäude. Vereinzelt werden auch indigene Bauweisen adaptiert, wie



Abb. 6: Bambuskirche in der Prambanan-Ebene

¹⁶¹ Schulze. In: Klokke 1995:128

¹⁶² Ikaputra 1995:23, 36

¹⁶³ Nas 2007:17-22

beispielsweise die Abbildung einer Bambuskirche in der Prambanan-Ebene zeigt (Abb.6). In der Mehrheit jedoch errichteten die Europäer ihre permanenten Häuser wie gewohnt aus Stein. „By building on the ground, they suffered from problems of flooding and of drainage and waste disposal from which the typical elevated pole house of maritime Southeast Asia was immune.“¹⁶⁴ Die europäische Bautradition führt jedoch dazu, dass die Stadt Batavia bis in das frühe 19. Jahrhundert hinein immer wieder von Seuchen und Krankheiten heimgesucht wird.

Die europäische Architektur findet deshalb kaum Eingang in die indonesischen Bauformen, weil sie sich in funktioneller Hinsicht als unbrauchbar erweist. Daher beschränkt sich ihr Einfluss auf Prestigebauten wie Militär- und Regierungsgebäude, aber auch auf die javanische Palastarchitektur.

2.4 Exkurs: Animismus

Der Animismus kennzeichnet die alte javanische Kultur, wie sie vor dem Eindringen von Hinduismus und Buddhismus während der hindu-indonesischen Epoche, später auch durch Islam und Christentum, Bestand hatte. Trotz der Einflussnahme verschiedener Machthaber und unterschiedlicher Kulturen durch die Jahrhunderte haben sich die altindonesischen Glaubensvorstellungen bis in die Gegenwart bewahrt (Abb.7). So schließen sich die Zugehörigkeit zu einer der großen Religionen und der Glaube an Geister und Ahnenkult nicht gegenseitig aus. Warum aber sind die animistischen Denkformen so



Abb. 7: Naga (Schlangen), Kala (dämonische Maske) und Geistermauer

¹⁶⁴ Waterson 1990:28

widerstandsfähig und weshalb sind sie in der Lage, sich mit anderen Religionen synkretisch zu verbinden?

Der Animismus in Indonesien bezeichnet eine ganze Weltanschauung mit dem tief verwurzelten Glauben daran, dass der Mensch, die Natur und der Kosmos untrennbar miteinander verbunden sind und in stetem Austausch zueinander stehen. Daher können mit Hilfe von Ritualen und Opfern Naturgewalten beeinflusst, Krankheiten geheilt und böse Geister vertrieben werden.¹⁶⁵ In mündlichen Überlieferungen werden Mythen von der Schöpfung der Welt, von Göttern, Geistern und Dämonen, von rituellen Handlungen und Gesängen von Generation zu Generation weitergegeben.¹⁶⁶ Dabei regelt das *Adat*, eine Art natürliches Gesetz bzw. göttliche Ordnung, das gesamte Beziehungssystem zwischen Mensch-, Tier- und Pflanzenwelt.¹⁶⁷

Die Kosmosvorstellung der altindonesischen Religion ist dreigeteilt. In der Oberwelt über dem Firmament ist der Sitz der Götter. Die Mittelwelt, das Reich der Menschen, besteht dagegen aus einer sichtbaren Sphäre. Darunter erhebt sich die Unterwelt in Form des Schlangendrachs *Naga* (Abb.7).¹⁶⁸ Somit ist die Idee einer transzendenten Kosmologie bereits in einer prähistorischen Zeit verbreitet und wird höchstens durch den Einfluss der hindu-indonesischen Kultur modifiziert.¹⁶⁹ Gerade im Falle der Göttervielfalt muss es dem Hinduismus leicht gefallen sein, Eingang in die Vorstellungswelt des Animismus zu erhalten. So zeigen sich beispielsweise Ähnlichkeiten zwischen der Göttertrias des Hinduismus und des Schöpfungswesens sowie den Welterhaltern in Ober- und Unterwelt der altindonesischen Religion.¹⁷⁰ Neben anderen Parallelen, wie zum Beispiel der Wiedergeburt der Seele, der Jenseitsvorstellung als auch dem Symbol des Weltenbaums, zeigt sich wohl die Praxis der Ahnenverehrung als zentraler Anknüpfungspunkt für die neue Religion.¹⁷¹ Im hinduistischen Glauben können die Bilder und Statuen von Gottheiten durch den Ritus mit Leben beseelt werden. Deshalb verneigen sich die Hindus nicht vor der Ikone, sondern vor der Persönlichkeit, die dadurch dargestellt wird.¹⁷² Dies ermöglicht die Anrufung der Gottheit im Tempel und erklärt die Darbringung von Opfern. Der Ahnenkult dagegen geht davon aus, mit den Verstorbenen in Kontakt treten zu können, wenn dem Ahnengeist nur ein fester Ort zur

¹⁶⁵ Vgl. Radiobeitrag vom 21. Juni 2010 auf Bayern 2. IQ-Wissenschaft und Forschung 2010

¹⁶⁶ Stöhr 1976:11, 33

¹⁶⁷ Vgl. ausführlich zu *Adat*: Stöhr 1976:89-108

¹⁶⁸ Stöhr 1976:26

¹⁶⁹ Stöhr 1976:75-76

¹⁷⁰ Leigh-Theisen 1985:77. Stöhr 1976:27-28

¹⁷¹ Vgl. Idee der Seele mit Leigh-Theisen 1985:78 und Stöhr 1976:113, Vorstellung vom Jenseits bei Stöhr 1976:121-123, Baumsymbolik im Hinduismus und Christentum Stöhr 1976:65-66

¹⁷² Vgl. Beitrag über Hinduismus bei Stiegler 2004

Anrufung gegeben wird.¹⁷³ Während früher der Schädel des Ahn verehrt wurde, wird ihm nun ein ganzes Mausoleum errichtet mit der Urne in der Mitte des Tempelunterbaus. Dieser Synkretismus erreicht in der ostjavanischen Periode seinen Höhepunkt, indem der verstorbene Fürst zur Gottheit erhoben wird.¹⁷⁴

In diesem Zusammenhang soll das traditionelle Puppenspiel *Wayang* in Java auf den Ahnenkult zurückzuführen sein. Noch heute werden lebensgroße Puppen bei den Toba-Batak auf Sumatra als materielle Verbindung zu den Ahnen benutzt, um mit ihnen sprechen zu können.¹⁷⁵

In seinem Einführungswerk zum Animismus bemüht sich Lothar Käser, eine Antwort auf die Frage zu geben, warum sich animistische Formen über den Lauf der Geschichte hinweg bis heute erhalten haben. Darin beschreibt er, dass für einen Angehörigen der europäisch-westlichen Gesellschaft die Grenze zum Okkulten verhältnismäßig klar zu sehen ist. Menschen mit animistischem Hintergrund würden in aller Regel jedoch keine derartige Grenze sehen.¹⁷⁶ Gerade auf Java kann die faktische Personifizierung als Beispiel für eine durchlässige Grenzlinie zwischen Materiellem und Immateriellem, Leblosem und Lebendigem herangezogen werden. Indem Schattentheater-Puppen, Masken und Erbstücke Titel und Namen erhalten und außerdem Opferungen und Huldigungen bekommen, zeigt sich keine deutliche Unterscheidung mehr zwischen Materiellem und Immateriellem.¹⁷⁷ Dahingehend führt Käser weiter aus: „Okkulte Phänomene sind, [...], in Begriffsfelder eingebettet, die weitgehend unbewusst benützt und durch entsprechend ausgebildete sprachliche Strukturen gestützt werden. Damit sind sie gegen (schnelle) Veränderungen gesichert.“¹⁷⁸ Das bedeutet, dass Kultur- und Denksysteme in Einzelaspekten so aufeinander abgestimmt sind, dass eine geringfügige Änderung viel Zeit zur Anpassung braucht, denn sonst wäre eine Kommunikation erheblich erschwert und könnte zu Spannungen und Verzerrungen im System führen. Daher bleiben animistische Denkformen laut Käser in ihren okkulten Erscheinungsformen widerstandsfähig.¹⁷⁹

¹⁷³ Leigh-Theisen 1985:77

¹⁷⁴ Wagner 1959:100

¹⁷⁵ Waterson 1990:204

¹⁷⁶ Käser 2004:29

¹⁷⁷ Jessup. In: Klokke 1995:166, vgl. hier auch Watersons Begriff vom "Living House"

¹⁷⁸ Käser 2004:29

¹⁷⁹ Käser 2004:29-30

3 Sakral- und Profanbauten Javas

3.1 Indigene Architekturtraditionen

Um die Formen des Synkretismus zu dokumentieren, ist es notwendig, die einzelnen kulturellen Elemente innerhalb der Gebäude ausfindig zu machen. Auf der Insel Java zeigt sich ebenso wie in ganz Indonesien bis heute eine starke Verbundenheit mit indigenen Architekturtraditionen. Daher erscheint es sinnvoll, im Folgenden traditionell javanische Bauprinzipien herauszustellen, um diese in anderen, später errichteten Bauwerken wie Tempel, Moscheen und Kratons ausmachen zu können.

In der südostasiatischen Bauform ist das Dach ein dominant ausdrucksstarkes Element. Das traditionell javanische Haus unterscheidet prinzipiell zwei gängige Dachformen: das *tajug* und *joglo* (Abb.8). Das *tajug*-Dach gleicht der Form einer Pyramide mit vier Seitenflächen und einer zulaufenden Spitze. Dieser Dachtyp hat einen quadratischen Grundriss, ebenso wie vier tragende Säulen, welche das Dach halten. Für gewöhnlich ist das

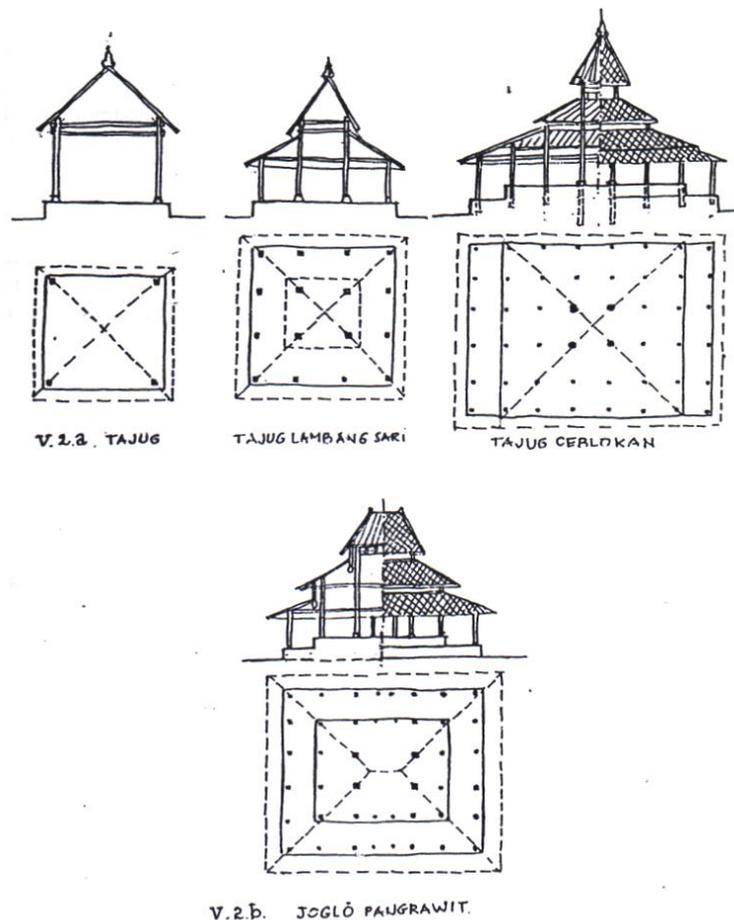


Abb. 8: Traditionelle javanische Dachformen

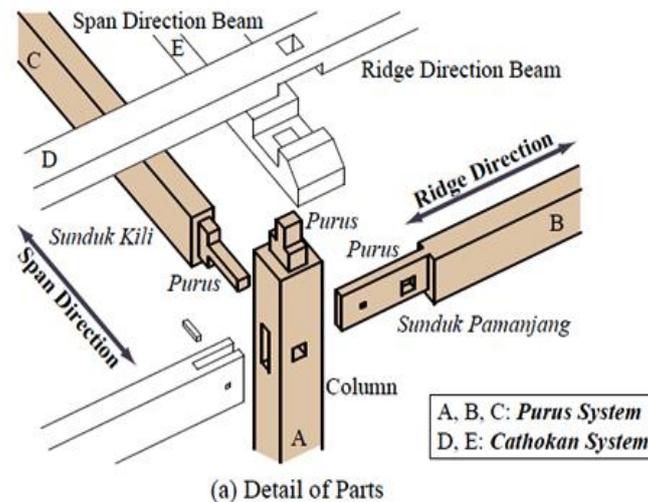


Abb. 9: Traditionelle Steckverbindungen im javanischen Hausbau

tajug-Dach sakralen Bauten vorbehalten und markiert so schon nach außen hin dessen Status.¹⁸⁰ Das *joglo*-Dach hingegen gleicht zwar in Grundriss und Seitenflächen dem *tajug*-Typ, allerdings werden die vier tragenden Säulen durch weitere, das Dach haltende Säulen ergänzt. Als wichtigeres Merkmal jedoch gilt die nicht spitz zulaufende Dachform, da sie darauf hindeutet, dass es sich um einen Profanbau wie beispielsweise eine Palastanlage handelt.¹⁸¹

Das javanische Haus wird aus natürlichen Materialien wie Holz, Bambus, Ziegel und Stein errichtet. Damit wird eine Harmonie zwischen Gebäude und Natur angestrebt. Ebenso wie das Material ist auch die Konstruktion nur halbsteif und erhält dadurch eine elastische Struktur. Beispielsweise ermöglichen Steckverbindungen einen schnellen Ab- und Wiederaufbau an einem anderen Ort sowie eine gewisse Flexibilität bei Erdbeben (Abb.9).¹⁸² Trotz der Vergänglichkeit der traditionell javanischen Bauten aufgrund ihres Materials können die noch heute existierenden Bauprinzipien bis in die vorislamische Zeit datiert werden. Denn in den Reliefs der javanischen Anlagen Borobudur und Prambanan sowie einiger ostjavanischer Tempel finden sich Baukonstruktionen der hindu-javanischen Ära abgebildet. Zu sehen sind dort typisch javanische Gebäude als Holzkonstruktion mit Säulen und Pyramiden-Dachform.¹⁸³

¹⁸⁰ Ismudiyanto 1987:89

¹⁸¹ Ismudiyanto 1987:89

¹⁸² Dawson 1994:28, vgl. Abbildungen zu den traditionellen Holzkonstruktionen mit *purus* und *cathokan*-System

¹⁸³ Ismudiyanto 1987:89-94, vgl. hierzu auch Atmadi 1994

Im Vergleich zu europäischen Bauten sind die Fensteröffnungen sehr klein und der Wohnraum nur spärlich eingerichtet. Nicht nur der dunkle Innenraum wirkt dabei dem tropischen Klima entgegen, sondern auch der meist fehlende Wandabschluss. Auch ein tief heruntergezogenes Dach, nahezu bis zum Erdboden, verbessert die Belüftung.¹⁸⁴ Der Wohnraum im traditionell javanischen Haus folgt dabei einer festgelegten Aufteilung. Es wird unterschieden zwischen einem eher offiziellen Bereich (*pendopo*), der einer Art offenem Pavillon entspricht, einem privaten Wohnraum (*dalem*), einem sakralen Bereich (*sentong*), welcher sich innerhalb des *dalem* befindet und einem Schlafbereich (*gandok*) (Abb.10-11).¹⁸⁵

Grundlegend für den javanischen Hausbau ist die Symbolik, welche letztendlich in allen indigenen Architekturtraditionen Indonesiens zu finden ist. Jedes traditionell javanische Gebäudeelement weist eine bestimmte Bedeutung auf. Dies trifft sowohl auf den Außenbereich mit Tor, Zaun, Baum, Brunnen oder die Lage des Stalls zu, als auch auf das Gebäude selbst mit seinen Säulen, Wänden, Türen und Fenstern, welche meist symmetrisch

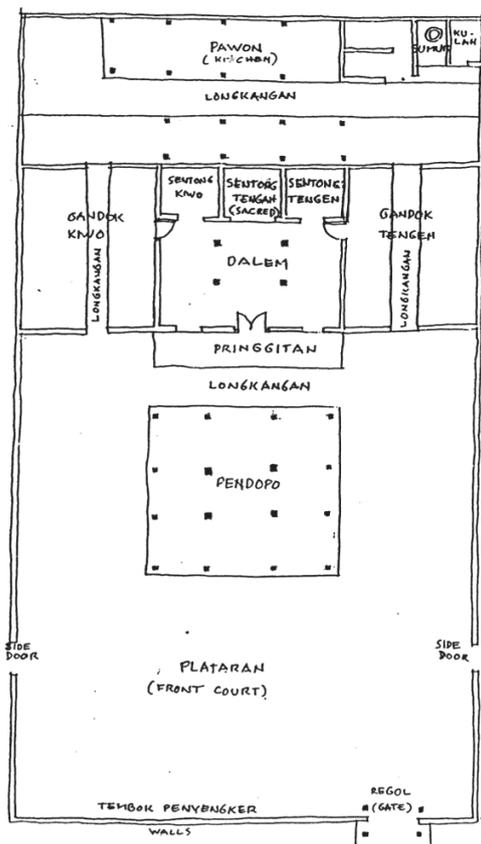


Abb. 10: Die Raumaufteilung im traditionell javanischen Haus (a)

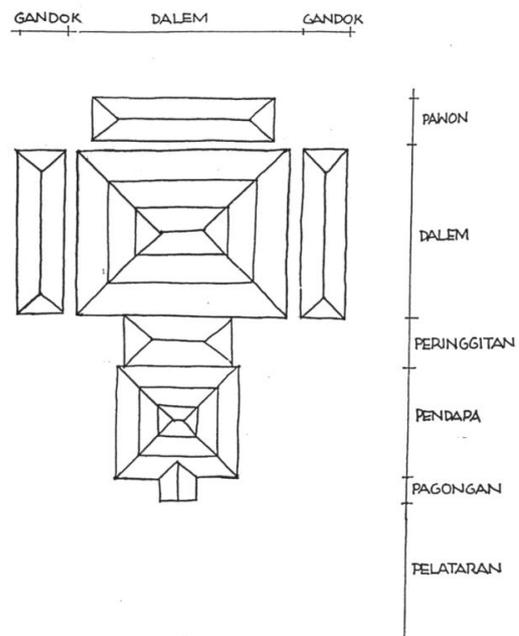


Abb. 11: Die Raumaufteilung im traditionell javanischen Haus (b)

¹⁸⁴ Waterson 1990:30-31

¹⁸⁵ Ismudiyanto 1987:89-94

und formell festgelegt sind. Darüber hinaus weisen Holzornamente an Wänden, Türen und Fenstern auf bestimmte und bedeutende Bereiche hin.¹⁸⁶ Waterson prägt in diesem Zusammenhang den Begriff des „Living House“. Damit verweist die Forscherin auf die eigene Persönlichkeit des traditionellen Hauses und beschreibt in ihrem gleichnamigen Buch „The Living House“, inwiefern das Haus gleich in mehrerer Hinsicht ein eigenes Leben besitzt.¹⁸⁷ So fänden die Personifizierung des Hauses und dessen Geist seinen Ausdruck in der Bauform bzw. -konstruktion, was beispielsweise auf die natürlichen Materialien wie Holz und Bambus verweist, aber auch auf die Symbolik des Hauses als Körper. Diese Idee kann an den auslaufenden Formen eines balinesischen Pavillons veranschaulicht werden. Die Enden werden nicht einfach gerade abgeschnitten bzw. amputiert, sondern abgerundet und erinnern dabei an die Form einer Nase, was ihnen die Bezeichnung „Big Nose Style“ verleiht (Abb.12-13).¹⁸⁸

Die Vorstellung von symbolisch belegten Bauteilen ist stark vom Ahnenkult geprägt. So gibt es drei Haussphären, wobei sich im Dach die Geister der Ahnen befinden. Die Hausbewohner leben im Zwischenteil und darunter hausen die menschenfeindlichen Geister und Tiere. Weiters dienen die vier Hauptsäulen (*saka guru*), auf denen das Dach ruht, als Verbindung zu den Ahnen. In der Dachspitze wiederum konzentriert sich die spirituelle

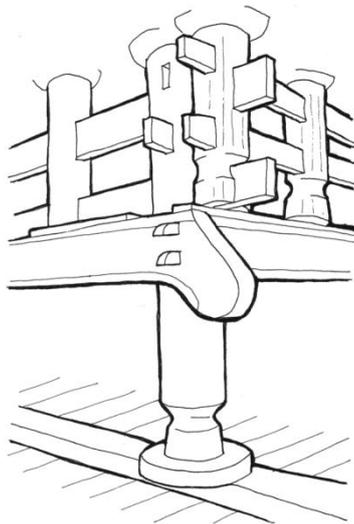


Abb. 12: „Big Nose Style“ am javanischen Haus



Abb. 13: „Big Nose Style“ als Steinkonstruktion

¹⁸⁶ Ismudiyanto 1987:89-94

¹⁸⁷ Waterson 1990:21

¹⁸⁸ Waterson 1990:116, 129. Den Begriff „Big-Nose-Style“ habe ich aus Gesprächen mit Einheimischen über die balinesische Kunst und Architektur während meines Auslandsaufenthaltes in Indonesien übernommen.

Energie.¹⁸⁹ Wie der balinesische Hausbau orientiert sich das javanische Haus an einer Nord-Süd-Achse zwischen Vulkan und Meer und einer Ost-West-Achse. Letztere ist im Wesentlichen am Sonnenverlauf ausgerichtet, wobei der Sonnenaufgang mit Leben und der Untergang mit Tod assoziiert werden.¹⁹⁰ Bevor also mit dem Bau eines neuen Hauses begonnen werden kann, muss in einer Zeremonie der richtige Platz nach mythischen Gesichtspunkten ausfindig gemacht werden, da sonst dem künftigen Bewohner Unheil droht.¹⁹¹ Somit ist die Idee einer transzendenten Kosmologie, wie sie später durch den Einfluss der hindu-javanischen Kultur eingeführt wird, bereits in einer prähistorischen Zeit verbreitet. Das javanische Wohnhaus wird dabei als vertrauter Lebensbereich auf das Weltganze, den Makrokosmos, übertragen. Außerdem kann das Haus als Mikrosystem auch als Spiegel für die javanische Gemeinschaft und deren Religion angesehen werden.¹⁹²

3.2 Der javanische Tempel

Baulich gesehen vollziehen sich in der Tempel-Architektur Javas während der hinduistischen bzw. buddhistischen Ära einige Innovationen. Neben der zunächst indigenen Bauweise mit Holz, Bambus und Lehm werden erstmals beständigere Materialien wie (Sand-) Stein und Ziegel verwendet. In den ersten Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung sind jedoch dauerhafte, für das tropische Klima geeignete und daher wertvolle Baustoffe wie Stein und Backstein sakralen Bauten vorbehalten.¹⁹³ Daher stehen diese Materialien, wie die Götter

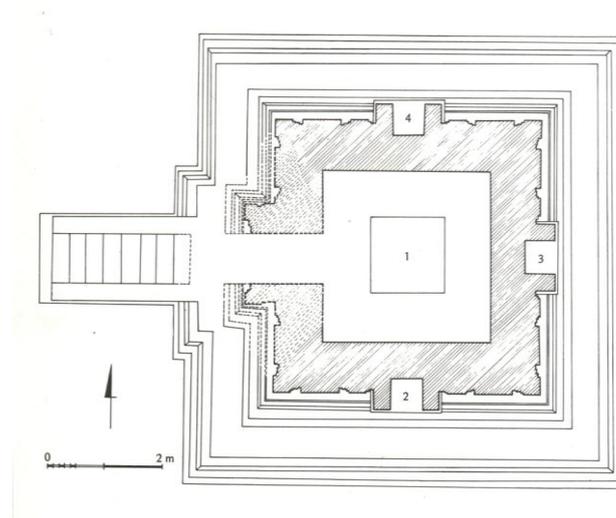


Abb. 14: Grundriss eines hinduistischen Tempels

¹⁸⁹ Frishman 1994:228-233

¹⁹⁰ Vgl. Abbildung Dawson 1994:87, vgl. auch Bedeutungen der Kardinalrichtungen bei Tjahjono 1998:18-19

¹⁹¹ Dewanto 1997:157

¹⁹² Stöhr 1976:75-76

¹⁹³ Jessup. In: Klokke 1995:162

selbst, für Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit.¹⁹⁴

Der Tempel versteht sich als „House of the Foundation of Heaven and Earth“ und gilt daher auch als Wohnhaus der Götter.¹⁹⁵ Im Folgenden sollen speziell die javanisch-hinduistischen Bauprinzipien vorgestellt werden, wie sie in der frühen Tempelarchitektur Javas zu finden sind. Der Begriff *Candi* dient dabei als Bezeichnung für alle buddhistischen und hinduistischen Tempel in Indonesien.¹⁹⁶ In ihrer Konstruktion und Form folgen sie dabei stark ihren indischen Vorbildern (Abb.14). In einer einfachen Steinkonstruktion besitzt der Tempel drei Komponenten.¹⁹⁷ Zunächst den Unterbau, den sogenannten Fuß des Tempels, welcher die Basis bildet (Abb.15). Der Grundriss entspricht dabei meist einem Quadrat. In diesem Sockelbereich findet sich manchmal ein kleiner Raum mit der Asche des Fürsten, worüber sich dann im Tempelbau das Götterbild bzw. eine Statue in einem fensterlosen Raum

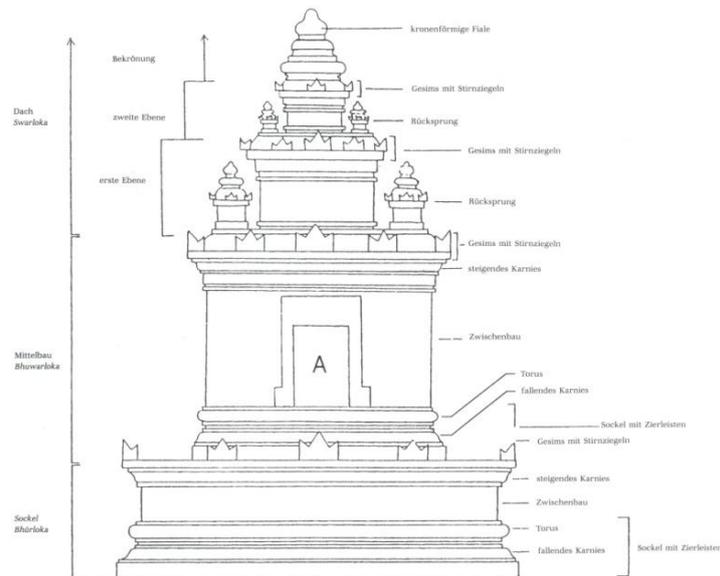


Abb. 15: Querschnitt eines zentraljavanischen Tempels

¹⁹⁴ Tjahjono 1998:50-51. Während der Majapahit-Ära werden in Ostjava meist zwei Materialien für monumentale Gebäude verwendet: Vulkangestein und gebrannte Ziegel. Diese sind vor allem in Mitteljava stark vertreten, da hier zum einen genügend Holz vorhanden ist, um die Ziegel zu brennen und zum anderen genügend Vulkane im Landesinneren zu finden sind (Priyotomo 1984:86-87).

¹⁹⁵ Lundquist 1993:6

¹⁹⁶ Eine Herleitung in der Forschung für Candi kommt aus dem Sanskrit *chaitya*, was „das Aufgehäufte“ bedeutet und auf die Möglichkeit eines Grabhügels schließen lässt. Eine andere Herleitung geht davon aus, dass Candi von dem Begriff *candica* abgeleitet ist, was auf den Namen der Todesgöttin Durga bzw. Kali verweist. Daher kann auch hier die Assoziation des Candis als Grabmal hergestellt werden. Allerdings ist diese Herkunft des Wortes in Indien und im weiteren südostasiatischen Raum unbekannt.

Schon Raffles kam zu der Vermutung, dass die Tempel der hindu-javanischen Periode als Grabstätten fungiert haben könnten. Soekmono und Wagner halten jedoch diesen starken Einfluss der indischen Kultur für überschätzt. Zwar könnten die Stile der Bauten übereinstimmen, allerdings müssten sie nicht unbedingt den gleichen Zweck erfüllen. So bleibt die Funktion der Candis in der Forschung bis heute umstritten (Vgl. hierzu Soekmono 1995:1-13 und Wagner 1959:99).

¹⁹⁷ Wenn der Tempel aus Holz besteht, wie vormals üblich, dann zeichnet sich eine ähnliche Konstruktion wie beim javanischen Hausbau ab (Ismudiyanto 1987:96).

erhebt. Die Wandzone des Tempels in Form eines Würfels hat eine geringere Grundfläche als der Fuß und ist in vielen Fällen von einer Galerie umgeben. Das Tempeldach wiederum springt stufenweise zurück, was im Innenraum ein pyramidenförmiges Gewölbe erzeugt. Hierbei sei darauf hingewiesen, dass sowohl das pyramidenförmige Dach, die drei Sphären des Tempels als auch der Vergleich mit menschlichen Gliedern Parallelen zur prähinduistischen Sichtweise im javanischen Hausbau aufweisen. Gleiches gilt für die oberste Bekrönung, welche in Form eines Lingam oder Stupa den Charakter des Gebäudes angibt. Der Eingang des Tempels ist oftmals durch eine Treppe gekennzeichnet und befindet sich für gewöhnlich an der Ost- bzw. Westseite, wodurch die Gottheit im Inneren des Raumes ihr Antlitz nicht nur dem Eintretenden, sondern im Fall der Ostausrichtung auch dem Sonnenaufgang zuwendet.¹⁹⁸ Abweichungen und Variationen dieser indischen Grundform sind z.B. bei Nischen, Terrassen und Stockwerken sowie bei Inhalt und Form der Verzierungen wie beispielsweise Ornamenten und Dämonendarstellungen möglich.¹⁹⁹

Des Weiteren zählt Lundquist zum Basiskonzept des Tempels u.a. die Idee des Zentrums, die Orientierung zu den vier Kardinalrichtungen, das Symbol des Tempelberges sowie die Umsetzung des kosmologischen Konzepts in einer sakralen Geometrie.²⁰⁰ Wie diese Ideen im javanischen Tempelbau umgesetzt werden, soll nun weiter beleuchtet werden.

Im austronesischen Raum ist eine konzentrische Sichtweise weit verbreitet. Damit wird dem Berg eine zentrale Stellung innerhalb des Weltbildes zugewiesen. Der Berg befindet sich im Mittelpunkt einer geographischen Ordnung und dient daher der Orientierung. Zwar wird dem Berg auch in der indischen Kultur als dem Weltenberg Meru Bedeutung beigemessen, allerdings orientiert sich das hinduistische Konzept an einer absoluten Ost-West-Achse und weniger am Berg. Im Falle Javas verbinden sich nun mehrere Ideen zu einem Konzept. Zum einen werden dem Berg im altindonesischen Glauben übernatürliche Kräfte zugeschrieben. Berge dienen dem Kontakt zu den Urahnern, der Schutzanbetung, der Opfergabe und Kraftquelle.²⁰¹ Zum anderen ist der Berg im brahmanischen und buddhistischen Weltbild Grundlage für deren religiöse Entstehungsmythen.²⁰² Daher kommt den zahlreichen Vulkanen im Landesinneren der Insel Java eine besondere Bedeutung zu. Dies lässt sich auch an der geographischen Lage der Candis ablesen, da diese sich hauptsächlich um die Vulkane

¹⁹⁸ „Contrary to what happens in most other Hindu-Buddhist architectural traditions, Central Javanese temples do not especially favour the east: out of 59 remains of which the orientation is known, 24 face east, while 35 face west.” (Degroot 2009:105-106)

¹⁹⁹ Wagner 1959:96, Ismudiyanto 1987:96

²⁰⁰ Lundquist 1993:5

²⁰¹ Tjahjono 1998:52

²⁰² Vgl. hierzu Heine-Gelden 1930:29, Lundquist 1993:6-7, Wagner 1959:242

arrangieren. Gleichzeitig findet sich nach hinduistischem Vorbild in Java eine Orientierung nach den Kardinalrichtungen wieder. So orientiert sich der javanische Tempel zum einen am Berg bzw. Vulkan und zum anderen symbolisiert er den Berg selbst und orientiert sich an einer Ost-West-Achse (Abb.16). Allerdings erhält die Nord-Süd-Achse auf Java eine größere Bedeutung, da die meisten Tempel zwischen Berg und Meer zu finden sind, wie am Beispiel Yogyakarta verdeutlicht werden kann.²⁰³ Hier bildet die Orientierung am Vulkan Merapi im Norden bzw. Meer im Süden und die Nord-Süd-Achse ein und dieselbe Linie. Neben der Orientierung an einem Berg und der mehr oder weniger exakten Ostung eines Tempels²⁰⁴ nach indischem Muster gibt es auch die Möglichkeit, dass Tempel sich aneinander orientieren, wie es im Beispiel von Borobudur, Candi Pawon und Mendut der Fall ist.

Des Weiteren entwickelt Java eine Eigendynamik, welche das Herrschaftssystem nach indischem Modell betrifft. Hinduistische Schreine werden meist auf Hügeln oder Bergen mit der Absicht errichtet, die Götter einzuladen, herabzusteigen. Damit wird auch die Stellung der Götter, welche über dem Menschen und deren Herrscher stehen, versinnbildlicht. In Java wiederum lässt sich ein anderes Phänomen beobachten, was am Beispiel Zentraljavas genauer ausgeführt werden kann. Zentraljava lässt sich in drei topographische Bereiche gliedern, die mit der politischen Herrschaft Sanjayas und der Shailendras im 8. und 9. Jahrhundert

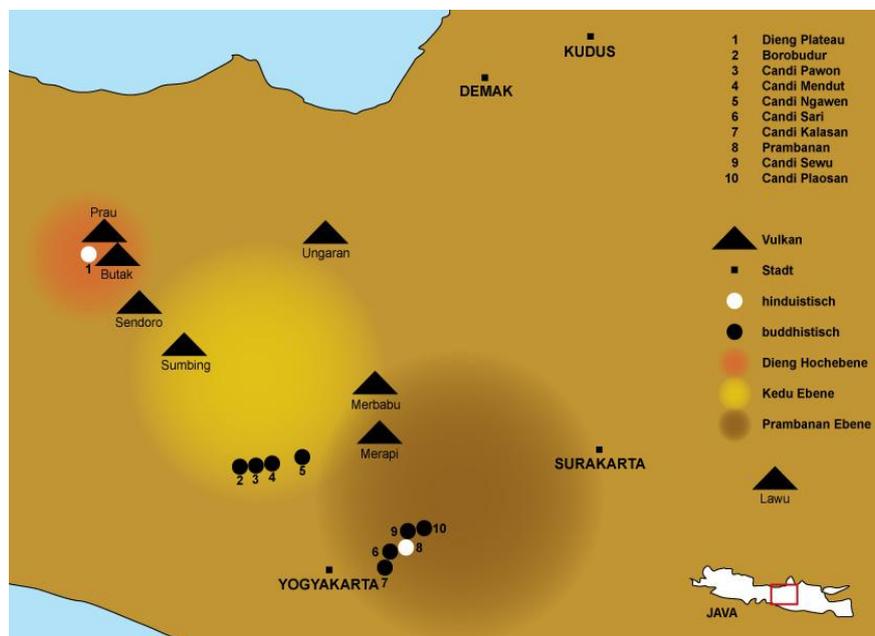


Abb. 16: Zentraljavanische Tempelanlagen

²⁰³ Während im Vergleich dazu auf Sulawesi ein konzentrisches Weltbild dominiert, bleibt auf Bali das hinduistische Achsensystem vorherrschend.

²⁰⁴ Feigelstorfer berichtet in seinem Symposiums-Vortrag vom 20.05.2011, dass Candi Lumbung und Candi Plaosan beispielsweise drei viertel Grad von Osten abweichen.

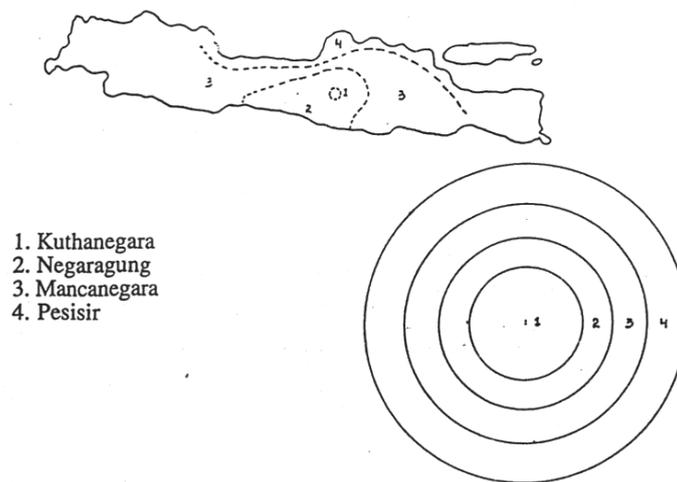


Abb. 17: Das Mandalakonzept auf Reichesebene

einhergehen: das Dieng-Plateau, die Kedu-Ebene sowie die Prambanan-Ebene. Während das Dieng Plateau im Norden und deren Tempel nach indischem Vorbild auf einer höheren Ebene errichtet sind, finden sich die weiter südlich gelegenen Tempel in den Ebenen (Abb.16).²⁰⁵ Dies lässt auf die veränderte Machtposition des Herrschers schließen, welcher sich nun mit den Figuren und Göttern der Religion gleichsetzt. So wird der Herrscher beispielsweise als Bodhisattva dargestellt, „ein zu Buddha Gewordener“, oder er beruft sich auf die direkte Nachkommenschaft eines Gottes.²⁰⁶ Im Vergleich dazu scheint das Herrschaftssystem der Khmer scheinbar identisch, da die Position des Gottes und des Königs miteinander verschmelzen. Allerdings lässt sich diese absolute Rolle des göttlichen Herrschers auf die Notwendigkeit einer strengen Hierarchie zurückführen. Um die Verwaltung eines derart großen Reiches sowie den Bau entsprechender Tempelanlagen wie Angkor Wat zu gewährleisten, ist eine ganzjährige Hydraulik von Nöten. Diese lässt sich aber nur durch eine zentrale Regelung der Wasserressourcen, der Arbeitskräfte und der Agrarkultur während der Trockenzeit aufrechterhalten. In Java hingegen bedarf es dieser Organisation nicht, da es mit seiner gewonnenen Nassreiskultur Arbeitsplätze freisetzen kann, die nun für Bauarbeiten zur Verfügung stehen.²⁰⁷

Die Betrachtung des Herrschaftssystems auf Java bringt uns in einem nächsten Schritt der Verwobenheit von Mikro- und Makrokosmos des javanischen Tempels näher. Das

²⁰⁵ Klokke 1995:82. Während sich im Norden die hinduistischen Tempel befinden, zeichnen sich im Süden eher die buddhistischen Tempel ab. Dabei könnte die buddhistische Anlage Borobudur, welche im nördlichen Teil liegt, in einer früheren Zeit vielleicht sogar hinduistisch gewesen sein (siehe Symposiums-Vortrag Hubert Feiglstorfer und Ferenc Zámolyi vom 20.05.2011).

²⁰⁶ König Airlangga sieht sich als Inkarnation Vishnus (Wagner 1959:94). Vgl. hierzu Formänderung des ostjavanischen Tempels bei Wagner 1959:100-103 und Miksic. In: Klokke 1995:98-102. „In der ostjavanischen Periode verliert die unmittelbare Verbindung mit Indien an Bedeutung, und die alte Kultur Javas bestimmt immer stärker Art und Ausdruck der nun entstehenden Kunstwerke.“ (Wagner 1959:103)

²⁰⁷ Klokke 1995:82

Zentrum des Tempels kann entsprechend einer buddhistischen Weltansicht die Form eines Kreises oder eines Quadrats haben.²⁰⁸ Demgegenüber kennt die hinduistische Bauform nur das Quadrat. Während beim Kreis alles auf einen Punkt in der Anlage zuführt, zeigt das Quadrat auf eine Fläche im Mittelpunkt des Bauplans. Beide Konzepte markieren das Zentrum des Gebäudes, welches damit in Form einer Götterstatue eine hervorgehobene Rolle erhält. Ebenso wie der Tempel der Form eines Mandalas entspricht, folgen der Aufbau und die Organisation des ganzen Königreiches dem Konzept des Mandalas (Abb.17). Wie bereits gezeigt werden konnte, ist in Java keine starke Zentralverwaltung wie bei den Khmern notwendig. Vielmehr zeichnet sich ein lockerer Aufbau von Zentrum und Peripherien ab, wobei sich die Peripherien um das Zentrum, den göttlichen Herrscher, positionieren.

Ebenso lässt sich das hindu-javanische Stadtbild nach bereits erwähnten Aspekten aufschlüsseln. So schließen sich in einer festgelegten Anordnung um den Dorfplatz (*Alun-Alun*) der Markt im Norden und der Palast des Herrschers im Süden an. Entscheidend ist hier die Verlaufslinie vom Eingang des Palastes im Süden bis zum Zentrum in nördlicher Richtung. Diese lässt den Eintretenden auf einem ansteigenden Weg und mit dem Blick Richtung Berg gehen. Auf einer gleichen symbolischen Ebene mit dem Herrschaftspalast findet sich der buddhistische bzw. hinduistische Tempel auf der Ost-West-Achse. Bemerkenswert dabei scheint, dass diese Aufteilung Auswirkungen auf das heutige javanische Stadtbild hat, wie im Weiteren noch ausgeführt wird.²⁰⁹



Abb. 18: Das gespaltene Tor *Candi Bentar*



Abb. 19: Das geschlossene Tor *Kori Agung*

²⁰⁸ Der Borobudur beispielsweise vereint beide Formen in seiner Architektur.

²⁰⁹ Ismudiyanto 1987:94-96

Die verschiedenen Bedeutungsebenen zwischen Mikro- und Makrokosmos, wie sie bereits im traditionellen javanischen Hausbau aufgezeigt werden konnten, lassen sich also auch in den hindu-javanischen Bauprinzipien wiederentdecken. Außerdem verbirgt sich hinter vielen baulichen Maßnahmen eine spezifische Symbolik, was wiederum ebenfalls eine Gemeinsamkeit mit den indigenen Architekturtraditionen aufweist, angefangen beim Ritual, den geeigneten Platz für den Tempelbau zu finden und der Symmetrie des Zentrums bis hin zu den animistischen Einflüssen, wie sie in Torbau, Figuren und Ornamenten verarbeitet werden, wobei vor allem zwei Formen des Torbaus auch noch heute auf Bali anzutreffen sind.²¹⁰ *Candi Bentar* ist die Bezeichnung für das äußere Eingangstor und „erweckt den Eindruck, als habe man den Baukörper in seiner Achse durchschnitten und die beiden Hälften auseinander gezogen.“²¹¹ Dieses auch sogenannte „gespaltene Tor“ ist ein Symbol für den mythologischen Berg Meru und bietet außerdem Schutz, indem es beim Eindringen böser Geister zusammenschlägt (Abb.18). Dagegen stellt *Kori Agung*, das „geschlossene Tor“, meist den Eingang zum höchstrangigen Bereich der Kultanlage dar (Abb.19). Trotz seiner schmalen Türflügel ist es für gewöhnlich aufwendig gestaltet und im Gegensatz zum *Candi Bentar* ein größeres Hindernis durch die verstärkten Darstellungen von Dämonen oberhalb und seitlich der Tore.²¹² Ferner fangen auch hinduistische und buddhistische Elemente an, miteinander zu verschmelzen, wie dies im Einzelnen an den Bauwerken Borobudur und Prambanan dargestellt werden kann.

3.2.1 Borobudur

Der Borobudur, der bis heute größte Kultbau der buddhistischen Welt, wird von der Shailendra-Dynastie zwischen 750 und 850 auf einem Hügel in der Kedu-Ebene Zentraljavas erbaut (Abb.20).²¹³ Wichtig zu erwähnen ist jedoch, dass der Borobudur weniger als Sakralbau verstanden wird, sondern vielmehr als Kultbau. Die Gründe hierfür werden sich noch im Einzelnen darlegen lassen.²¹⁴

²¹⁰ Balinesische Tempelbauten geben Auskunft darüber, wie die Torbauten ehemals auch in Java ausgesehen haben müssen. Der Baustil Balis wird von Java beeinflusst, indem Kulturkonzepte in der hindu-javanischen Ära von Java nach Bali wandern.

²¹¹ Lehner 2006:31

²¹² Lehner 2006:31-32

²¹³ Dumarçay 1985:4

²¹⁴ Vgl. Wagner 1959:100, Theisen 1977:26



Abb. 20: Profilansicht und Terrasse des Borobudur

Die buddhistische Anlage des Borobudur ist nach den vier Kardinalrichtungen ausgerichtet. Es befinden sich vier verschiedene Eingänge, die durch Treppen gekennzeichnet sind, in allen vier Himmelsgegenden (Abb.21).²¹⁵ Trotz dieser vierseitigen Symmetrie befindet sich der Hauptzugang an der Ostseite. Einen Hinweis darauf geben die Reliefs an den Wänden des Baus, denn die darauf dargestellten Geschichten nehmen hier ihren Anfang. Ebenfalls darauf schließen lässt die Lage der zwei kleineren Tempel Mendut und Pawon, welche mit dem Borobudur zusammen eine drei Kilometer lange Gerade auf einer Ost-West-Achse bilden. Wenn davon ausgegangen wird, dass die beiden kleineren Tempel der meditativen Vorbereitung auf einem Prozessionsweg Richtung Borobudur dienen, dann ergibt sich der Eingang im Osten des Baus.²¹⁶

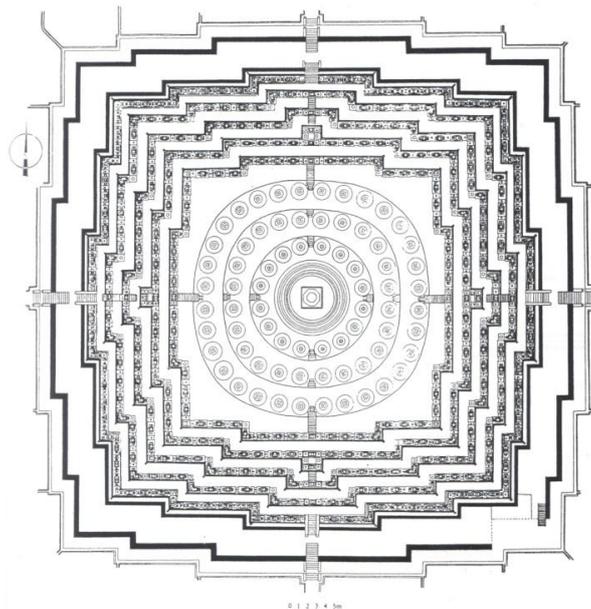


Abb. 21: Grundriss Borobudur

²¹⁵ Heine-Geldern 1930:74

²¹⁶ Wagner 1959:106, Theisen 1977:25-26

Der Borobudur diente wohl der Verehrung, Anbetung und Meditation. Nicht nur in Zeremonien und Festen kann der Lebensabschnitte Buddhas gedacht werden, sondern auch in einem rituellen Gang des Einzelnen: „Diese Funktion wird vom Bauwerk selbst und den Reliefs, welche die Mauern und Balustraden der Wandelgänge zieren, ausgeübt.“²¹⁷ So lässt sich auch die Bezeichnung als Kultbau besser verstehen, wenn man sich die Funktion des Borobudur als Bibliothek vorstellt. Die Anlage verlangt den Weg des Umschreitens und unterscheidet sich so von den anderen Tempelanlagen.²¹⁸ In Bezug auf die Vermischung buddhistischer und animistischer Denkformen lässt sich noch ein weiterer Aspekt anführen: „Funktionell sollte das Bauwerk eine vollkommene Pilgerschaft ermöglichen, in der zugleich zwei Ziele erreicht werden: zum einen die Gemeinschaft mit den Ahnen, zum anderen das Erreichen des buddhistischen nirvana (völliges Nicht-Sein).“²¹⁹ So fanden die Javaner entgegen der buddhistischen Herrschaft der Shailendra einen Weg, der Ahnenverehrung weiterhin einen wichtigen Platz in ihrem religiösen Leben einzuräumen.

Der Borobudur, dessen horizontale Ausdehnung größer als seine Vertikale ist, besteht aus einem quadratförmigen Unterbau und einem kreisförmigen Oberbau. Am höchsten Punkt wird der Bau mit einem Stupa abgeschlossen, ein Symbol des buddhistischen Glaubens.²²⁰ Zwar folgt dieser Aufbau der klassischen dreiteiligen Tempelkonstruktion von Fuß, Körper und Kopf, allerdings existieren keinerlei Innenräume. Auf die vier gleichmäßig zurückgetrepten, quadratförmigen Galerien folgen drei konzentrisch aufeinandergetürmte

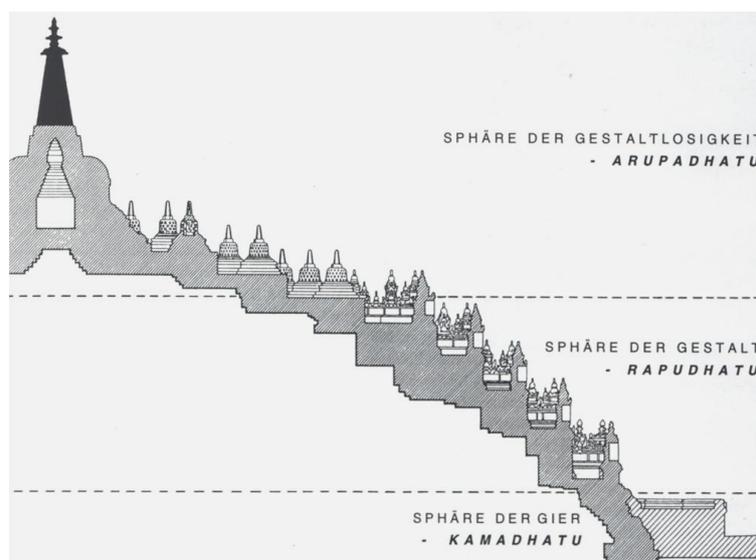


Abb. 22: Einteilung der Sphären

²¹⁷ Theisen 1977:26

²¹⁸ Lehner 2006:52

²¹⁹ Theisen 1977:26-27

²²⁰ Lehner 2006:51-52, 56

Terrassen. Sowohl das Fundament als auch die Innenwände der Galerien sind mit Basreliefs geschmückt. Die Terrassen wiederum sind mit zahlreichen Buddhafiguren und kleineren Stupas versehen (Abb.22).²²¹

Das gesamte architektonische Konzept zeigt nun dem Gläubigen die Stufen der Erleuchtung und damit auch den Weg zur Erlösung, angefangen am Sockel, dessen erste Reliefreihe während der zweiten Bauphase allerdings ummauert wurde.²²² Hier wird das ganze menschliche Elend dargestellt, wie es sich in einer Welt der Sinne und Gelüste offenbart.²²³ Auf den weiteren Ebenen werden wichtige Ereignisse aus dem Leben Buddhas und verschiedener Bodhisattvas gezeigt. So soll der Erlösungsweg von einer materiellen Sphäre in eine letzte völlige Gestaltlosigkeit führen. Am höchsten Punkt befindet sich ein riesiger Hauptstupa im Zentrum des Weges, jedoch erlaubt er dem Besucher nicht, die absolute Mitte zu betreten (Abb.23). Diese bildet vielmehr den formlosen Schnittpunkt einer fünften Achse, welche als „Weltenachse“ die Erde mit dem Kosmos verbindet.²²⁴

Zwar ist der Borobudur ein Abbild der gesamten Lehre des Mahayana-Buddhismus, allerdings weist er auch offensichtlich hinduistische Elemente auf. So lässt sich in den Reliefs der hinduistische Gott Shiva zwischen den Lebensbeschreibungen Buddhas entdecken. Auch der Charakter des Hindutanzes, wie er sich in der symbolischen Hand- und meditativen Sitzhaltung zeigt, lässt sich in den Abbildungen ablesen.²²⁵ Viel bedeutender wirkt jedoch die

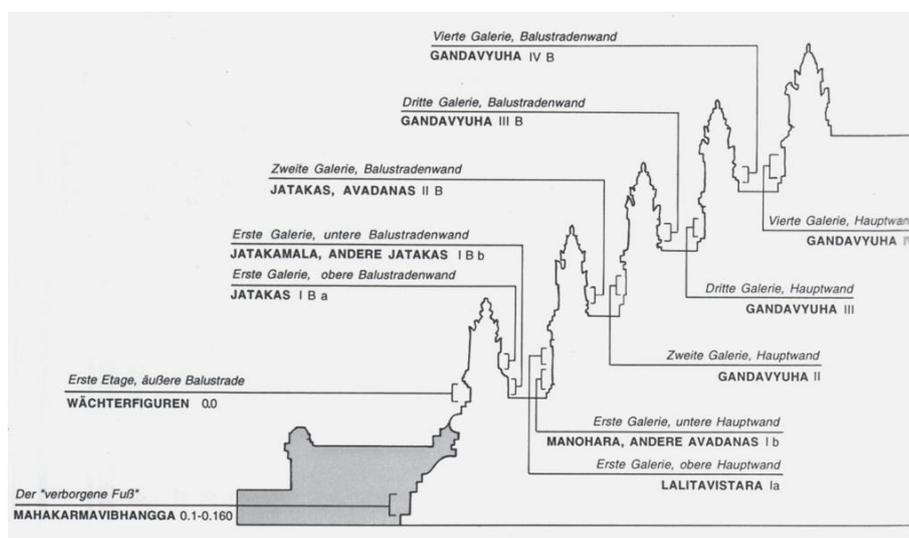


Abb. 23: Aufbau der Galerien

²²¹ Wagner 1959:105

²²² Lehner 2006:53

²²³ Heine-Geldern 1930:74. Alle Geschichten von den täglichen Begierden bis zum Leben des Buddhas können bei Miksic 2000:65-145 nachgelesen werden.

²²⁴ Lehner 2006:56, 59

²²⁵ Ismudiyanto 1987:91, Wagner 1959:167

Umsetzung des Mandalakonzpts innerhalb der Architektur. In der Kombination aus Kreis, der höchstrangig geometrischen Form, und Quadrat werden Mandalas zu „graphic mirrors of supernatural essence“ und „maps of the cosmos“. ²²⁶ Außerdem verweisen sie in der hinduistischen Meditationstechnik auf den menschlichen Körper und dessen Chakren. ²²⁷ Damit ist der Borobudur als gebautes Mandala auch für den Hinduismus von religiöser Bedeutung. Diese Beispiele machen deutlich, dass sich Hinduismus und Buddhismus während der mitteljavanischen Periode sehr nahe stehen und sich dadurch auch gegenseitig beeinflussen. ²²⁸ Gleichzeitig lassen sich nicht nur Wächterfiguren aus der hinduistischen Mythologie ausmachen, sondern auch andere dämonische Abwehrsymbole, wie die typisch javanischen *Kala*-Masken über den Torbögen (Abb.7). ²²⁹ Daher kann der Borobudur wahrlich als Synthese aller Ideen angesehen werden, die zur Zeit seiner Erbauung hinsichtlich Buddhismus, Hinduismus und Animismus Geltung besitzen. ²³⁰

3.2.2 Prambanan

Der Prambanan umfasst namentlich nicht nur den Haupttempel Loro Jonggrang, sondern eine ganze Anlage mit 224 kleineren Schreinen, welche sich in einem äußeren Ring an den Haupttempel anschließen (Abb.24). ²³¹ Der gesamte Prambanan-Komplex wird wohl



Abb. 24: Die Haupttempel des Prambanan

²²⁶ Lundquist 1993:16

²²⁷ Lundquist 1993:16-17

²²⁸ Theisen 1977:34-35

²²⁹ Wagner 1959:96, Lehner 2006:55. Mit *Kala* wird ein mit Kugelaugen und langen Fangzähnen versehener Dämonenkopf bezeichnet, der zumeist über Tempeltoren und in Tempelnischen zur magischen Abwehr von dämonischen Mächten angebracht wird (Wagner 1959:242)

²³⁰ Theisen 1977:31

²³¹ Ikaputra 1995:18

im 9. und beginnenden 10. Jahrhundert von König Rakai Pikatan aus der shivaitischen Mataram-Dynastie in Zentraljava errichtet.²³² Da eine Anzahl von Details unvollendet geblieben scheint, deutet alles auf eine Verlegung des Machtzentrums nach Ostjava hin.²³³

Der innere Ring, welcher den Haupttempel beherbergt, ist auf einer erhöhten Plattform gelegen. Die drei größeren Schreine werden dabei den Gottheiten Shiva (1), Brahma (2) und Vishnu (3) zugewiesen, ihnen gegenüberliegend befinden sich ihre jeweiligen Reittiere (4, 5 und 6). Davon ist nur noch die Steinskulptur des Stiers erhalten, die dem höchsten Gott Shiva zugeordnet ist. An den Seiten befinden sich auch noch zwei weitere kleine Gebäude, jedoch mit unklarer Funktion. Die drei Haupttempel sind nach ihrer Bedeutung errichtet, womit dem höchst verehrten Gott Shiva das größte Gebäude in der Mitte zukommt. Im Süden schließt der Tempel für den Gott Brahma und im Norden für Vishnu an (Abb.25-26).²³⁴

Die Eingänge aller Haupttempel gehen nach Osten und sind bei den Tempeln für Brahma und Vishnu durch Treppen gekennzeichnet. Der zentrale Shiva-Tempel jedoch besitzt an vier Seiten Treppen nach den vier Kardinalrichtungen und wirkt dadurch im äußeren Erscheinungsbild radialsymmetrisch. Wie bereits im Konzept der Stupa angesprochen, zeigt sich auch hier eine vertikale Weltachse, die durch den extremen Aufbau des Tempeldachs in (Schein-)Geschossen sichtbar wird. Gleichzeitig präsentiert sich darin auch das Symbol des kosmischen Götterberges Meru. Der Schnittpunkt der kosmischen Achsen befindet sich im

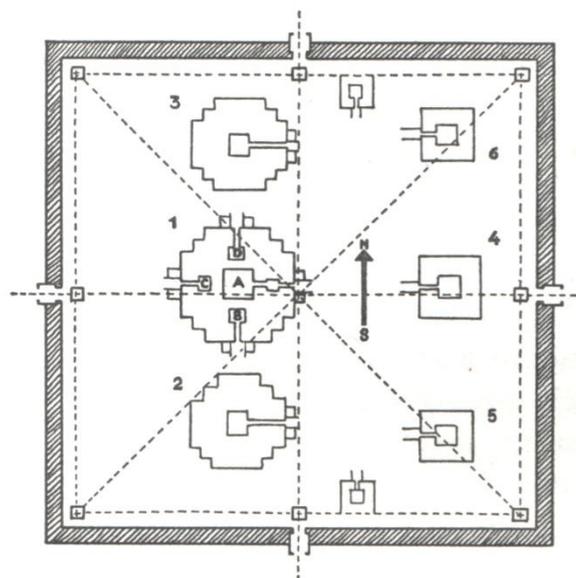


Abb. 25: Grundriss Prambanan (a)

²³² Wagner 1959:106

²³³ Stöhr 1965:252

²³⁴ Wagner 1959:107-108

Zentralraum des Tempels, der das Götterbildnis Shivas enthält. Rund um diesen Hauptraum schließen sich vier kleinere Räume an, wobei einer dieser Räume einen Verbindungsgang zum Zentralraum aufweist. Damit erhält dieser die Funktion eines Vorraums und macht dadurch den Tempeleingang zur Ostseite hin kenntlich (Abb.25).²³⁵

In der Forschung gibt es jedoch auch Ansätze, die den Haupttempel mit der Shivastatue nicht als eigentlichen Mittelpunkt ansehen. Vielmehr kommen sie in ihren Untersuchungen zu dem Ergebnis, dass der Schnittpunkt der Diagonalen des zentralen Tempelhofs östlich der Zugangstreppe zum Haupttempel liegt. Während der Wiederherstellungsarbeiten soll an dieser Stelle eine Bronze-Urne mit Asche gefunden worden sein, die damit den eigentlichen Mittelpunkt und somit auch den ursprünglichen Charakter des Bauwerks als Grabmonument herausstellen soll (Abb.26).²³⁶

Damit wird die Frage aufgeworfen, ob die Haupttempel letztendlich als Bestattungstempel für Fürsten dienten und somit nicht nur für die Götter errichtet wurden. Nach Ikaputra legitimiere und bestätige dies sowohl die Autorität der Könige als auch die Übermacht der Götter.²³⁷ Andererseits wäre auch die Rolle als Reichstempel vorstellbar, quasi als Gegenstück zur buddhistischen Anlage des Borobudur.²³⁸ Schließlich schließt das Wesen

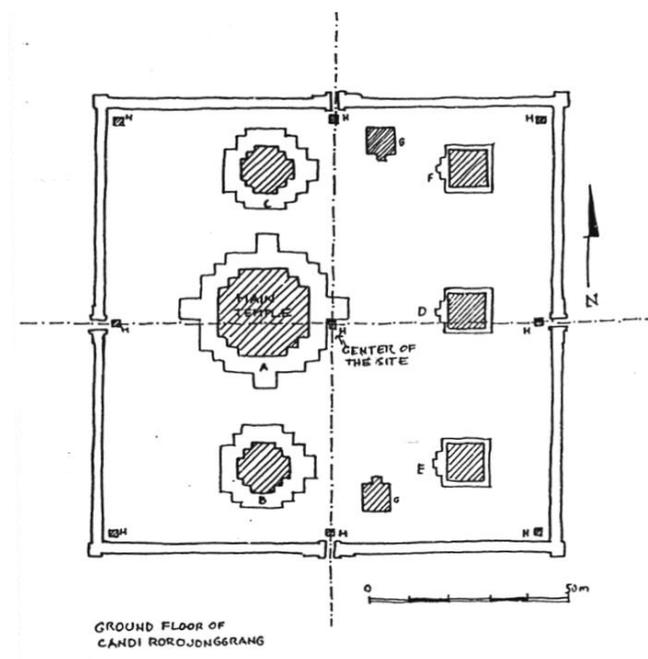


Abb. 26: Grundriss Prambanan (b)

²³⁵ Lehner 2006:62-63

²³⁶ Wagner 1959:109

²³⁷ Ikaputra 1995:18 Diese Annahme deutet schon auf die Entwicklung der Rückkehr zum altjavanischen Glauben hin, wie sie sich in Ostjava zeigen wird. Hierbei setzt sich der Fürst auf die gleiche Ebene wie die Götter und legitimiert sich damit selbst als Gott.

²³⁸ Stöhr 1965:253

von Königtum und Macht in Indonesien den Bau eines Tempels als Aufgabe des Herrschers ein. Als Symbol der königlichen Macht ermöglicht der Tempel die Rolle des Königs als Vermittler des göttlichen Willens und der göttlichen Macht. Der Herrscher fungiert in seiner erhöhten Stellung auf Erden als irdischer Mittler zwischen Göttern und Menschen. Das religiöse Monument wird daher zum sichtbaren Beweis für die spirituelle Rechtmäßigkeit des Herrschers.²³⁹

Während die Konstruktion der Haupttempel gänzlich dem indischen Vorbild folgt, weist auch sein Grundriss typische Merkmale der charakteristischen Grundform auf. So besitzt der Unterbau mehrere Vorsprünge am Tempelturm, sogenannte *Ratha*, was eine Art hinduistisches Pendant zum buddhistischen Mandala bildet, wodurch aber die Form und Symmetrie des Quadrats trotzdem erhalten bleiben.²⁴⁰ Des Weiteren sind die drei Götterschreine mit Galerien umschlossen, die breit genug sind, um sie zu umschreiten. Auf der Innenseite der Galeriemauer zeigen 42 Basreliefs einen Teil der Ramayana-Erzählung.²⁴¹ Die Nähe zum Buddhismus wird einem auch hier vor Augen geführt, wenn der Gott Vishnu in



Abb. 27: Lingams am Prambanan



Abb. 28: Stupas am Borobudur

²³⁹ Jessup. In: Klokke 1995:161-162

²⁴⁰ Wagner 1959:96. In seinem Symposium-Vortrag vom 20.05.2011 spricht der indonesische Wissenschaftler Yoyok von einem tantrischen Konzept. Weiters will er sogar nachweisen können, dass der Prambanan den Mittelpunkt eines riesigen Mandalas bildet, welches sich über die gesamte Sewu-Ebene zieht und sowohl hinduistische als auch buddhistische Tempel miteinschließt.

²⁴¹ Wagner 1959:108. *Makara* sind Tierköpfe aus der indischen Mythologie.

Gestalt des Buddhas dargestellt wird. Diese Anlehnung könnte aus der Absicht entstanden sein, auch Buddhisten für den Hinduismus zu gewinnen.²⁴² Weiters lässt sich auch nicht mehr eindeutig eine Unterscheidung treffen, ob es sich bei der Mauerdekoration, welche die Galerie umschließt, um einen hinduistischen Lingam-Yoni-Stein handelt oder vielmehr um buddhistische Stupas (Abb.27-28). Eine Vermischung beider Kulturelemente wird hier am gravierendsten sichtbar.²⁴³ Im Bau des Prambanan lassen sich aber auch Einflüsse einer prähinduistischen Zeit finden. So schmücken *Kala*- und *Makara*-Köpfe Treppengeländer, Torbögen und Eingänge.²⁴⁴ Einzigartig in ganz Südostasien zeigt sich jedoch die Bautechnik der Steinverbindungen. Sie gleicht einer Art Steckbauweise, wie sie bereits im traditionell javanischen Hausbau vorkommt (Abb.9). Java ist damit die einzige Region, die diese sogenannte „double-leaf stone walls“ verwendet. So wird das Wissen über Flexibilität in der Konstruktion vom indigenen Hausbau in die Tempelarchitektur Javas integriert, wodurch sich die javanische Tradition auszeichnet.²⁴⁵

3.3 Die javanische Moschee

Die Konzepte und Prinzipien der islamischen Architektur entstehen in den Ländern des Nahen Ostens. So findet auch die Moschee als Gebetshaus und Symbol des Islam hier ihren Ursprung.²⁴⁶ Um die Basiselemente der Moschee ausfindig zu machen, bieten sich zwei geschichtliche Quellen an. Zunächst gilt die große Moschee von Kufah im Irak als eines der frühesten Modelle. Sie besteht aus einer offenen Halle, die von Säulen gestützt ist. Dieser schließt sich ein offener Platz mit einer umgebenden Mauer an. Innerhalb der Halle befindet sich eine Mauer, die nach Mekka weist.²⁴⁷ Dagegen erscheint die Beschreibung, welche über das Haus des Propheten Mohammed gemacht wird, ausführlicher. So soll die Ausstattung einer Moschee ursprünglich seinem Haus in Medina nachempfunden sein. Hier werden neben der Gebetshalle mit Hof die *Qibla*-Wand und die Gebetsnische *Mihrab* genannt. Außerdem kommen Ausstattungsdetails wie eine Kanzel (*minbar*), Tribüne (*dikka*), Pult (*kursi*), Platz für den Vorbeter (*maqsura*), Wasserbecken bzw. Brunnen, Minarett und Eingangstor hinzu. So gilt zusammenfassend als charakteristisches Merkmal für die Moschee nicht etwa das Minarett, dessen Bau erst im 15. und 16. Jahrhundert üblich wird²⁴⁸, sondern die Haupthalle

²⁴² Theisen 1977:4

²⁴³ Tjahjono 1998:52

²⁴⁴ Wagner 1959:109

²⁴⁵ Tjahjono 1998:20, 56

²⁴⁶ Frishman 1994:11

²⁴⁷ Ismudiyanto 1987:101

²⁴⁸ Hierbei ist jedoch anzumerken, dass sich die ersten Minarette bereits im 7. und 8. Jahrhundert in Nordafrika finden lassen.

zum Beten und die Orientierung nach Mekka. Hierbei ist zu bemerken, dass nicht die Gebetsnische *Mihrab* heilig ist, sondern vielmehr die Gebetsrichtung.²⁴⁹

Die relativ geringen Vorgaben für den Aufbau einer Moschee lassen nun unterschiedliche Stile in verschiedenen Ländern entstehen. Für die regionale Ausprägung der Moscheearchitektur sind dabei zwei Parameter von Bedeutung: Zum einen der funktionale und zum anderen der künstlerische Aspekt. Neben der funktionalen Vorgabe, dass die Gebetshalle der islamischen Liturgie zu entsprechen hat, wird die Funktion auch von der Geographie der jeweiligen Region bestimmt. So beeinflussen das Klima und vorhandenes Baumaterial die Gestalt einer Moschee. Außerdem gibt der weitere soziale, kulturelle und ökonomische Kontext die baulichen Optionen vor. In den künstlerischen Aspekt wiederum fließen bereits vorhandene regionale Traditionen ein, damit das Gebäude auch die lokale Bevölkerung anspricht.²⁵⁰ Dies bedeutet anders ausgedrückt in Prijotomos Worten: „ideas generate form“ und „form communicates ideas“.²⁵¹ Die Ideen, welche die Form der javanischen Moschee beeinflussen, kommen dabei gleich aus mehreren Lagern, nämlich aus der islamisch-arabischen Baukultur der Moschee, dem traditionell javanischen Hausbau und der hindu-javanischen Tempelarchitektur.

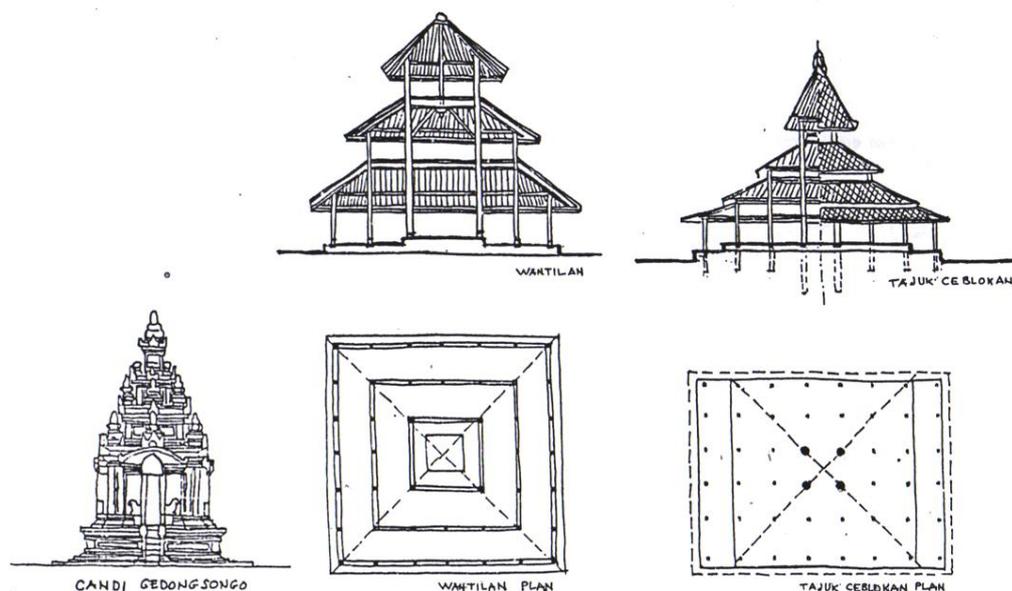


Abb. 29: Traditionelle Dachformen in der javanischen Moschee

²⁴⁹ Frishman 1994:32-41

²⁵⁰ Frishman 1994:72

²⁵¹ Prijotomo 1984:95

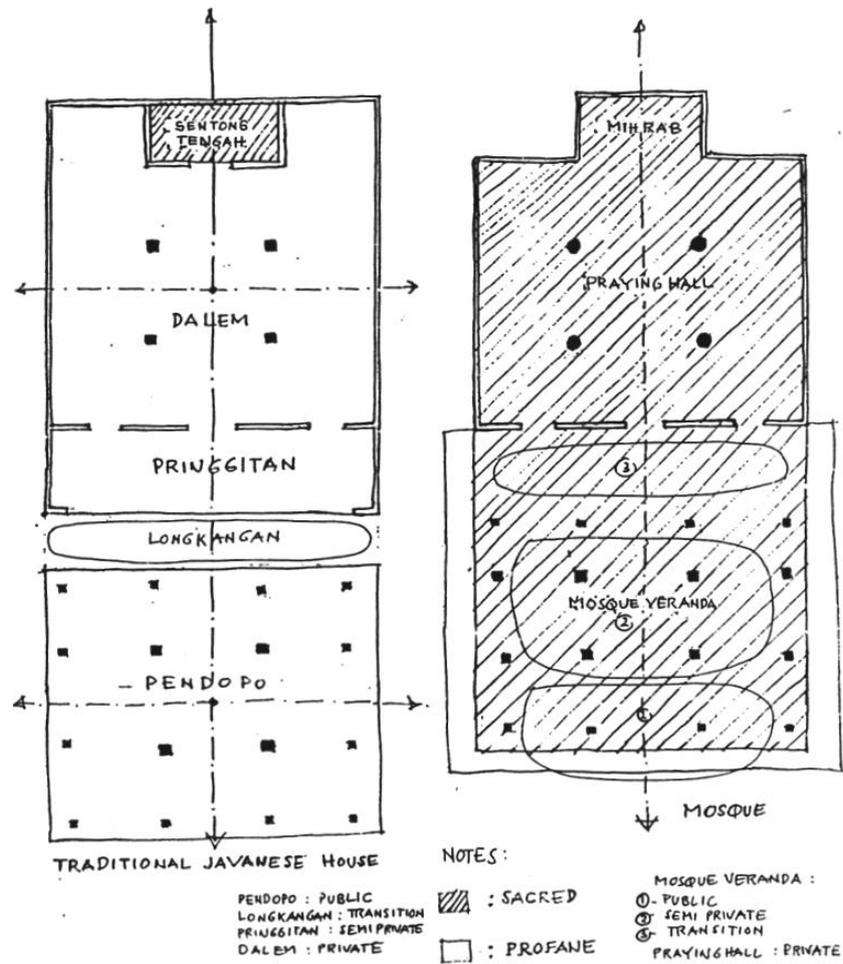


Abb. 30: Traditionelle Raumaufteilung in der javanischen Moschee

Die javanische Moschee, im arabischen als Masjid bezeichnet, besitzt also neben den beiden Hauptkennzeichen, der Gebetshalle und der Orientierung nach Mekka, auch noch andere typische Elemente einer Moschee, wie beispielsweise den offenen Platz, das Minarett oder dekorative islamische Ornamente. Allerdings werden viele dieser Bestandteile stark vom traditionell javanischen Hausbau beeinflusst, deshalb sollte untersucht werden, wie diese im Einzelnen umgesetzt werden.²⁵²

Die Nähe zum traditionellen Hausbau zeigt sich zunächst einmal in der großen, auf Holzsäulen gestützten Hauptgebetshalle, die keinen Wandabschluss besitzt und damit dem offenen Pavillon des javanischen *joglo* gleicht. Dabei kann die gesamte Holzkonstruktion als architektonische Evolution angesehen werden, da sie äußerlich nichts mit dem Kuppelbau oder der Fassade aus Ornamenten gemeinsam zu haben scheint, wie dies in anderen Regionen der Fall ist. So findet sich anstatt des gewölbten Kuppeldachs das allgemeine Symbol der islamischen Architektur, ein drei- bis mehrstufiges Dach, das in seiner Pyramidenform mit

²⁵² Die javanische Moschee besitzt traditionell kein Minarett und kommt daher erst später hinzu (Müller 2008:95). Siehe ausführliche Darstellungen zu den Minaretten in Demak und Kudus in den Kapiteln 3.3.1 und 3.3.2.

dem javanischen *tajug*-Typ übereinstimmt (Abb.29).²⁵³ Das zu einem Punkt aufsteigende Dach markiert hier ebenfalls den religiösen und heiligen Charakter des Gebäudes. Außerdem dient das gestaffelte Walmdach gleichzeitig der Ventilation.²⁵⁴ Die vier Hauptsäulen erzeugen darüber hinaus nicht nur einen quadratischen Grundriss, sondern auch eine ähnliche Raumaufteilung wie im javanischen Haus. So kann die Hauptgebetschalle der Moschee mit dem javanischen *dalem* verglichen werden und die Veranda entspricht dabei dem *pendopo* (Abb.30).²⁵⁵ Außerdem finden sich auch die typischen Verbindungstechniken zwischen den Säulen aus dem javanischen Hausbau wieder.

In diesem Moschee-Typ ist ebenfalls nahezu jedes Bauteil symbolisch belegt. Darin zeigt sich auch die Nähe zum Ahnenkult. So dienen die *saka guru* als Verbindung zur spirituellen Energie, was gleichzeitig auf die drei Haussphären zwischen Geister und Ahnen im Dach, menschlicher Zwischenebene und Unterwelt verweist.²⁵⁶ Da aber der Ahnenkult nicht zum religiösen Bestandteil des Islam gehört, bleibt in der javanischen Moschee anstatt der Ahnenstatue im Tempel ein Heiligenschrein (*cungkup*) übrig. „The cungkup, sacred grave of an honorable Muslim, was placed to the west of the mihrab as a free-standing structure, thus suggesting that the congregation whose direction of prayer was toward the west, also turned to this cungkup.“²⁵⁷

Diese Umdeutung verweist auch schon auf den hindu-javanischen Einfluss, da sich die Funktion des Tempels als Ort der Ahnenverehrung und Grabstätte in der Moschee widerspiegelt. Zwar wurden die javanischen Moscheen niemals als Grabstätten verstanden, allerdings lassen sich die der Moschee angrenzenden Gräber bedeutender Glaubensführer und Sultane dahingehend verstehen: „Interestingly, the presence of tombs in the mosques'courtyards occurs only in Java. It has never been found in Islamic countries elsewhere.“²⁵⁸ Darüber hinaus lassen sich aber noch weitere Parallelen zur hinduistischen Symbolwelt entdecken. In der mehrstufigen Dachkonstruktion, meist sind es drei oder fünf Stöcke, lässt sich der *pagoda*-Effekt erkennen, welcher auf den Weltenberg Meru verweist.²⁵⁹

²⁵³ Der Bau von Kuppel-Moscheen erfolgt erst im 19. Jahrhundert mit dem Einfluss der Europäer. (Frishman 1994:225)

²⁵⁴ Frishman 1994:225-233

²⁵⁵ Prijotomo 1984:49. Allerdings kommen Verandas an den Moscheen erst später hinzu (Michell 1978:279-280).

²⁵⁶ Frishman, 1994:228-233

²⁵⁷ Prijotomo 1984:54

²⁵⁸ Department of Architecture 2000:36

²⁵⁹ Michell 1991:279. In den balinesischen Gestaltprinzipien verweisen die Dachstufen auf den religiösen Charakter des Gebäudes. Je mehr Stufen das Dach besitzt, desto größer ist die religiöse Bedeutung des Gebäudes. Die Hauptsache dabei ist, dass die Anzahl der Stufen ungerade ist (Prijotomo 1984:44).

Außerdem wird die Spitze des Daches in der Form des *memolo* aus der hinduistischen Tradition übernommen.²⁶⁰ Des Weiteren findet sich die Idee der indischen Vorhalle zur Vorbereitung auf das Gebet als auch der Bereich der vier *saka guru* auf einer erhöhten Plattform aus der Hindutradition. Durch die Umsetzung der *saka guru* im Moscheebau wird neben der linearen Achse der Gebetsrichtung eine zweite Achse erzeugt. Diese führt zentripetal durch das spitz zulaufende Meru-Dach und verbindet so Himmel und Erde. Somit wird auch das kosmische Konzept im Moscheebau indirekt aufgenommen.²⁶¹ Ferner grenzt die Wasser- bzw. Waschanlage an mehrere Seiten an. Diese symbolisiert den Ozean, welcher während der Entstehung der Welt den heiligen Berg Meru umgibt.²⁶² Aus der indischen Tempelarchitektur werden ebenfalls die sakralen drei Sphären des Raumes - profan,

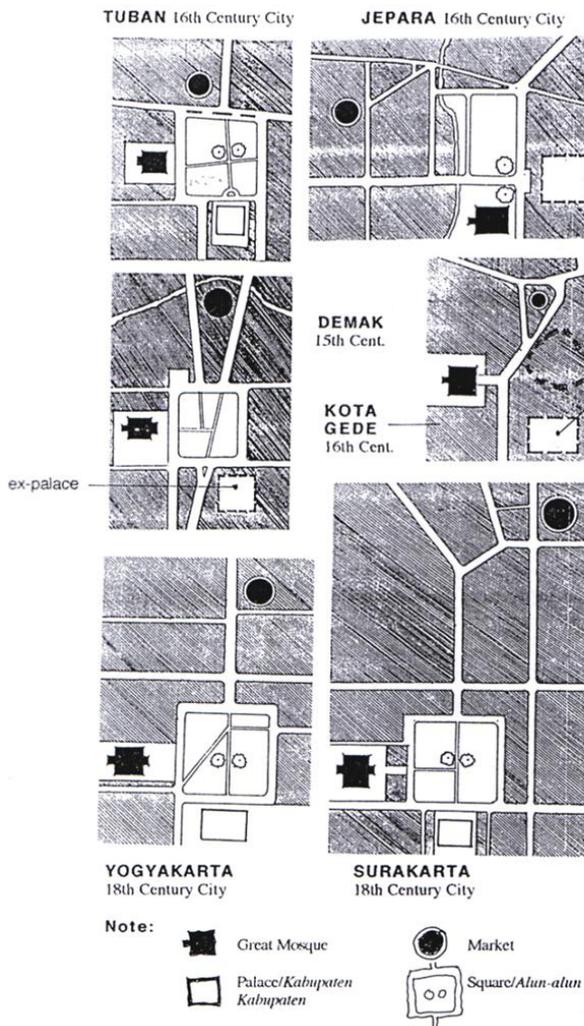


Abb. 31: Aufbau javanischer Städte (a)

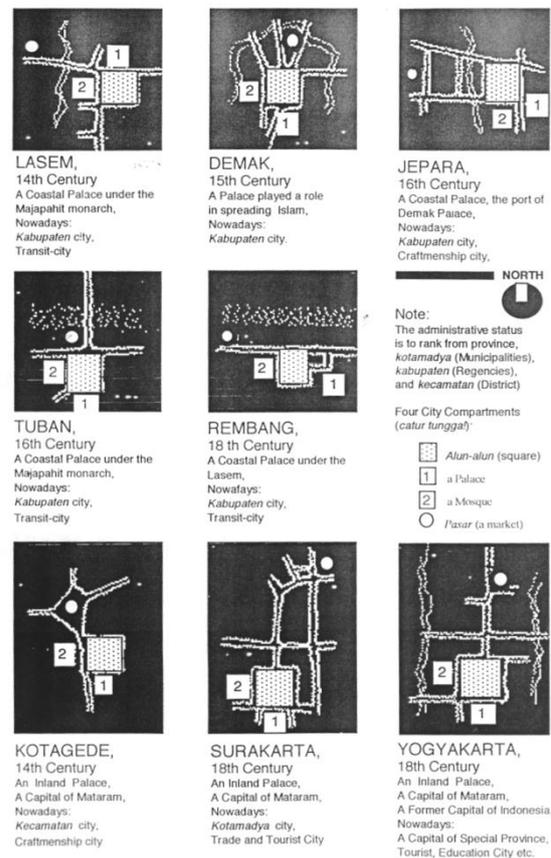


Abb. 32: Aufbau javanischer Städte (b)

²⁶⁰ Department of Architecture 2000:108-110

²⁶¹ Prijotomo 1984:54

²⁶² Department of Architecture 2000:35-37

semisakral und sakral – übernommen²⁶³, sowie die Gestalt der Eingangstore *Candi Bentar* und *Kori Agung*. Oftmals umschließt auch eine Mauer die javanische Moschee, welche die profane Umgebung vom sakralen Bauwerk trennt.

Im Gegensatz zur Tempelarchitektur ist die Moschee jedoch ein Bautyp, der die Bildung eines Zentrums eigentlich nicht zulässt. Zwar ist Allah gestaltlos und darf deshalb auch nicht bildlich dargestellt werden, allerdings gibt es die Vorgabe der Gebetsrichtung zur Kaaba in Mekka. Dieses Zentrum, worauf das Konzept der *Qibla* ausgerichtet ist, liegt aber außerhalb der Moschee. Daher behilft sich die javanische Architektur mit Pseudo-Zentren, wie beispielsweise einem Brunnen in der Mitte des Vorhofs.²⁶⁴ Auf einer höheren Ebene wird die Moschee mit der Ausbreitung und Etablierung des Islam selbst zum Zentrum. Dies zeigt sich darin, dass die Moschee den Platz an der Westseite des Alun-Alun erhält und damit die Gewichtung des alten javanischen Hindu- bzw. Buddhistentempel einnimmt (Abb.31-32).²⁶⁵ In diesem Zusammenhang zeigt sich auch, dass das vorislamische Konzept von Alun-Alun, Tempel, Kraton und Markt gut zum arabischen Stadtmodell passt, da sich hier der Basar meist ganz in der Nähe der Moschee befindet.²⁶⁶

Aus diesen Ausführungen geht hervor, dass der Islam keine gänzlich neue Architekturform in Java einführt. Die islamische Lehre und deren Verbreitung scheinen wichtiger zu sein als die äußere Hülle der Gebäude. Dies lässt sich auch im Kontext des Darstellungsverbots deuten, das keine Abbildungen von Mensch oder Tier erlaubt. Es geht vielmehr um den Gegensatz zur manifesten Welt, nämlich um das gestaltlose Göttliche.²⁶⁷ Die islamische Kunst und Architektur versucht dies durch die charakteristischen Elemente wie der Kalligraphie und Geometrie auszudrücken.²⁶⁸ Nun stellt aber die Götterverehrung, wie sie in der hindu-javanischen Tradition üblich ist, ein grundlegendes Problem für den Islam dar. Daher ergibt sich die Frage, warum dann die javanischen Moscheen diese vorislamischen Formen überhaupt annehmen. Die Antwort hierauf ist vielschichtig. Zunächst einmal ist es für den Islam und dessen Lehrer einfacher, sich in der Gesellschaft zu verankern und

²⁶³ Ismudiyanto 1987:112

²⁶⁴ Da also ein gestalterischer Schwerpunkt im Gebäudekomplex unentbehrlich ist, kann auch die Asche bzw. Urne als künstliches Zentrum fungieren. In diesem Zusammenhang wird ebenso die Veranda zum zentrumsführenden Glied, da sie außen und innen verbindet (Lehner 2006:77-78).

²⁶⁵ Die Platzierung auf der Westseite verweist auf eine topographische Symbolik, die dem Tempel einen höheren Stellenwert gibt, indem er zwischen Meer und Sonnenaufgang platziert wird (Ismudiyanto 1987:103-104).

²⁶⁶ Müller 2008:95

²⁶⁷ Vgl. auch mit Kapitel 2.2.1 der islamischen Mystik

²⁶⁸ Frishman 1994:32-41. „Mittel der Geometrie“ meint hier zum einen die Prinzipien der Proportionen, wie z.B. das Größenverhältnis der Halle zum Hof und zum anderen die Symmetrie, wie sie sich beispielsweise in der Fassade und Dekoration oder im Torbau ausdrücken kann. Dabei besitzt die islamische Architektur keine festgeschriebenen Formen wie Kreis oder Quadrat (Frishman 1994:55-70).

auszubreiten, wenn kein Bruch mit den alten Traditionen vorgenommen wird. Außerdem wird den islamischen Zeremonien und Riten, wie bereits angesprochen, mehr Bedeutung beigemessen als der physischen Form.²⁶⁹ Zuletzt scheint die Adaption und Synkretisierung der indigenen Gebäudetraditionen sinnvoller als deren Zerstörung und der Bau eines Ersatzes.²⁷⁰

3.3.1 Masjid Agung Demak

Die große Moschee von Demak, Masjid Agung Demak genannt, wird im 15. Jahrhundert in Zentraljava errichtet. Sie ist die älteste erhalten gebliebene Moschee auf dem Archipel (Abb.33). Damit gehört sie zu den großen Moscheen des sog. Walis-Typs. Zu diesem zählen die Moscheen der javanischen Städte an der Nordküste wie Demak, Kudus, Tuban und Semarang, da sich der Islam von ihnen ausgehend im 15. und 16. Jahrhundert verbreitet.²⁷¹ Die Masjid Agung ist zwar nicht die einzige Moschee in einer Region, aber zumindest die größte in ihrem Distrikt. Daher wird sie auch von den islamischen Herrschern ins Zentrum ihres Machtgebietes gebaut.²⁷²

Angeblich soll einer der neun Walis wesentlich am Bau der Großen Moschee von Demak mitgewirkt haben. Dementsprechend ist überliefert, dass die Stadt Demak von einem chinesischen Muslim namens Cek Ko-po in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts



Abb. 33: Masjid Agung Demak

²⁶⁹ Department of Architecture 2000:35-37

²⁷⁰ Ismudiyanto 1987:101

²⁷¹ Die zweite Art der Moschee findet sich im Inneren des Landes bei den Palästen von Surakarta und Yogyakarta. Sie entsprechen dem Sultanat- bzw. Kolonial-Typ der Großen Moschee und gelten als symbolisches Element des islamischen Königreichs in Java (Ikaputra 1998:4).

²⁷² Beispiele neben der Masjid Agung Demak (1478) sind die Masjid Agung Kasepuhan in Cirebon (1489) und Masjid Agung Banten (1565) (Department of Architecture 2000:107-108).

gegründet wurde. Cek Ko-pos Enkelin habe nun einen Muslim aus dem Norden Sumatras geheiratet. Dabei hätte es sich um den Wali Sunan Gunung Jati gehandelt.²⁷³ Als er 1529 starb wurde er auf dem Berg Jati in der Nähe Cirebon beerdigt, wobei sein Grab als heilige Stätte bis heute verehrt wird. Aber auch Demak ist als eine seiner Wirkungsstätten immer noch von Bedeutung für Muslime bzw. Pilgerreisende.²⁷⁴

Mit der Erbauung um 1478 ist Demak zwar die erste Moschee und gilt damit als Prototyp für die Moscheen im ganzen Land, allerdings kommt es erst 1524 zur Gründung des Sultanats Demak. Somit ist für die anschließende Untersuchung des Baukonzepts entscheidend festzuhalten, dass die Moschee von Demak inmitten der politischen Rivalität mit dem Majapahit Reich und dessen bestehendem Einfluss zu dieser Zeit errichtet wird.²⁷⁵

Bevor auf die Konstruktion der großen Moschee von Demak eingegangen wird, die wie zu erwarten sowohl traditionell javanische Elemente des Hausbaus als auch die hindu-javanische Architektur in sich verbindet, soll zunächst die Orientierung des Gebäudes geklärt werden. Schließlich ist neben der Gebetshalle die Gebetsrichtung eine der wesentlichen Merkmale der islamischen Moscheearchitektur. Während sich um den Alun-Alun im Stadtzentrum an der Nordseite der Markt und im östlichen Teil ein Regierungsgebäude aus



Abb. 34: Orientierung der Moschee in Demak

²⁷³ Frishman 1994:233-234

²⁷⁴ Müller 2008:59-60

²⁷⁵ Frishman 1994:228 Hierbei sei darauf hingewiesen, dass die Moscheen in Westjava, z.B. Banten, wiederum eine eigene Form im Unterschied zu anderen javanischen Moscheen besitzen. Dies kann auf den stärkeren europäischen Baueinfluss zurückgeführt werden (vgl. hierzu ausführlicher Department of Architecture 2000:33).

der niederländischen Kolonialzeit anschließen, befindet sich im Süden der (Ex-)Palast. Die Moschee aber steht an der Westseite des Alun-Alun, dessen Lage zuvor dem buddhistischen Tempel im Majapahit-Reich entsprochen hat.²⁷⁶ Somit liegt die Moschee, genau wie zuvor der Tempel, auf einer Ost-West-Achse. Unterstrichen wird diese Achse auch noch durch die Position der *Mihrab* in der Gebetshalle, denn die Linie verläuft durch die Moschee vom Haupteingangstor an der Ostseite durch das Zentrum der Gebetshalle und weiter durch die *Mihrab*, welche die Lage Mekkas Richtung Westen weist. Allerdings weicht diese Ausrichtung der *Qibla*-Wand von der tatsächlichen Gebetsrichtung etwas ab (Abb.34).²⁷⁷ „The plan of the center of Demak tends toward an east-west axis that deviates about 7 degrees from the orientation to Mecca.“²⁷⁸ Damit liegt der Moschee nur eine ungefähre Ausrichtung nach Mekka zugrunde, was dem hindu-javanischen Kosmoskonzept Rechnung trägt.

Die Konzeption der Masjid Agung folgt klar den traditionell javanischen Bauformen. Die Haupthalle zum Beten besitzt einen quadratischen Grundriss mit 23 mal 23 Metern Seitenlänge (Abb.35). Diese Halle wird außerdem von einer Vorhalle (*surambi*), einem dreistufigen Dach und einem umschlossenen Hof ergänzt. Wichtig hierbei zu erwähnen ist, dass Form, Material, Strukturelles und konstruktives System dieser Moschee nicht original erhalten sind, was mit einer groß angelegten Renovierung im Jahr 1848 zusammenhängt. Jedoch blieben die vier Hauptsäulen *saka guru* und acht weitere Säulen im Frontpavillon

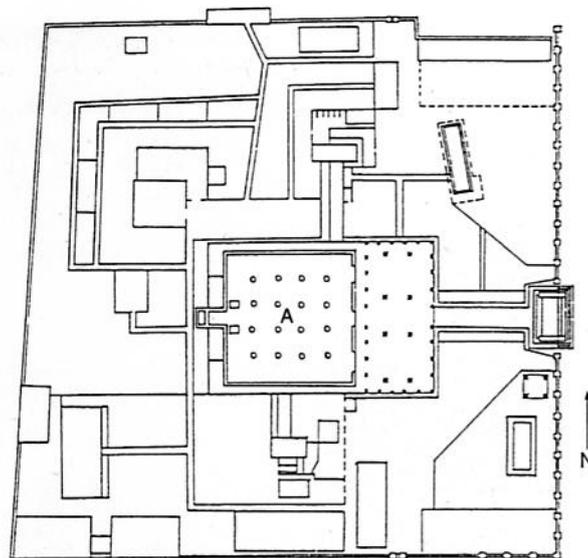


Abb. 35: Grundriss Masjid Agung Demak

²⁷⁶ Ismudiyanto 1987:103

²⁷⁷ Ismudiyanto 1987:104-107

²⁷⁸ Ismudiyanto 1987:25 Im Vergleich dazu weicht beispielsweise die Große Moschee in Yogyakarta sogar deutlich mehr von der Mekka-Richtung ab. Wobei versucht wird, diesem Umstand mit einer Gebetslinie nachzukommen, welche auf dem Boden verläuft und den Betenden die richtige Richtung weisen soll.

bestehen. Die Teakholzsäulen *saka guru* haben einen Meter Durchmesser und sind 16 Meter hoch. Im Weiteren übernimmt die Anlage in ihrem Raumkonzept die Bereiche *dalem* und *pendopo* aus dem javanischen Hausbau.²⁷⁹ Während der weiteren Umbauarbeiten an der gesamten Anlage im 19. und 20. Jahrhundert kommen aber eine Mauer und ein Minarett mit Blechdach hinzu.²⁸⁰

So ist das Minarett kein ursprüngliches Element der javanischen Moschee, wie im Fall Demak anhand eines Bildes von 1807 zu belegen ist. Darauf besitzt die Masjid Agung Demak nämlich kein Minarett.²⁸¹ Anstatt die Gläubigen von einem Turm bzw. Minarett aus zum Gebet zu rufen, wird auf Java vielmehr eine große Trommel verwendet, die für gewöhnlich in einer Ecke der Moschee steht und in gleichmäßigem Rhythmus geschlagen wird. Ein weiteres Indiz dafür, dass das Minarett kein elementarer Bestandteil der javanischen Moschee darstellt, zeigt sich auch in der Vielzahl der Minarettformen, welche sich erst mit dem modernen Moscheedesign entwickeln.²⁸² So haben sich im Minarett von Demak Funktion und Lage des hindu-javanischen Turms *kulkul*, welcher ursprünglich aus angehäuftem Stein mit einer Holzkonstruktion an der Spitze errichtet wird, mit der Gestalt des Minaretts vermischt.²⁸³ Es adaptiert zwar die Holzkonstruktion des Hindu-Turms, vermischt aber diese mit einem islamisch gewölbten Dach an der Spitze. Heutzutage besteht das Minarett aus einer Metallkonstruktion sowie Aluminium-Platten als Dach.²⁸⁴



Abb. 36: Querschnitt Masjid Agung Demak

²⁷⁹ Department of Architecture 2000:110-111

²⁸⁰ Müller 2008:60

²⁸¹ Department of Architecture 2000:42

²⁸² Siehe Stahl-Struktur-Minarett in Demak, tempelgleiches Minarett in Kudus und Banten mit einem Minarett, welches einem Leuchtturm ähnelt. Diese Beispiele verdeutlichen die These Prijotomos, dass Minarette nur angebracht werden, um ein Imitat der arabischen Moschee zu erhalten. Dabei zeigt sich jedoch ein fehlendes Verständnis für die Bedeutung und Funktion des Minaretts (Prijotomo 1984:50).

²⁸³ Ismudiyanto 1987:115

²⁸⁴ Ismudiyanto 1987:118

Die hindu-javanischen Einflüsse machen sich in weiteren zahlreichen Elementen bemerkbar. Neben der Präsenz des Alun-Alun, welcher nicht nur eine einführende Funktion gegenüber der Moschee hat, sondern auch als Erweiterung für große Feste und Zeremonien gesehen werden kann, besitzt das große Hauptdach eine hinduistische *memolo* bzw. *mustoko*-Spitze.²⁸⁵ Innerhalb der *saka guru*-Säulen sticht eine Säule, die *saka tatal*, an der nordöstlichen Seite in ihrer Bedeutung hervor. Sie belegt den bestmöglichen Platz in der Mitte zwischen den Kardinalrichtungen Norden und Osten im hindu-javanischen Kosmoskonzept. Den anderen werden ebenfalls separate Bedeutungen zugeschrieben, wie „unity“, „direction“ und „leadership“. Das Stützsystem der Teakholzsäulen unterscheidet sich dabei von anderen Steinsockelsystemen. Das *ceblokan*-System verankert die Säulen schon in der Erde.²⁸⁶ Interessant ist die Umsetzung der drei Ebenen in profane und geistliche Räumlichkeiten, welche durch die drei Dachstufen im Inneren der Moschee geschaffen werden (Abb.36).²⁸⁷

Die Dekoration beläuft sich auf geläufige Bauornamente wie arabische Schriftzeichen, aber auch Elemente der frühen islamischen Architektur sind ausfindig zu machen. So sind in den Wänden sowie in der *Mihrab* der Moschee Keramikteller eingefügt. Die häufigsten Keramikformen sind vietnamesische Porzellanfliesen in weiß und blau.²⁸⁸

Was die Aktivitäten in den frühen Moscheen betrifft, ist hier ebenso ein starker hinduistischer Einfluss sichtbar. Dies lässt sich an der *Garebeg*-Zeremonie verdeutlichen. Diesem Fest liegt eigentlich ein islamisches Konzept zugrunde, aber in der Form, wie es abgehalten wird, zeigt sich eine Vermischung des traditionell javanischen Ritus und des Geburtstagsfestes für den Propheten Mohammed. Neben islamischen und javanischen Performances beinhaltet die Zeremonie speziell in Demak die Darbringung von Opfergaben in Form von Blumen, Essen und Räucherstäbchen, wie dies in Bali im alltäglichen Straßenbild bis heute zu sehen ist.²⁸⁹

3.3.2 Masjid Agung Kudus

Nicht unweit von Demak entfernt, gerade einmal 25 Kilometer in nordöstlicher Richtung, liegt die Stadt Kudus. Die gleichnamige Masjid Agung Kudus wird auch als die *Menara*-Moschee in Java bezeichnet. *Menara* bedeutet Minarett und im Fall Kudus handelt es sich um den ältesten Minarettbau in ganz Indonesien (Abb. 37). Die Moschee wird im frühen

²⁸⁵ Ismudiyanto 1987:104-107

²⁸⁶ Department of Architecture 2000:110-111

²⁸⁷ Ismudiyanto 1987:5

²⁸⁸ Tjahjono 1998:95

²⁸⁹ Ismudiyanto 1987:104

16. Jahrhundert in Zentraljava erbaut und beherbergt das Grab des namensgebenden Walis Sunan Kudus.²⁹⁰

Eine Reihe von ummauerten Plätzen und Tore, die sich an den Seiten und im hinteren Bereich der Moschee anschließen, weisen eine frühere Baustruktur als diejenige von 1533 auf. Diese konnte aber in bisherigen Renovierungen im 20. Jahrhundert nur teilweise rekonstruiert werden.²⁹¹ Vermutet werden könnte jedoch, dass mit der übernommenen Lage an der Westseite des Alun-Alun die baulichen Überreste auf eine Tempelanlage aus vorislamischer Zeit hindeuten.²⁹² Eine Luftbildaufnahme zeigt außerdem, dass die Moschee nicht den gesamten ursprünglichen Platz an der Westseite des Alun-Alun einnimmt, sondern vielmehr am nordwestlichen Rand des Alun-Alun errichtet wurde. Darüber hinaus geben die Aufnahmen auch Auskunft darüber, dass eine genaue Ausrichtung nach den Kardinalrichtungen hier weniger der Fall ist als die Orientierung des Gebäudes nach Mekka (Abb.38).²⁹³ Ob dieser Sachverhalt mit der späteren Erbauung der Moschee im Gegensatz zu Demak, mit etwaigen Umbauten oder mit der generell ungenauen Lage des Alun-Alun als Zentrum zusammenhängt, geht aus der Forschungsliteratur nicht eindeutig hervor.

Dass sich jedoch der Moscheebau von Kudus zweifelsfrei am hinduistischen Sakralbau orientiert, zeigt sich eindeutig in der Gestalt des Minarets sowie der Mauer- und



Abb. 37: Masjid Agung Kudus

²⁹⁰ Müller 2008:60

²⁹¹ Tjahjono 1998:89

²⁹² Ismudiyanto 1987:103

²⁹³ Eine genaue Ausrichtung nach Mekka ist nicht gegeben.

Toranlagen. „Given that the whole form of this complex was not Islamic, a state of Islamic form and Hindu-Javanistic ideas was achieved in its architectural system.“²⁹⁴

Das Minarett hat insgesamt eine Höhe von 20 Metern. In der Struktur und im Profil erinnert dieses turmähnliche Konstrukt an die Ziegel-Heiligtümer der Majapahit-Reichshauptstadt Trowulan sowie an die Ziegel-Bauten der Khmer (Abb.39). An der Spitze des Turms befindet sich ein zweistufiges Dach, eine Art kleiner Pavillon, der aber aus einer jüngeren Zeit stammt. Dort führt eine steile Ziegelstufe an der Westseite des Turms hinauf. Ebenfalls starke Ähnlichkeiten weist das Minarett zum hinduistischen Wach- bzw. Aussichtsturm *kulkul* auf, wie er auch heute noch in Bali zu sehen ist. Genau wie ein traditionell balinesischer Turm ist auch das Minarett in Kudus mit einer Trommel ausgestattet, was vormals dazu diente, im Notfall Alarm zu schlagen. Dient der Turm als Minarett, wird die Trommel hingegen vor dem eigentlichen Muezzin-Ruf geschlagen, sozusagen um diesem Gehör zu verschaffen und die Gläubigen zum Gebet zu rufen.²⁹⁵ Der Turm steht dabei am Eingang der ummauerten Moschee und wird damit zum Prototyp für derlei Pavillons an den Eingängen der Moscheen in Ostjava. Allerdings ist bis heute unklar, ob der Kudus-Turm ursprünglich von Hindus oder Muslimen erbaut wurde.²⁹⁶ In der roten Ziegelfassade des Kudusturms sind alte, blaue und weiße Keramikteller eingelassen, die

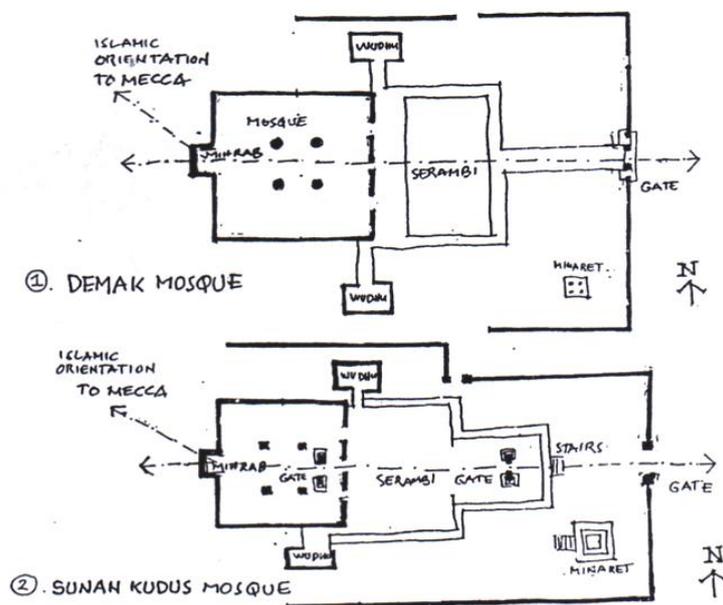


Abb. 38: Orientierung der Moscheen in Demak und Kudus

²⁹⁴ Prijotomo 1984:93

²⁹⁵ Michell 1978:280, Frishman 1994:235-236. Die Erscheinung und Form entspricht zwar dem Hindu-Turm, aber die Platzierung der Trommel an der Spitze ist sowohl hinduistisch als auch islamisch. (Ismudiyanto 1987:120)

²⁹⁶ Tjahjono 1998:86

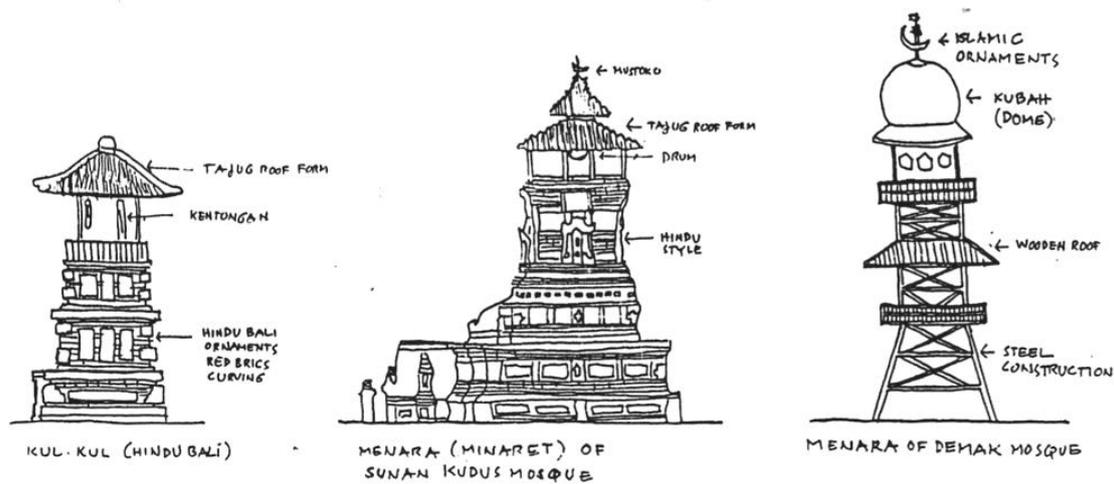


Abb. 39: Minarette von Demak und Kudus

wahrscheinlich aus der Kolonialzeit stammen, aber vielmehr islamische Fliesen nachahmen, wie man sie in den Moscheen Zentralasiens und anderer Regionen findet.²⁹⁷ Daher lässt sich sagen, dass islamische Dekoration und Ornamente weniger synkretisiert, aber vielmehr als Symbole und ästhetische Mittel in der Moschee adaptiert werden.²⁹⁸

Neben den typisch javanischen Elementen einer Moschee wie dem *tajug*-Holzdach und der Raumkomposition, wie sie u.a. durch die *saka guru* geschaffen wird, findet sich in dieser Moschee im Unterschied zur Masjid Agung Demak eine ganze Hof- und Toranlage, welche die Moschee umgibt (Abb.40). Dabei befindet sich der Heiligenschrein eines verstorbenen und verehrten Muslim im innersten Hof und wird von einer Mauer umschlossen. Mehrere Höfe umschließen dieses Zentrum und sind wiederum umgeben von Mauern. Die Eingänge zu diesen Hofkomplexen sind in der Reihenfolge von außen nach innen mit den typisch hindu-javanischen Toren *Candi Bentar* und *Kori Agung* versehen. Die Schnitzereien an den Eingangstüren zeigen dabei, entgegen eines islamischen Abbildungsverbots, Pflanzen und

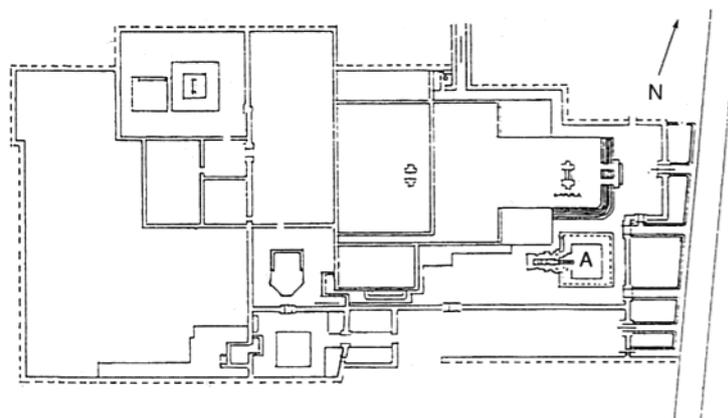


Abb. 40: Grundriss Masjid Agung Kudus

²⁹⁷ Tjahjono 1998:87

²⁹⁸ Ismudiyanto 1987:107

Tiere aus der hinduistischen Mythologie.²⁹⁹ Zusammen mit den Toren ist es vor allem der in seiner Bedeutung hervorgehobene Innenhof mit dem Schrein, der daraus ein hindu-javanisches Arrangement macht.³⁰⁰ Indem die Tore und deren vielleicht ursprüngliche Lage übernommen werden, wird das hindu-javanische Konzept in der Moscheeanlage komplett adaptiert.³⁰¹

3.4 Der Kraton

Das Wort „Kraton“, auch *Keraton*, bezeichnet in der javanischen Sprache den „Palast“ und meint damit die Residenz der javanischen Herrscher. Müller führt hierzu näher aus: „Man definierte allgemein die Machtzentren der indonesischen, vor allem der javanischen und malaiischen Fürsten, den Palast mit seinen Gebäuden und die damit verbundene Hofhaltung als Kraton.“³⁰² Entgegen der beiden zuvor behandelten Bauformen wie Tempel und Moschee kann der Kraton nicht als Sakralbau verstanden werden. Allerdings kann er auch nicht als schlichter Profanbau abgetan werden: „The palace is the result of Javanese culture which symbolises the way of life that is based on the ‚Divinity‘.“³⁰³ Der Kraton stellt also eine Quintessenz aus allen (Religions-)geschichtlichen Einflüssen und den damit einhergehenden Architekturformen in einer Anlage dar. Neben seiner Bedeutung als Prestigebau ist ihm daher auch ein kosmisches Konzept inhärent.

Der Kraton ist der Mittelpunkt des Reichs und der Bevölkerung, ebenso wie der Herrscher das Zentrum des Kratons ist (Abb.41-42). Er gilt als Schnittpunkt zwischen den Welten und darüber hinaus als Nabel der ganzen Welt und des Universums. Diese übernatürlichen Kräfte der javanischen Herrscher werden als eine von Gott und den Ahnen gegebene Fähigkeit gesehen.³⁰⁴ Seine Macht wird durch die Erbfolge legitimiert und indem er einen monumentalen Palast baut, errichtet er auch gleichzeitig ein neues Königreich.³⁰⁵ Dieses Wesen von Königtum und Macht zeichnet sich auch im javanischen Städtekonzept ab. Während im hinduistischen Städtebau noch der Tempel von zentraler Bedeutung ist, verschiebt sich diese mit dem islamischen Einfluss vor allem auf den Palast, aber auch auf die Moschee.³⁰⁶

²⁹⁹ Ismudiyanto 1987:5

³⁰⁰ Prijotomo 1984:94

³⁰¹ Ismudiyanto 1987:107

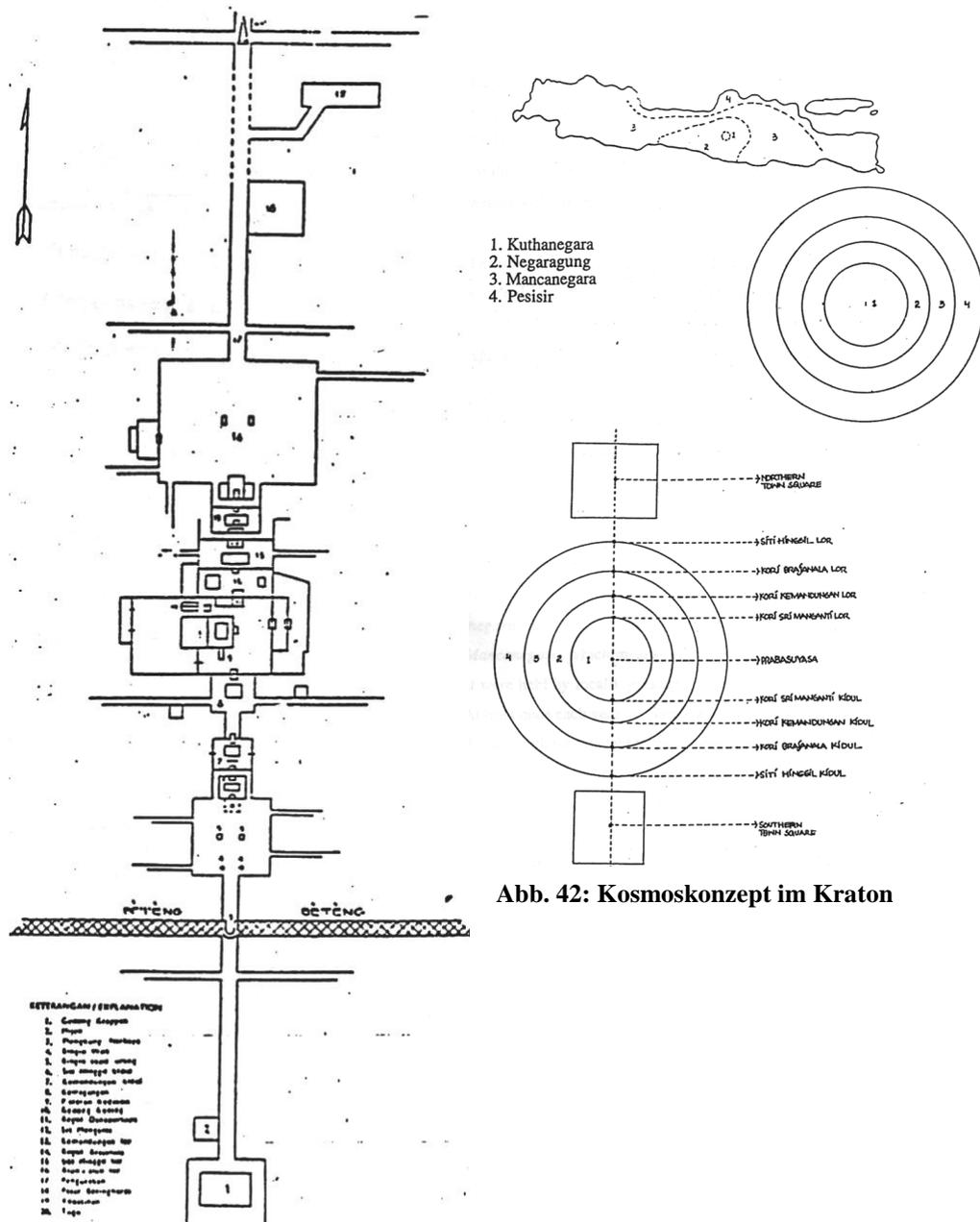
³⁰² Müller 2008:65

³⁰³ Dewanto 1997:157

³⁰⁴ Müller 2008:86-88

³⁰⁵ Behrend 1982:194

³⁰⁶ Müller 2008:89



An der Südseite des Alun-Alun residiert für gewöhnlich der König im Palast und ist damit heiliges und kosmologisches Zentrum. Er symbolisiert die politische Macht und die Verbindung zu Gott bzw. zur göttlichen Macht als deren Repräsentant. Hinzu kommt die große Moschee im Westen, um die Position als javanisch-islamischer Führer deutlich zu machen. Dabei wird der eigentlich zentrale Platz Alun-Alun zur Peripherie von Palast und Moschee. Hier spielt sich das soziale und rituelle Leben ab, das von animistischen, hinduistischen, buddhistischen, javanischen und islamischen Traditionen beeinflusst ist. Damit wird der Alun-Alun zu einem „mixed-rituals-place“ (Abb.43). Dem städtischen Raum sind somit drei Komponenten zu Eigen: der Kraton, die große Moschee und der Vorplatz des

Palastes (Alun-Alun). Hinzu kommt der Stadtmarkt bzw. der Basar, welcher vom Herrscher errichtet wird, um die ökonomische Versorgung seiner Untertanen zu gewährleisten. Diese vier Elemente strukturieren die javanische Stadt und bilden so ihre einzigartige Identität.³⁰⁷

Eine der ersten Kraton-Anlagen ist der Komplex von Ratu Boko aus dem 9. Jahrhundert. Er ist auf einem Hügel über den Tempeln von Prambanan gelegen. Jedoch konnte bisher kein Palast aus der vorislamischen Zeit rekonstruiert werden und so gelten als Prototyp für den Kraton die drei Paläste Yogyakarta, Surakarta und Cirebon, welche erst in den späteren Jahrhunderten entstanden sind.³⁰⁸ Die am weitesten entwickelte Kratonform zeigt sich aber in den nachfolgenden Sultanaten Matarams, Yogyakarta und Surakarta. Diese sind nicht nur die berühmtesten und größten, sondern auch die meist dokumentierten Kratons in ganz Indonesien.³⁰⁹ Dem Prinzip nach sind sie alle in gleichen oder zumindest ähnlichen Schemata aufgebaut (Abb.44). So finden sich neben einer Reihe von Toren und Vorhöfen die Audienzhalle (*pendopo*), die königlichen Wohnungen (*dalem*), die Gemächer der Prinzen und Prinzessinnen (*kesatriyan* und *kaputren*) sowie um einen inneren Hof vereinzelt stehende Wachhäuschen, ein Palastbüro, Ställe, Werk- und Wohnstätten für das Personal und deren Familien. Das Zentrum des Kratons bildet der zentrale Hof (*plataran*).³¹⁰ Charakteristisch für die Palastanlagen in Java – übrigens auch in Bali – sind die offenen Pavillons. Dieser aus dem

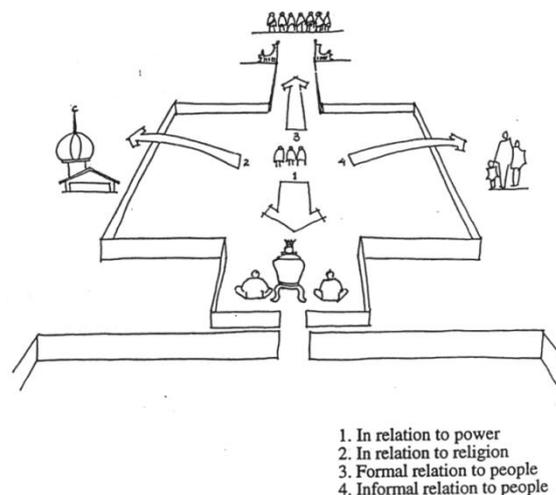


Abb. 43: Das javanische Palastkonzept

³⁰⁷ Ikaputra kann diesen javanischen Stadtaufbau in einer Untersuchung für die folgenden Städte bestätigen: Lasem 14. Jh., Demak 15. Jh., Jepara 16. Jh., Tuban 16. Jh., Rembang 18. Jh., Kotagede 14. Jh., Surakarta 1746 und Yogyakarta 1755 (Ikaputra 1998:3).

³⁰⁸ Jessup. In: Klokke 1995:160-161, Tjahjono 1998:86. Yogyakarta und Surakarta sollen aber einen ähnlichen Grundriss und Gebäudeaufbau aufweisen wie der Palastkomplex des Majapahit-Reichs (vgl. Prijotomo 1984:24, 97).

³⁰⁹ Müller 2008:105

³¹⁰ Müller 2008:89

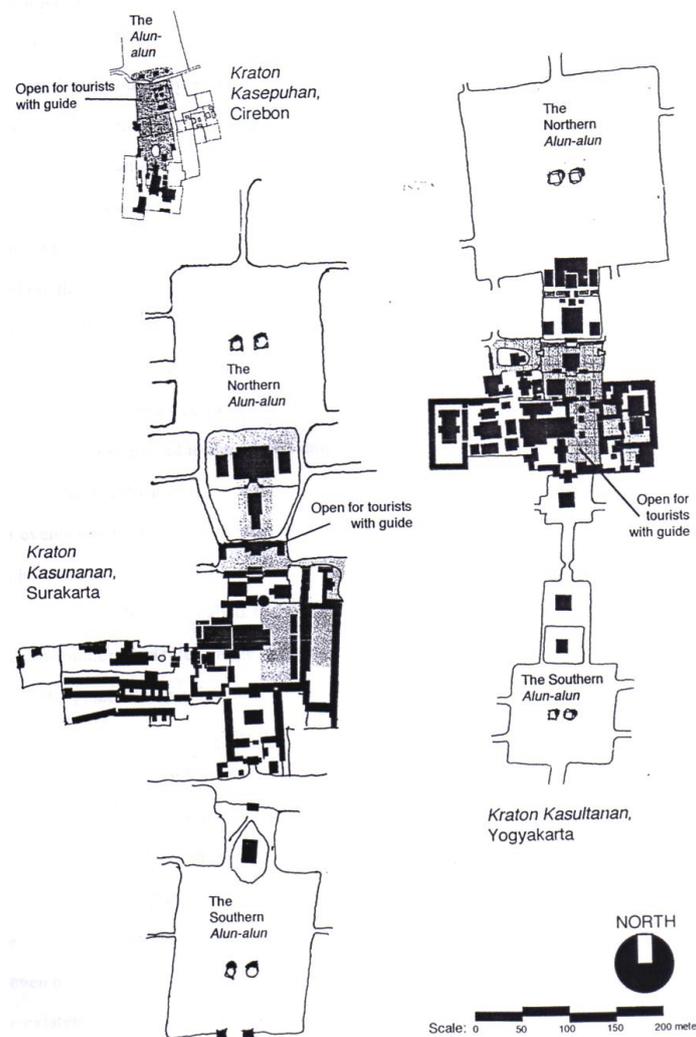


Abb. 44: Lageplan Kraton Surakarta und Yogyakarta

javanischen Hausbau stammende Bautyp durchzieht also die Architektur nicht nur auf einer dörflichen Ebene, sondern ist auch in Palästen zu finden und verbindet damit schon früh den Prinzen mit dem Bauern (Abb.45).³¹¹

Die traditionell javanische Raumaufteilung integriert in den privaten königlichen Wohnraum (*dalem*) auch einen sakralen Bereich mit einem Heiligenschrein, der die Symbole der Dynastie (*pusaka*) beherbergt und der Ahnenverehrung dient.³¹² Ähnlichkeiten zu indigenen Architekturformen zeigen sich auch in dem typischen Werkstoff Bambus. Das am leichtesten erhältliche einheimische Baumaterial kann durch seine Elastizität kunstvoll bei Konstruktionen wie den steil aufsteigenden Dächern verwendet werden.³¹³ Innerhalb des Kratongeländes kennzeichnen die nicht spitz zulaufenden Dächer (*joglo*) ihren profanen

³¹¹ Jessup. In: Klokke 1995:162

³¹² Jessup. In: Klokke 1995:162

³¹³ Jessup. In: Klokke 1995:162



Abb. 45: *saka guru* im Kraton Yogyakarta

Zweck. Hingegen weist ein spitz zulaufendes Dach (*tajug*) auf den königlichen bis sakralen Charakter der Gebäudezone hin. Außerdem zeigt die Platzierung der Häuser von einer den ganzen Kraton durchlaufenden Achse die hierarchische Bedeutung an.

Die Paläste auf Java orientieren sich hauptsächlich an einer Nord-Süd-Achse, auf der sich das kosmologische Konzept entfaltet (Abb.46). Dagegen kommt der Ost-West-Achse eine andere Funktion zu. Während sich die Gehöfte und einzelnen Gebäude an der Hauptachse orientieren, bilden der Wohnbereich des Sultans und die Moschee, deren Eingang im Osten liegt, eine Ausnahme. In diesem Aufbau findet sich auch die Wertigkeit zwischen rechts und links wieder. So befinden sich die Unterkünfte für die Frauen im westlichen und die der Männer im östlichen Bereich.³¹⁴ Die Wohnanlage des Herrschers liegt zwar zunächst im Osten, wandert jedoch vermutlich durch den islamischen Einfluss von Ost nach West.³¹⁵

Das Achsenkreuz markiert das symbolische Zentrum und liegt in der Mitte des Palastbaus. Diese an die hindu-javanische Tempelarchitektur angelehnte Zentrumsbildung ist für die Palastarchitektur in Südostasien generell nicht gebräuchlich. Müller zieht dahingehend den Vergleich: „[...]“, sind es beim Tempel die Gläubigen und Pilger, welche den Weg beschreiten, sind es beim Palast die Untertanen, Gäste und manchmal der Sultan selbst, die eine bestimmte Anzahl von Stationen und Wegen durchlaufen müssen.“³¹⁶ So symbolisieren die Audienzhalle und der zentrale Hof den Mittelpunkt des Kosmos und den Berg Meru. Die

³¹⁴ Vgl. die Bedeutung von rechts und links der Hände: Die rechte Hand ist positiv besetzt (Werkzeug, Waffen, Essen, Begrüßung, Mann bzw. männlich, Osten), dagegen wird die linke Hand als unrein angesehen (Toilette, Frau bzw. weiblich, Westen) (Müller 2008:84-86).

³¹⁵ Müller 2008:85-86

³¹⁶ Müller 2008:79

übrigen Gebäude bilden die konzentrischen Ringe, welche sich als Länder und Meere um den Kraton bilden. So illustriert der Kraton als Mikromodell nicht nur das Königreich und dessen Aufbau, sondern auch den ganzen Makrokosmos im Kleinen ab.³¹⁷ Die Palastanlage deutet damit eine Bewegung von der Außenwelt hin zum heiligsten Inneren an. Gleichzeitig symbolisiert dieser Weg den Aufstieg vom Weltlichen zum Göttlichen. Der Besucher nähert sich dem Palast von Norden her durch die Zeremonieanlage außerhalb der Palastmauern (Abb.47). In Java entspricht dieser Bereich dem Alun-Alun. Von hier aus geht es auf einer zeremoniellen Achse weiter durch eine Reihe von Toren und Vorhöfen bis zum sogenannten hohen Ort des großen Empfangspavillons (*pendopo agung*) (Abb.48).³¹⁸ Wahrscheinlich wandelt sich durch den islamischen Einfluss das Heiligtum (*dalem*), welches sich an die Audienzhalle anschließt, zu einem mit Vorhängen versehenen erhöhten Thronstuhl. Ebenso der Thron in Form eines Stuhls ist in Indonesien eine Entlehnung und lässt auf den europäischen Einfluss schließen.³¹⁹

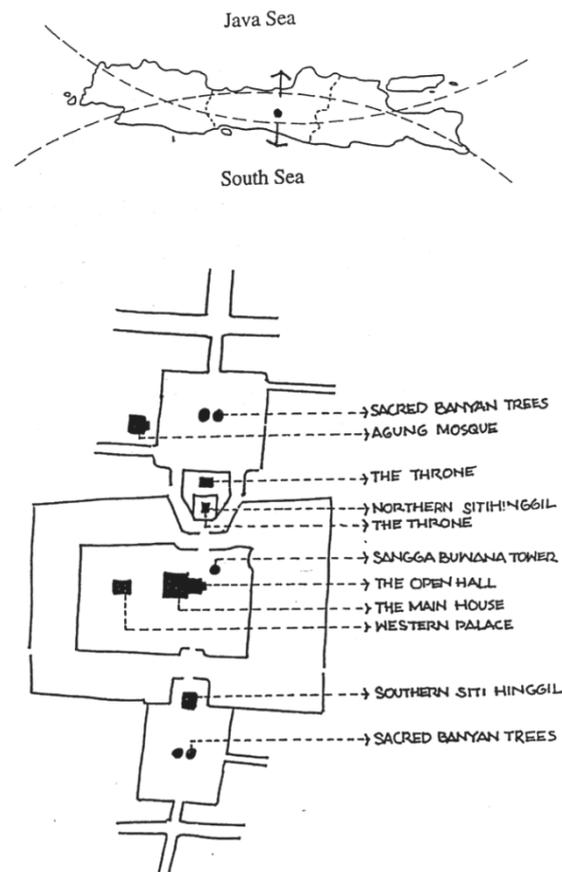


Abb. 46: Orientierung des zentraljavanischen Kratons

³¹⁷ Behrend 1982:180-181

³¹⁸ Jessup. In: Klokke 1995:162

³¹⁹ Jessup. In: Klokke 1995:164

Gerade der europäische Einfluss im Kraton spiegelt sich aber weniger in europäischen Bauformen oder einer christlichen Symbolik wider. Die Penetration der niederländischen Kolonialherrschaft führt vielmehr zu einer veränderten Kratonkultur und drückt sich in einer neuen Funktion aus, welche der Kraton heute einnimmt.

„Dumarcy (1991) concluded his study about the palaces of south-east Asia that the palaces of the region are now no longer the center of the world, and most of the kings have hardly any rights anymore and few duties.“³²⁰ Die javanischen Städte, wie beispielsweise Demak, haben heutzutage ihre politische Rolle und den Palast als Symbol verloren. Etwas anders zeigt sich die Lage in Surakarta und Yogyakarta: Obwohl ihre wirtschaftliche und militärische Rolle schrittweise von der niederländischen Vorherrschaft untergraben wird, existieren sie indirekt immer noch. Sie bekommen sogar seit der Unabhängigkeit von 1945 monatlich kleine Bezüge von der Regierung. Yogyakarta's amtierender Sultan Hamengkubuwono X. zum Beispiel erfüllt heute jedoch vielmehr die Position eines Kraton-Managers als eines Königs. Dies trifft gegenwärtig auch auf die Könige in Cirebon und Surakarta zu. Sie haben aber immer noch Anhänger und Gefolgsleute, die ihnen mit Stolz dienen.³²¹ Deshalb bedarf es, auch mit dem zunehmend kolonialen Machteinfluss, einer deutlichen Zurschaustellung der traditionellen Riten als Beweis für die ungebrochene Macht des Herrschers. So muss nicht nur das architektonische Kulturerbe gepflegt werden, sondern

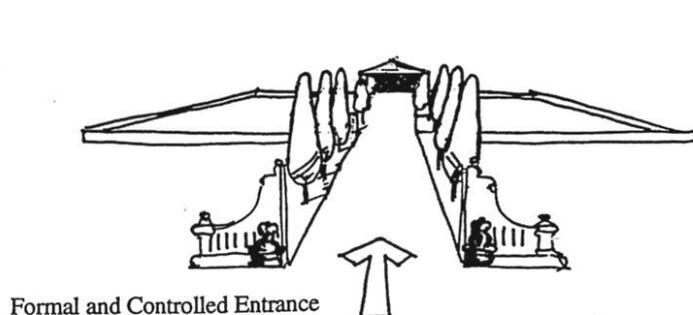


Abb. 47: Eingangsbereich des Kratons

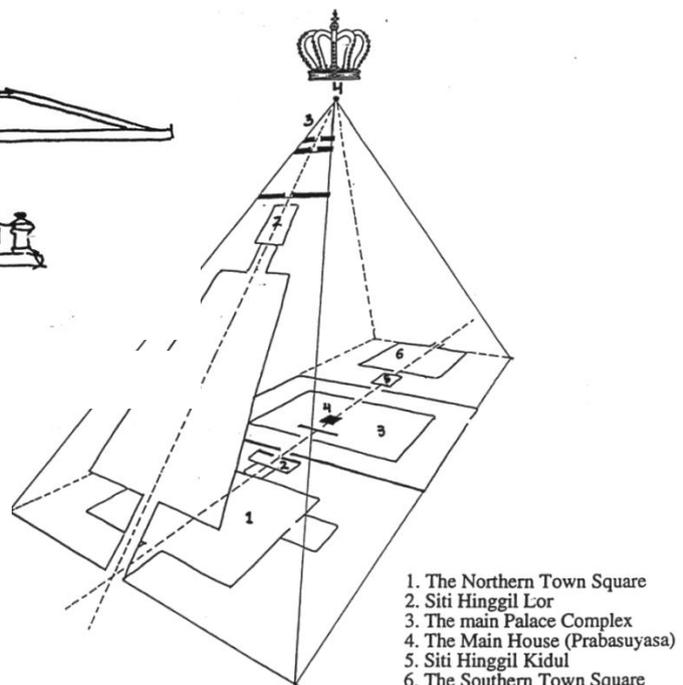


Abb. 48: Horizontale und vertikale Zentrumsbildung im Kraton

³²⁰ Zitiert nach Ikaputra 1995:30

³²¹ Ikaputra 1995:30-31

auch die traditionellen Feste und Riten, gerade auch für die Menschen, für die jene Traditionen immer noch von Bedeutung sind. Gleichzeitig übernehmen die Höfe eine wesentliche Rolle bei der Erhaltung und Förderung von Musik, Tanz, Theater und bildender Künste aller Art. Die Kratons erfüllen diese Aufgaben in einer geeigneten Weise trotz des Fehlens politischer Macht und beträchtlicher finanzieller Mittel.³²² Durch die nur geringe staatliche Unterstützung ist der Kraton daher auf den Tourismus angewiesen. Die Folge sind zahlreiche Umbauten des privaten königlichen Wohnraums, um diesen zu einem zugänglichen öffentlichen Bereich zu machen. Dabei liegt es auf der Hand, dass in einer derart symbolisch aufgeladenen Architektur wie der javanischen ein solcher Eingriff mehr verändert als nur die Funktion.³²³

3.4.1 Yogyakarta und Surakarta³²⁴

Matarams Hofstaat wird zwischen 1587 und 1680 einige Male verlegt. Während Pakubuwono II. von dem nordwestlich gelegenen Königreich Madura ernsthaft bedrängt wird, bedarf es niederländischer Beihilfe, um einen Einfall zu verhindern. Im Zuge dessen ist Pakubuwono II. dazu gezwungen, Territorien und Rechte an die niederländischen Bündnispartner abzugeben. Noch hinzu kommen javanische Thronfolgestreitigkeiten, die ebenfalls dazu beitragen, dass das Sultanat nie mehr seine alte Macht erhält. 1745 übersiedelt



Abb. 49: Pavillon im Kraton Surakarta

³²² Jessup. In: Klokke 1995:165-167

³²³ Ikaputra 1995:30-31

³²⁴ Eine gemeinsame Abhandlung dieser beiden Kratons in einem Kapitel erscheint sinnvoll, da wie bereits erwähnt beide einem ähnlichen Aufbau und Konzept folgen und gleichzeitig beide jene Elemente enthalten, welche für meine Themenstellung relevant sind. Wo Abweichungen entstehen, wird natürlich namentlich darauf hingewiesen. Dass damit die Palastanlagen nur unzureichend in ihrem gesamten Erscheinungsbild dargestellt werden, ist verständlich. Daher wird hier auf eine ausführliche Behandlung der einzelnen Kratons bei Christoph Müller verwiesen.

der Regent dann mit seinem gesamten Hofstaat nach Surakarta und lässt den Kraton Surakarta Hadiningrat errichten (Abb.49).³²⁵

Im Weiteren kommt es zu einem Konflikt zwischen Pakubuwono II. und seinem Halbbruder Prinz Mangkubumi. Zwar möchte Pakubuwono seinen Sohn als zukünftigen König einsetzen, allerdings erhebt Mangkubumi ebenfalls Anspruch auf den Thron und errichtet deshalb einen eigenen Hofstaat in Yogyakarta. Indem die Niederlande mit dem Vertrag von Gianti einschreiten, kommt es zur Teilung des Königreichs von Mataram in zwei Gebiete: Zum einen das Sultanat Surakarta unter Pakubuwono III. und zum anderen das Sultanat Yogyakarta unter Mangkubumi, der nunmehr den Namen Hamengkubuwono I. trägt. Mit der Vertragsunterzeichnung am 13. Februar 1755 wird der Grundstein für den Bau des Ngayogyakarta Hadiningrat in Yogyakarta gelegt (Abb.50). Jedoch bleiben beiden Sultanen nur wenig Freiheit und Eigenständigkeit, denn die Spaltung der Reiche schürt die Konkurrenz untereinander, die sich die Niederländer zu Nutze machen und die Herrscher gegeneinander ausspielen.³²⁶ Für ihre Loyalität der niederländischen Herrschaft gegenüber erhalten die Sultane Geld und ein Schutzversprechen. Jedoch führt eine weitere Rebellion in Surakarta unter Prinz Raden Mas Said zur Gründung eines weiteren Kratons. Die kleinere Palastanlage Puro Mangkunegaran wird 1757 gebaut.³²⁷



Abb. 50: Pavillon im Kraton Yogyakarta

³²⁵ Müller 2008:106-107

³²⁶ Müller 2008:107-108

³²⁷ Müller 2008:107

Während unter der niederländischen Kolonialherrschaft noch der Kraton von Surakarta die größere Macht innehat, ändert sich dies nach der Begründung der indonesischen Republik zum Vorteil für Yogyakarta.³²⁸ In diesen Tagen sind aber beide Palastanlagen trotzdem noch von den königlichen Familien bewohnt.

Ebenso wie bei dem Bau eines Tempelheiligtums sind auch bei der Errichtung eines Kratons bestimmte Rituale zu vollziehen. Die Forschung weiß leider nur wenig über genaue Abläufe und Praktiken, allerdings gibt der Umzug des Kratons nach Surakarta ein wenig Aufschluss darüber. Der richtige Platz ist meist mit einer Vision oder einem Zeichen der Fruchtbarkeit und Prosperität verbunden. Im Fall Surakartas findet sich ein geeigneter Platz in der mitteljavanischen Provinz Solo. Diese fruchtbare Ebene wird von dem gleichnamigen Fluss Solo durchzogen und ist außerdem noch von zwei Vulkanen umgeben. Ist erst einmal der richtige Platz gefunden, werden Opfergaben in Form von Tieren und Pflanzen an die vorhergesehenen Ecken und Kanten der Gebäude gelegt.³²⁹ Zuerst werden die *Waringin*-Bäume im Norden auf dem freien Vorplatz Alun-Alun gepflanzt. Dann wird die Audienzhalle als erstes Gebäude errichtet, damit der König nach seinem Eintreffen gleich seiner Arbeit nachkommen kann. Auf dieser festgelegten Nord-Süd-Achse werden dann weitere Gebäude gebaut. Im Weiteren kommt es dann zu einer Prozession, in welcher der gesamte Hofstaat vom alten in den neuen Kraton übersiedelt.³³⁰

Yogyakarta ist die jüngste javanische Stadt und ihr Kraton besitzt eine ideale Lage. Jedoch kann erst mit dem Abholzen des Beringan-Waldes der Kraton errichtet werden. Indem der Bau zwischen den zwei Flüssen Winongo und Code eingefügt wird, zeigt sich die Verteidigungsstrategie, die Sultan Mangkubumi verfolgt. Außerdem übernimmt der Sultan die vier Komponenten des traditionellen Stadtaufbaus und lässt an der Westseite des Alun-Alun eine große Moschee bauen und im nördlichen Teil einen Geschäftsteil entstehen. Daneben macht er seinen Herrschaftsstatus symbolisch deutlich, indem er eine imaginäre Achse in den Bau einfügt, was sich als einmalig unter allen javanischen Palästen erweist. Diese unsichtbare Achse stellt die Macht des Sultans neben die Allmacht der Göttin des Meeres im Süden und der Naturgewalt des Vulkans Merapi im Norden Yogyakarta dar. Der Kraton wird inmitten dieser kosmischen Linien zum Zentrum erhoben. Den Kardinalrichtungen werden entsprechende Symbole zugeordnet, wie ein weißer Turm (*tugu*)

³²⁸ Müller 2008:88

³²⁹ Behrend 1982:204-215

³³⁰ Müller 2008:112

im Norden und ein Tor (*pangung krapyak*) im Süden in Richtung des Indischen Ozeans.³³¹ Im Weiteren liegt die Haupteinkaufsstraße, die Malioboro Street, auf einer historischen Achse der Stadt und verbindet den Palast mit dem im Norden stehenden Tugu-Turm und dem Merapi als Weltenberg Meru.³³²

3.4.2 Evolution des Palastbaus

Die besondere Bedeutung der Nord-Süd-Achse findet in den Kratons Surakarta und Yogyakarta, neben der imaginären Achse im Falle Yogyakartas, eine eigene Entsprechung. Denn in Surakarta und Yogyakarta vollzieht sich eine Evolution des javanischen Palastbaus. Durch den Bau eines weiteren Alun-Alun im Süden des Kratons, wird der Palast zum Zentrum zwischen diesen beiden Plätzen erhoben (Abb.51).³³³ Durch das Hinzufügen eines neuen Platzes im Süden, Alun-Alun *Kidul* genannt, wird der ursprüngliche Platz im Norden, Alun-Alun *Lor*, zu einem Teil des Palastes und somit der Gesamtanlage einverleibt. Für die Gründe dieser Entwicklung gibt es mehrere Forschungsmeinungen. Behrend hält es für möglich, dass der Alun-Alun *Kidul* schon zuvor im alten Kraton Kartasura als Basiselement etabliert gewesen wäre, also schon vor der Übersiedlung nach Surakarta. Der indonesische Wissenschaftler Ardi Pardiman Parimin dagegen meint, dass die Errichtung eines südlichen

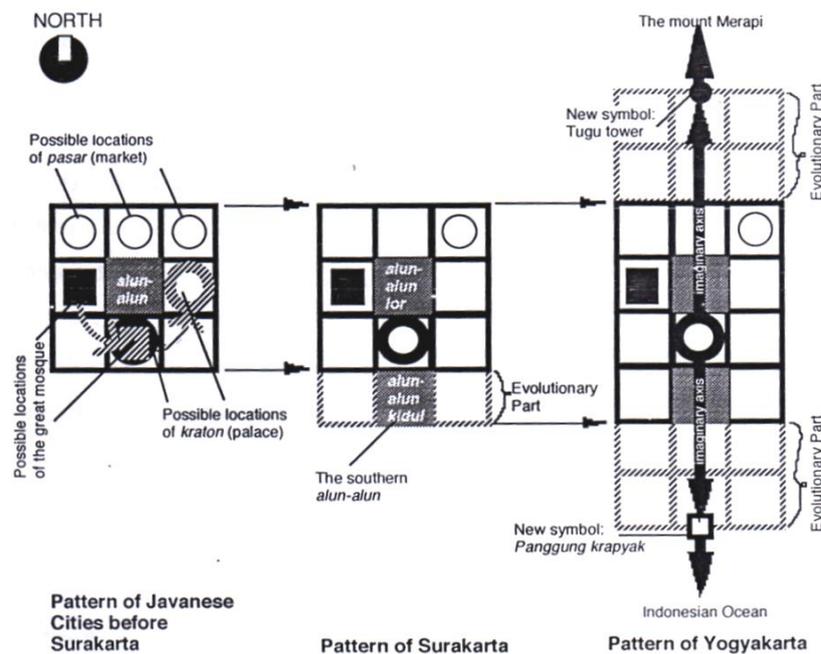


Abb. 51: Evolution des Alun-Alun in Surakarta und Yogyakarta

³³¹ Ikaputra 1995:26

³³² Bevor die Malioboro Street zum Geschäftsteil wird, ist dieses Gebiet ein Platz für Kolonialgebäude, wie die Fort Vredenburg zeigt (Ikaputra 1995:37).

³³³ Ikaputra 1995:25-26

Platzes erlaubt hätte, militärische Übungen abzuhalten, ohne von den Niederländern beobachtet zu werden, die gleich am nördlichen Platz ihr Fort errichtet hatten. Ikaputra jedoch sieht in der Errichtung eines zweiten Platzes eine notwendige Erweiterung nach dem Umzug des höfischen Kratons nach Surakarta. Die Menge an aristokratischen Familien und Anhängern hätte Platz gebraucht und der Sultan hätte diesen somit auch auf einer symbolischen Ebene geschaffen. Als Folge dessen übernimmt Yogyakarta dann das Konzept der zwei Alun-Alun.³³⁴

So wachsen im Kraton der Alun-Alun und der Palast in einen königlichen Bereich zusammen. Während der Platz in früheren Zeiten sowohl als Vorplatz zum Palast als auch als offizieller Residenzplatz gesehen wird, fungiert er heute als öffentlicher Raum, der meist für kommerzielle Zwecke genutzt wird. Darin erschließt sich die Verschmelzung der kulturellen, politischen und sozialen Funktionen, die dem Kraton früher als auch teilweise heute noch zukommen (Abb.52).³³⁵ Er ist nicht nur ein Regierungsgebäude, sondern auch eine Plattform für die javanische Kunst und Kultur. Dies betrifft beispielsweise Musik und Tanz, das Gamelanorchester, das *Wayang*-Puppenspiel, Feste und Zeremonien religiöser Natur, die Kunst der Batikherstellung sowie die Goldschmiedekunst. Hierbei treten die Fürsten als Förderer und Schutzherren auf.³³⁶ Allerdings dient der Kraton nicht nur repräsentativen

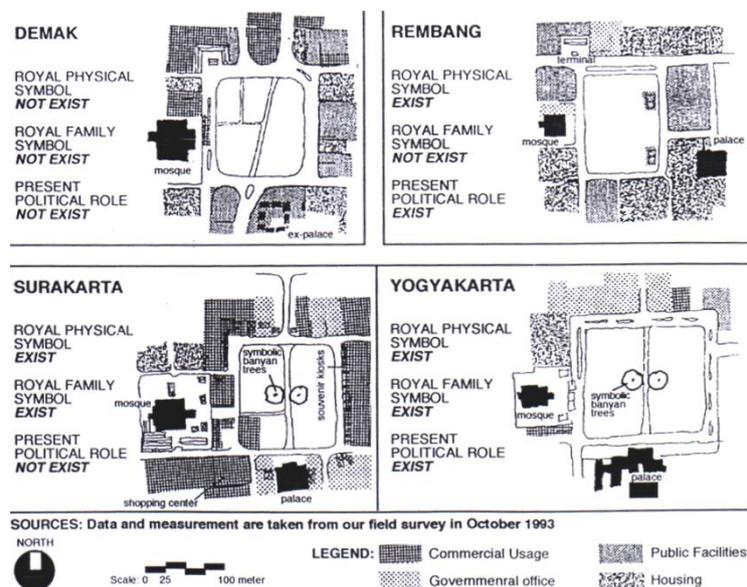


Abb. 52: Rolle des zentraljavanischen Alun-Alun

³³⁴ Ikaputra 1995:25-26, 50-51

³³⁵ Die Funktion des *dalem* hat sich in Yogyakarta und Surakarta stark verändert, denn heutzutage bietet der Palast Raum für die verschiedensten Einrichtungen wie beispielsweise Museum, Schule, Büro, Studentenwohnheim, Seminarraum, Hotel, Bank, Tennisplatz, Küche, Garage, Stall, traditionelle Tanzschule, Batikworkshop und Galerie (Ikaputra 1995:159-160).

³³⁶ Müller 2008:21

Zwecken, denn letztlich stellt er auch die private Wohnanlage des Sultans und seiner Familie dar. So könnte die Nähe zwischen der Wohn- und Verwaltungsanlage im Kraton zu einer offensichtlichen Teilung des aristokratischen Hofstaats und der königlichen Residenz durch das Anlegen eines zweiten Alun-Alun geführt haben.³³⁷

Welche Absichten auch immer den Sultan zum Bau eines zweiten Platzes veranlasst haben, jedenfalls zeigt sich deutlich, dass sich der zweite Alun-Alun anscheinend perfekt in das kosmische Konzept der Nord-Süd-Achse einfügen lässt. In Anbetracht der Perfektion, welche die gesamte Konstruktion der Anlage aufweist, verwundert dies allerdings nicht.

Das kosmologische Konzept der symmetrisch aufgebauten Anlage erschließt sich dem Besucher von Beginn an auf dem Alun-Alun *Lor* bzw. *Kidul*, von welchem er aus nördlicher bzw. südlicher Richtung durch ein großes Tor schreitet.³³⁸ Nach dem Passieren einiger Gebäude zu beiden Seiten des Weges wie Wachhäuschen, Pavillons für das Gamelanorchester, Garagen und Ställe, führen symmetrisch angelegte Wege und Treppenanlagen weiter ins Innere des Kratons. Mehrere Pavillons und Höfe dienen dazu, die Gäste zu empfangen und sich der Kutschen und Fahrzeuge zu entledigen. Je nach Rang des Besuchs wird der Eintretende nicht nur physisch, sondern auch in symbolischer Hinsicht weiter in die Palastsphären eingelassen.³³⁹ Dabei macht auch das Mauern- und Torsystem, welches aus der hindu-javanischen Tempelarchitektur entlehnt ist, auf die Intensität des Vorgebungenseins aufmerksam. So verändern sich die Eingangsbereiche von zunächst offenen Toren (*Candi Bentar*) hin zu Toren, die mit ihren Torflügeln auf einen geschlosseneren Raum hinweisen (*Kori Agung*).³⁴⁰ Dabei findet die kosmologische Ausrichtung des Kratons nicht nur in der Architektur Ausdruck, sondern ist auch im Hofprotokoll ersichtlich. So herrschen im inneren Bereich des Kratons eigene Kleiderordnungen und Sprachregeln, die es zu befolgen gilt.³⁴¹

Das spirituelle Zentrum der Palastanlage ist der *Plataran*-Hof. Er ist nicht nur der zentralste Hof im ganzen Palast, sondern auch der ranghöchste. Damit entspricht er dem *dalem* im javanischen Haus. Die offene Haupthalle daneben ist wiederum das zentrale

³³⁷ Ikaputra 1995:26-27

³³⁸ Der südliche ist gleich angelegt wie der nördliche Teil des Palastes und dient als Ankunftsebene für königliche Gäste, die aus dem Süden kommen. Zwar ist die Anlage symmetrisch aufgebaut, die beiden Teile aber stimmen beispielsweise nicht exakt in der Größe der Tore und deren Abstand zueinander überein (Dewanto 1997:177).

³³⁹ Jessup. In: Klokke 1995:162

³⁴⁰ Müller 2008:116

³⁴¹ Behrend 1982:185

Gebäude des Palastes und das Zentrum aller staatlichen und religiösen Aktivitäten.³⁴² Zusammen mit dem Herrscher ergeben sich nun vielfältige Varianten der Zentrumssymbolik. Während auf dem Hof das gestaltlose Göttliche als Mittelpunkt verehrt wird (vgl. Mandalakonzept im Borobudur), findet in der Haupthalle das Zentrum in der Konstruktion der *saka guru* und dem spitz zulaufenden Pyramidendach seine Entsprechung im Weltenberg Meru und damit auch in einer dritten kosmischen Achse, die Himmel und Erde verbindet. Die aufeinandertreffenden Achsen verbinden darüber hinaus nicht nur die vier Kardinalrichtungen miteinander, sondern bringen in dem Konzept von rechts und links auch die Geschlechter wieder zusammen. Zuletzt wird der Herrscher selbst auf seinem Thron zum Mittelpunkt des Kratons, des Königreichs und des Universums. Dabei werden Zeremonien so abgehalten, dass der Sultan in der Mitte ist und seine Untertanen um ihn herum beispielsweise kreisend tanzen. Damit werden Gott und Mensch in der Person des Königs vereint.³⁴³

In Surakarta befindet sich im zentralen Hof ein achteckiger Turm, der 28 Meter hoch ist und fünf Geschosse aufweist (Abb.53). Er wird der Turm des Universums genannt. In ihm erneuert der Sultan sein göttliches Mandat mit der Königin des Meeres.³⁴⁴ In Yogyakarta findet dieses Treffen dagegen in dem Wasserpalast Taman Sari statt, der nicht unweit vom Kraton liegt.

Auf vielen weiteren symbolischen und architektonischen Ebenen wird das kosmologische Konzept umgesetzt. So lassen sich die „level of sacredness“ vom Eingang ins



Abb. 53: Achteckiger Turm im Kraton Surakarta

³⁴² Dewanto 1997:173-177

³⁴³ Behrend 1982:196

³⁴⁴ Müller 2008:117-118

Zentrum bzw. der Nord-Süd-Achse auch in einem Querschnitt darstellen. Dewanto kann für den Kraton in Surakarta eine Art Treppe nachweisen, die mit der Wertigkeit der Gebäude ansteigt. Dabei würde die Moschee als ranghöchstes Gebäude in religiöser Hinsicht auch das höchste Gebäude in der ganzen Anlage darstellen (Abb.54).³⁴⁵ Des Weiteren ergebe sich eine mystische Signifikanz in der architektonischen Orientierung der einzelnen Gebäude. So wäre zwar der gesamte Palastkomplex nach Norden ausgerichtet, allerdings zeige die Haupthalle nach Osten, die religiösen Gebäude wie die Kraton-interne kleine Moschee nach Westen und alle weiteren Gebäude nach Süden.³⁴⁶ Innerhalb dieser Ausrichtungen könne jedoch eine klare Unterscheidung der Gebäude auf der Nord-Süd-Achse getroffen werden, welche einen eher formalen und herrschaftlichen Charakter hätten, und der Ost-West-Achse, auf der sich private Wohngebäude mit einem intimen Charakter sowie die Erbstücke und Andenken der königlichen Familie befinden.³⁴⁷

Dabei kann sich die javanische Palastarchitektur gleich auf mehreren Ebenen derart perfektionistisch zeigen, weil sie in der Lage ist, jedem Detail eine Bedeutung zuzuweisen.

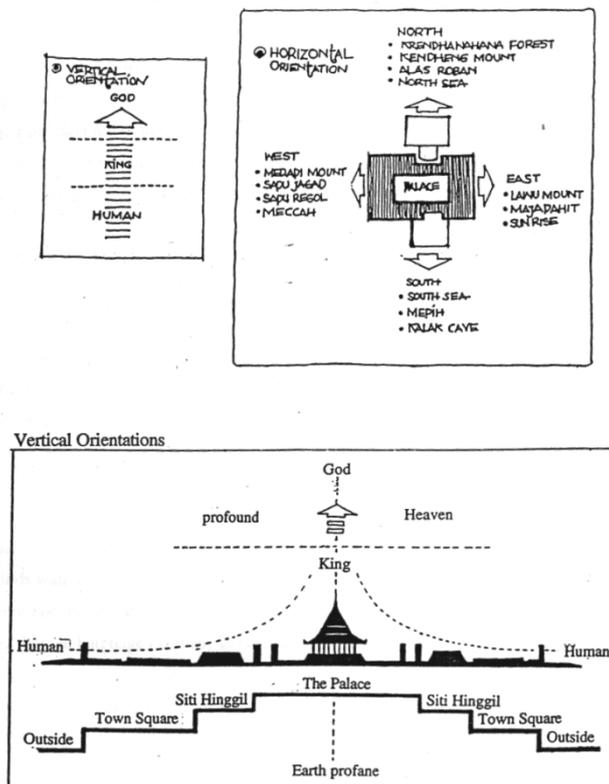


Abb. 54: Horizontale und vertikale Orientierung im Kraton

³⁴⁵ Dabei lassen sich die üblichen drei Haussphären bzw. Tempelebenen ausmachen. Die erste Ebene bildet der Alun-Alun, die zweite alle „weltlichen“ Gebäude, die dritte das „geistliche“ Gebäude bzw. die Moschee und das vierte Element bildet der Hof als Sinnbild für die göttliche Gestaltlosigkeit (Dewanto 1997:190).

³⁴⁶ Dewanto 1997:159, 161-163

³⁴⁷ Dewanto 1997:168-169

„Many elements of the palace environment, for example, places, trees, cannons, heirlooms and carriages, use the name of a person.“³⁴⁸ So erlaubt die animistische Idee der gleichen Gewichtung von Lebendem und Materiellem, auch den scheinbar nebensächlichen Gebäudezonen, Gegenständen und Farben eine erhöhte Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. So weisen beispielsweise die *Waringin*-Bäume auf dem Alun-Alun eine signifikante Bedeutung auf. Diese Bedeutung ergibt sich zum einen in der Assoziation zum Feigenbaum, unter dem Buddha meditiert und darüber hinaus seine Erleuchtung erfährt, und zum anderen in der Verbindung zur Ahnenwelt, wobei die kosmischen Bäume die Tore zu einer spirituellen Welt weisen.³⁴⁹ Außerdem sind die Bäume ein Symbol der königlichen Macht. Wenn kein Palast mehr am Alun-Alun vorhanden ist, dann wird es auch keine Banyan-Bäume mehr auf dem Platz geben, wie am Beispiel von Demak zu sehen ist. Da Surakarta und Yogyakarta ihre politische Rolle noch nicht gänzlich verloren haben, sind die Bäume auf den Vorplätzen noch vorhanden.³⁵⁰

Des Weiteren lassen sich Symbole aus den alten javanischen Glaubensvorstellungen entdecken. So zeigt sich neben dem häufigen Motiv der Schlange (*Naga*) auch die Göttin des Reises (*Shri Dewi*), die sich aus einheimischen Legenden und indischen Mythen ableitet.³⁵¹ Aber auch dämonische Figuren finden sich an den Eingangstoren und Empfangshallen im Kraton.³⁵² Um das Böse davon abzuhalten, in die Anlage einzudringen, werden sogenannte Geistermauern direkt hinter den Eingangstoren errichtet (Abb.7).

Ein Motiv scheint jedoch die ganze Anlage in einer konsequenten Weise zu durchziehen; nämlich der Vergleich mit dem menschlichen Körper sowie dessen Eigenschaften und Bedürfnisse. Die Architektur und Lage des Kratons symbolisiert den Aufbau des menschlichen Körpers. So entsprechen einzelne Gebäudeabschnitte bestimmten Gliedmaßen, welche durch die angelegten Wege durch den Palast ihre äußere Kontur erhalten. Weiters kommen neun Eingangstore des Kratons den neun Körperöffnungen des Menschen gleich. Außerdem stehen Bäume, Farben und bestimmte Bereiche für menschliche Attribute.³⁵³ Indem sich der Kraton als ein Gebäudekomplex mit Seele erweist, lässt sich die Parallele zum „Living House“ des traditionell javanischen Hausbaus aufzeigen. Des Weiteren

³⁴⁸ Dewanto 1997:167

³⁴⁹ Jessup. In: Klokke 1995:150, Behrend 1982:167. Die Bäume weisen darüber hinaus eine unsichtbare Linie zwischen dem Palast an der Südseite und dem Platzmittelpunkt, aber auch der Moschee an der Westseite und dem Alun-Alun auf (Dewanto 1997:169-173).

³⁵⁰ Ikaputra 1995:33-35

³⁵¹ Jessup. In: Klokke 1995:151-152

³⁵² Dawson 1994:93

³⁵³ Brongtodiningrat 1975:7-15

stellt der Kraton ebenfalls eine Art Reise von der Kindheit bis zum Sterben dar. Die Art und Weise, wie der Weg und das Durchschreiten auch als Meditation verstanden werden, weist Ähnlichkeiten zum Mandalakonzep^t des Borobudur und der hindu-javanischen Tempelanlagen allgemein auf. „The arrangement of the palace as a whole, and the layout of the area from the northern town square, through the main palace, to the southern town square, symbolize not only the procession and the journey of a human being to face the king, but also the essential journey of a human being from birth to spiritual perfection.“³⁵⁴

³⁵⁴ Dewanto 1997:11

4 Fazit

4.1 Global vs. Lokal – „Fremdes“ vs. „Eigenes“

Meine Arbeit macht die verschiedenen Einflüsse auf die indonesische Insel Java in geschichtlicher und religiöser Hinsicht deutlich. Dabei finden nicht nur Außeneinflüsse durch den Hinduismus, Buddhismus sowie der islamischen und europäischen Kultur Platz in der Untersuchung, sondern vor allem auch die Rolle der javanischen Kultur und Traditionen. Im Weiteren wird der Frage nachgegangen, zu welchen Formen der Vermischung diese exogenen Reize in den eigens dafür ausgewählten Sakral- und Profanbauten Javas führen. Schließlich soll das Verständnis dafür vermittelt werden, inwiefern globale Ereignisse und Einflüsse sich auf lokale Gebiete auswirken können. Speziell in Java lässt sich dieser Zusammenhang anschaulich im architektonischen Synkretismus darstellen.

Dahingehend hat sich die Forschung im letzten Jahrhundert verstärkt mit der Rolle Indonesiens als lokaler Empfänger fremder Kulturen und der Bedeutung globaler Sender befasst. Eine Beschäftigung mit diesem Thema geschieht vorwiegend durch die Kulturwissenschaften. Der eingangs erwähnte niederländische Forscher J.L.A. Brandes (1857-1905) etwa stellt bereits im 19. Jahrhundert die Frage nach dem explizit „Fremden“ und „Eigenen“ in der Kunst und Kultur Indonesiens.³⁵⁵ Die diesbezüglichen Theorieansätze lassen sich in zwei wissenschaftliche Lager einteilen. Die eine Seite geht davon aus, dass ausländische Händler ihre Religion und Kultur mit nach Indonesien nehmen und so die neue Religion der einheimischen indonesischen Bevölkerung näher bringen. Daraus entspringt die Annahme, dass die indigene Bevölkerung ihre Informationen aus erster Hand erfährt, nämlich von den ausländischen Händlern aus Indien, China, den arabischen Staaten und Europa.³⁵⁶ Im Zusammenhang mit der Verbreitung des Hinduismus und Buddhismus spricht die Forschung von einer sogenannten „Indisierung“ Indonesiens und entwirft in einer „Entlehnungstheorie“ die These, dass die Einflüsse und Inspiration der indonesischen Kunst und Kultur in Indien zu suchen wären.³⁵⁷

Dagegen geht das zweite Lager davon aus, dass nicht nur eine einseitige Beeinflussung besteht. Der niederländische Historiker J. C. van Leur (1908-1942) bezeichnet dies als „an independent historical development“, denn Indonesien hätte sich schon vor einem intensiven

³⁵⁵ Vgl. hierzu Aufsatz von Edi Sedyawati: „Fremdes“ und „Eigenes“ in Kunst und Kultur Indonesiens, Klokke 1995:194

³⁵⁶ Department of Architecture 2000:33-34

³⁵⁷ Sedyawati. In: Klokke 1995:194

Einfluss von außen selbst historisch entwickelt. Daher nimmt er eine geringfügige Beeinflussung von außen an und zeichnet vielmehr das Bild einer aktiven indonesischen Gesellschaft, die sich den ausländischen Kulturen gegenüber offen und interessiert zeigt.³⁵⁸

Der niederländische Archäologe F.D.K. Bosch (1887-1967) betont ebenfalls die besondere Rolle des Empfängers während des Prozesses der Aneignung von Kultur. Im Falle Indonesiens sei dies die aktive Bereitschaft der Bevölkerung, zu lernen. „Seiner Überzeugung nach war es der Genius der Indonesier und hier insbesondere ihre Fähigkeit, aufs Neue schöpferisch zu sein, die die Grundlage für die Blüte der altjavanischen Kultur bildeten.“³⁵⁹

Dagegen bringt H. G. Quartich Wales (1900-1983) den Begriff des „lokalen Genius“ in die Diskussion ein. Der „lokale Genius“ bezeichne die Summe aller kulturellen Charakteristika, welche die große Mehrheit eines Volkes als Ergebnis ihrer Erfahrung aus der Frühzeit teilt. „Lokal“ meint hier also „vorindisch“. Allerdings behauptet der englische Forscher, dass der lokale Genius durch extreme Akkulturation zerstört werden könne. Eine geringe Akkulturation dagegen könne zu konstanten Merkmalen aufgrund einer Vorliebe für diese führen. Ein Beispiel hierfür - aus der Architektur entlehnt - ist der traditionell javanische Hausbau, dessen Elemente sich konstant durch die darauffolgenden Bauformen ziehen. Die konstanten Merkmale würden so im Weiteren die Reaktion auf eine neue Kultur bestimmen. Die Übernahme erfolge hierbei durch den Wunsch und nicht etwa durch eine Notwendigkeit. Dahingehend lässt sich vor allem die weitestgehend gewaltlose Verbreitung des Islam in Java nennen, nachdem das religiös geprägte Handelsnetz geradezu zu einem Übertritt einlädt. Demnach schlussfolgert Wales, dass es eher die Mannigfaltigkeit der fremden Einflüsse wäre als die Komplexität des lokalen Genius, welche eine Kunst am meisten bereichere.³⁶⁰

Der indonesische Archäologen-Verband, welcher in einem Seminar von 1984 mit dem Thema „Kulturelle Identität im Rahmen der nationalen Entwicklung“ tagt, spricht sich im Tenor für eine Akkulturations-These aus. Zwar hätte der indische und hinduistisch-buddhistische Einfluss einen bedeutenden Beitrag bei der Entstehung der indonesischen Zivilisation geleistet, allerdings nicht alle Lebensaspekte des alten Indonesiens durchdrungen. Dies ist am Beispiel der Rolle des einheimischen Gewohnheitsrechts (*Adat*) im Alltag zu

³⁵⁸ Department of Architecture 2000:33-34

³⁵⁹ Sedyawati. In: Klokke 1995:194

³⁶⁰ Sedyawati. In: Klokke 1995:194

sehen.³⁶¹ Bereits der niederländische Wissenschaftler B.J.O. Schriekes (1890-1945) macht darauf aufmerksam, dass es auch eine funktionale Sichtweise der Akkulturationstheorie gibt. Denn er führt aus, dass „[...] ein bestimmtes Kulturelement in unterschiedlichen Gesellschaften nicht dieselbe Funktion erfüllt, und dies ebensowenig, wie ähnliche Elemente dieselbe Auswirkung haben [...]“.³⁶² Hier kann als prägnantes architektonisches Beispiel die umstrittene Funktion des indonesischen Candis als Grabstätte angeführt werden.

Weiters scheint die Möglichkeit, Akkulturationsprozesse innerhalb der empfangenden Kultur ausmachen zu können, nicht unbedeutend. Daher spürt die Lokalisierungstheorie der Frage nach, „ob spezifische einheitliche lokale Kulturen schon vor der Ankunft fremder Kultureinflüsse existierten und in welchem Ausmaß letztere von schon vorhandenen lokalen Kulturen angenommen, gebrochen und neu formuliert bzw. ‚lokalisiert‘ wurden.“³⁶³ Diese sogenannte „Re-Lokalisierung“ zeige sich beispielsweise in der stilistischen Übereinstimmung mehrerer Tempel in Bali mit jenen Tempeln Zentraljavas sowie einzelner Tempel in Sumatra mit ostjavanischen Tempeln.³⁶⁴ In diesem Zusammenhang ist auf die Untersuchung von Parmono Atmadi hinzuweisen, der in den Reliefs des Borobudur noch heute existierende balinesische Gestalt-Prinzipien wiedererkennt. Somit lässt sich die Ausbreitung tempelspezifischer Bauprinzipien von Java ausgehend nach Bali und Sumatra nachvollziehen, wobei große Teile dieser Architektur bis in die Gegenwart überlebt hat, wie am Beispiel balinesischer Tempelarchitektur zu sehen ist.

Letztlich geben neueste Schlussfolgerungen den einheimischen Völkern eine aktive Rolle im Prozess der kulturellen Entwicklung, worauf die anfangs erwähnte Aufzählung typisch indonesischer Kulturelemente nach J.L.A. Brandes bereits hindeutet. „[...] und so ergaben die zahlreichen diesbezüglichen Untersuchungen der folgenden Jahre, daß indische Kulturbedenheiten niemals direkt von Indonesien übernommen, sondern im Verlauf dieses Assimilierungsprozesses einem wechselnden Grad an Selektion, Modifizierung und sogar Umformung unterzogen wurden.“³⁶⁵ Auch in Bezug auf die javanische Architektur wird diese These bestätigt, wie an den behandelten Bauwerken dieser Arbeit gezeigt werden kann. Beispielsweise kann an den Bauten des Borobudur und Prambanan der eigene indonesische

³⁶¹ Sedyawati. In: Klokke 1995:194

³⁶² Sedyawati. In: Klokke 1995:196

³⁶³ Sedyawati. In: Klokke 1995:194-195

³⁶⁴ Sedyawati. In: Klokke 1995:194-195

³⁶⁵ Sedyawati. In: Klokke 1995:194

Charakter nachgewiesen werden. Mitchell ist sogar der Meinung, dass sich keine vergleichbaren Tempel im indisierten Kulturraum finden lassen.³⁶⁶

4.2 Architektur als historische Quelle

In Anbetracht der zuvor dargelegten Forschungsdebatte stellt sich die Frage, welchen Beitrag die Architektur zur indonesischen Identitätsfindung leisten kann, indem sie etwa das explizit „Eigene“ mit anderen Methoden und Erkenntnissen als die Geistes- und Sozialwissenschaften herausstellen kann.

Das Problem mit indonesischen Kulturen und traditionellen Kulturen im Allgemeinen besteht darin, dass ihre Erscheinungsform einem Erosionsprozess unterliegt und daher schwer zu erforschen ist. Ihre Bauten sind, von den religiösen Denkmälern abgesehen, fast überall aus vergänglichen Materialien, die den zerstörenden Kräften des tropischen Klimas nicht lange widerstehen können. Damit stellen die sakralen Bauten in Java meist die einzig erhaltene Architekturform dar, da keine Schriftstücke als Dokumente der Zeit dienen können. Der Historiker ist daher des Öfteren gezwungen, sich anderer Fachrichtungen zu bedienen, um seine eigene zu ergänzen.³⁶⁷

Deshalb sind in vielen Belangen Zeugnisse aus vergangenen Tagen in Form von bestimmten Haus- oder Siedlungsformen hilfreich.³⁶⁸ Indem Gebäude als Ausdruck einer Zeit, in der sie errichtet werden, betrachtet werden, kann die Architektur als eine historische Quelle fungieren. „It is accepted that as times change, the course of history is reflected in architecture; and this must have also been reflected in Javanese architecture.“³⁶⁹ Ebenso bestätigt Soekmono eine Verbindung zwischen der javanischen Geschichte und deren Architektur. Am Beispiel der regen Bautätigkeit in der Region Zentraljavas in der Mitte des 10. Jahrhunderts stellt er fest, dass diese Bautätigkeit unlösbar mit den wechselnden politischen Ereignissen der javanischen Geschichte aus jener Zeit verbunden ist.³⁷⁰

Lehner weist auf die Schwierigkeit hin, welche sich in der Architektur vergangener Tage verbirgt. So könne Sinn, Bedeutung und Inhalt der Architektur meist nur schwer für Außenstehende erfassbar sein. Wie die Verständlichkeit einer Sprache sei auch die Verständlichkeit der Architektur auf regionale Gruppen beschränkt und auch nur jenen

³⁶⁶ Department of Architecture 2000:33-34

³⁶⁷ Villiers 1965:17

³⁶⁸ Müller 2005:18

³⁶⁹ Prijotomo 1984:52

³⁷⁰ Soekmono. In: Klokke 1995:208

zugänglich, die in unmittelbarem Kontakt mit ihr stünden. Jedoch wäre es eine falsche Annahme zu glauben, dass eigene gestalterische Prinzipien allein der jeweiligen Kulturgruppe zur Verfügung stünden. Vielmehr mache der Zusammenhang von Funktion, Konstruktion, Form und Symbolik es möglich, Übereinstimmungen in verschiedenen Kulturen zu finden. Denn Form und Symbolik würden immer auf der Funktion und Konstruktion basieren.³⁷¹ So sind es gerade diese Methoden und Prinzipien der Architektur, die sich die Geschichtswissenschaft zu Nutze machen kann.

Indem einzelne bauliche Elemente javanischer Sakral- und Profanbauten in dieser Arbeit aufgeschlüsselt werden, kann explizit gezeigt werden, welche architektonischen Einflüsse zwar zunächst aufgenommen, aber im weiteren Entwicklungsprozess modifiziert werden. Dahingehend kann auch Lehnners Aussage bestätigt werden, dass sich grundlegende architektonische Prinzipien in den javanischen Bauformen wiederfinden. Dies ist beispielsweise anhand der Vergleiche mit den Khmerbauten nachvollziehbar. Gleichzeitig erlauben die Ergebnisse dieser Arbeit, der Akkulturationsthese der Wissenschaftler zuzustimmen und zu unterstreichen, dass es sich in Indonesien bzw. speziell in Java eben nicht nur um eine Übernahme von Standardtraditionen von außen handelt. Dies kann schon eingangs am Beispiel des indischen Tempels als Prototyp im Gegensatz zum javanischen Tempel gezeigt werden. Letzterer erweist sich nämlich vielmehr als eine synkretische Verbindung mit Anteilen der indischen Kultur, dem javanischen Hausbau und einer animistischen Weltanschauung. So kann dem letzten Stand der Forschungsdebatte hinzugefügt werden, dass die indonesische Identität eben aus diesem Synkretismus entsteht.

Wie es nun zu dieser weltweit einmaligen Ausprägung jener indonesischen Architektur kommen kann, darauf liefert außerdem das Erklärungsmodell von Frishman zur regionalen Diversität im Moscheebau eine Antwort (Abb.55). Hierbei werden der Einfluss und die Auswirkungen des Islam auf bereits existierende Kulturen untersucht. Dabei seien die zunächst indigenen Bauformen durch Aspekte des Klimas, der Geographie und der Traditionen gekennzeichnet und damit jeweils regional geprägt, was im oberen Teil des Schaubilds dargestellt wird. Mit dem Islam legt sich eine neue kulturelle Strömung über die ursprünglichen Merkmale, was in der Abbildung durch die zwei gleichen Muster des mittleren Teils veranschaulicht ist. Im Folgenden kommt es zu einer Kombination aus Original und Neuem. Von wesentlicher Bedeutung in diesem Modell ist der untere Abschnitt, der anschaulich zeigt, zu welchem anderem Ergebnis eine unterschiedliche Ausgangslage führen

³⁷¹ Lehner 2006:79-80

kann. Im Fall Javas vollzieht sich dieser Prozess auf mehreren Ebenen. So wird klar, dass bereits mit dem indischen Einfluss auf die indigene Architektur eine neue Ausgangslage geschaffen wird, bevor überhaupt der Islam darauf einwirken kann. So setzt sich diese Entwicklung weiter durch die geschichtlichen Ereignisse fort. Diejenigen, die nun versuchen, nur die beiden Endergebnisse miteinander zu vergleichen, werden keine Gemeinsamkeiten finden. Nach Frishmans Meinung träfe dies leider auf viele Forscher zu, indem sie ihren Fokus allein auf die Architektur und damit ausschließlich auf die physische Manifestation der Gebäude legen.³⁷²

Ismudiyanto meint hierzu, dass der Synkretismus von Baukonzepten, -prinzipien und -elementen gerade durch den sich verändernden Prozess durch die Geschichte und deren Einflüsse analysiert werden kann.³⁷³ „The process of change, as seen from the structuralist perspective, is a layering of different cultural influxes into the vernacular culture through a continuous evolution of transplantation, adaptation, accommodation and fusion. Such change is manifested in the large variety and hybridity of architectural styles and forms throughout historical periods.“³⁷⁴ Das heißt, dass in diesem Fall die Ergebnisse der Architektur die Theorien der Forscher bestätigen und darüber hinaus zu anschaulichen Erklärungsmodellen beitragen.

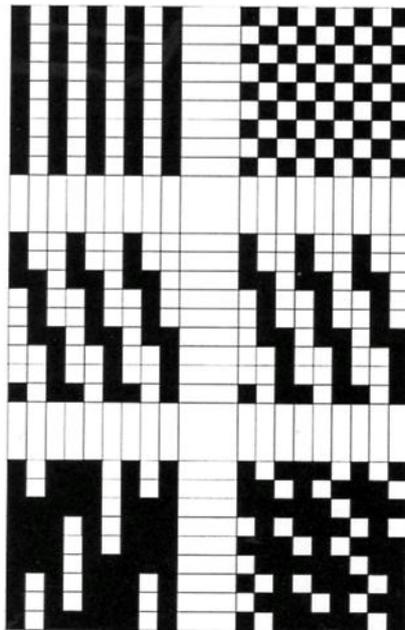


Abb. 55: Schaubild für regionale Diversität

³⁷² Frishman 1994:73

³⁷³ Ismudiyanto 1987:86

³⁷⁴ Nas 2007:16-17

Was jedoch der zuvor erwähnten Debatte fehlt, sind neuere Erkenntnisse auch in Bezug auf die Islamisierung Indonesiens. Die Wissenschaftler scheinen sich stark auf Indien und den hinduistischen und buddhistischen Einfluss konzentriert zu haben, denn aus dieser Zeit stammen die meisten Beispiele. Dies liegt sicherlich auch an der guten Erforschung der Tempel Borobudur und Prambanan. Aber wie auch in der hier vorliegenden Arbeit angesprochen wird, ist gerade die islamische Architektur der Moscheen in Südostasien noch recht unerforscht bzw. wenig dokumentiert. Eine der wenigen Ausnahmen bilden die Werke von Frishman und Khan „The Mosque. History, Architectural Development & Regional Diversity“, als auch von Michell „Architecture of the Islamic world. Its history and social meaning“. Diese genannten Werke schaffen es, eine historische Perspektive mit architektonischen Entwicklungen zu vereinen. In Bezug auf den Synkretismus in islamischen Bauten in Indonesien zeigt sich die Arbeit der beiden indonesischen Architekten Ismudiyanto und Atmadi „Demak, Kudus, and Jepara Mosques. A Study of Architectural Syncretism“ in der Forschungsliteratur unvergleichlich und ist trotzdem eine Arbeit, die leider zu keiner internationalen Publikation kam.

Ein Grund für die geringe Anzahl an Forschungsarbeiten liegt laut Michell an der Schwierigkeit, die Vielfalt dieser Architekturformen zu fassen. Da die Gebäude unterschiedlicher Regionen auch individuelle indigene Charaktere aufweisen würden, sei es nicht möglich, eine Standardkategorisierung vorzunehmen. Am Beispiel der beiden Moscheen von Demak und Kudus kann diese regionale Einzigartigkeit herausgearbeitet werden. Indem gezeigt werden kann, dass die islamische Architektur in Java wesentlich von ihren ursprünglichen Ausprägungen der Form, Technik und Dekoration abweicht, kann das Argument der Forscher bestätigt werden, dass vieles in der indonesischen Architektur und Kultur nicht einfach übernommen ist. Teilweise lässt sich der Synkretismus in den javanischen Moscheen sogar noch besser veranschaulichen als in den zentraljavanischen Candis, da islamische Prinzipien mit jenen einer indigenen und indischer Architektur kombiniert werden.

Bereits im Zusammenhang mit dem traditionellen indonesischen Hausbau konnten in jüngerer Zeit zunehmend Erkenntnisse über das Verhältnis eigener und fremder Kulturanteile gesammelt werden. Dahingehend kommt Waterson in ihrem Werk über das „Living House“ zu dem Schluss: „Above all, the diffusionist theories of writers like Heine-Geldern and Vroklage are objectionable on the grounds that they attempt to explain everything in South-East Asia as deriving from somewhere else (usually either India or China). In fact, the

archaeological evidence amply demonstrates that South-East Asia has had its own distinct cultural development and forms of expression since Neolithic times.”³⁷⁵ Deshalb stehen weitere Untersuchungsarbeiten in Bezug auf die Dokumentation indonesischer bzw. javanischer Architektur aus. Denn neben den gut erforschten Tempelanlagen Borobudur und Prambanan finden sich noch zahlreiche weitere Candis über die Insel verstreut, die aufgrund klimatischer Bedingungen gegenwärtig vom Verfall betroffen sind.³⁷⁶ Für die Kratons im Land zeigt sich ein ähnliches Bild. Denn während die größeren Kratons von Cirebon, Yogyakarta und Surakarta weitgehend erhalten sind, trifft dies für eine Vielzahl anderer Palastanlagen aus unterschiedlichen Zeiten nicht zu, wie Müller dies in seiner Arbeit über den Kraton deutlich hervorhebt.

Ein weiteres Problem liegt sicherlich darin, dass vieles des bereits aufgearbeiteten Materials von indonesischen Wissenschaftlern aus Bereichen der Geschichtswissenschaft und Architektur nur in indonesischer Sprache vorliegt und einem breiten internationalen Fachpublikum nicht zugänglich ist. Dieser Umstand ist allerdings auch der geringen Auseinandersetzung westlicher Gesellschaften mit einer außereuropäischen Architektur in der Vergangenheit zu verdanken. Nichts-desto-trotz finden immer mehr junge Wissenschaftler Gefallen an diesem Thema, wie die Arbeiten und Projekte des diesjährigen Symposiums zur indonesischen Architektur, Kultur und Identität zeigen.³⁷⁷

4.3 Architektur als Spiegel der Gesellschaft

Zusammenfassend soll meine Arbeit dem geschichtlichen Veränderungsprozess in Java in einem architektonischen Kontext nachspüren. Auf jeder Ebene kann dadurch der Synkretismus nachvollzogen werden.

Dabei zeigt die Analyse der zunächst traditionell javanischen Bauprinzipien die Nähe zur animistischen Weltanschauung, in welcher das Haus zum beseelten Haus bzw. „Living House“ wird und jedes Bauelement eine Bedeutung in Relation zur Natur, den Ahnen und zum ganzen Universum erhält. Auf einer zweiten Ebene wird den javanisch-hinduistischen Bauprinzipien nachgegangen, wie sie sich im indischen Tempelbau präsentieren. Die Betonung der Kardinalrichtungen und die Erfassung der Welt in dem Konzept des Mandalas

³⁷⁵ Waterson 1990:23

³⁷⁶ Eine Arbeit aus jüngster Zeit stellt die Habilitationsschrift der niederländischen Wissenschaftlerin Degroot dar mit dem Titel „Candi Space and Landscape. A Study on the Distribution, Orientation and Spatial Organization of Central Javanese Temple Remains“ Universität Leiden 2009

³⁷⁷ Siehe Online-Aufzeichnungen der Vorträge vom 18.05.2011 bis 20.05.2011 auf <http://www.indonesiasymposium.com/>

sind hier vorrangig von Bedeutung. Vieles, was in der javanischen Tempelarchitektur umgesetzt wird, nimmt dabei Anleihen an einer indigenen Bautradition. Die nächste Ebene ergibt sich durch die Verbreitung der islamischen Kultur auf dem Archipel. Während die Gebetsrichtung die religiösen Gebäude in erster Linie nach Mekka ausrichtet, vermischt sich die arabische Gebetshalle mit der Idee des Zentrums und der Ahnenverehrung aus der javanischen Haus- und Tempelarchitektur. Auf einer letzten Einflussebene steht der Kraton als Ausdruck der javanischen Kultur. Er verbindet alle bisher dagewesenen traditionell javanischen Architekturformen zu einem Gesamtkunstwerk, indem er nicht nur das Königreich und die ganze Welt im Kleinen abbildet, sondern auch das Wesen von Herrschaft und Macht in Indonesien.

Trotz der vielfältigen Einflüsse und gebauten Varianten auf Java lässt sich doch eine Kontinuität innerhalb des Synkretismus erkennen, welche sich durch alle bisher genannten Bauwerke zieht. Was den indigenen Hausbau, den Tempel als auch die Moschee und den Kraton verbindet, ist das kosmologische Konzept, welches jede dieser Anlagen besitzt.³⁷⁸ Das kosmologische Konzept umfasst Aspekte wie beispielsweise den Aufbau, das Gebäude als Abbild des Makrokosmos, die Ausrichtung nach den vier Kardinalrichtungen und eine dritte vertikale Achse, die Himmel und Erde verbindet, die Umsetzung des Symbols vom Weltenberg Meru, die drei Gebäudesphären, die Dach- und *saka guru*-Konstruktionen, welche das Gebäude mit einer spirituellen Energie bzw. mit den Ahnen und Gott verbindet, die Zentrumsbildung in Verbindung mit einem Mandalaaufbau et cetera. So ist das kosmische Konzept für die Umsetzung von Orientierung und Konstruktion verantwortlich und bestimmt darüber hinaus hinreichend die Funktion und Symbolik des Baus.³⁷⁹ Dahingehend weist auch Behrend darauf hin, dass für die Interpretation traditionell javanischer Architektur gilt: „nothing is meaningless“, dass also kein Bauelement bedeutungslos ist. „The architecture of its structure, the location of its bangsals, its carvings, its decoration, even the very color of its buildings possesses meaning.“³⁸⁰

Kosmos bezeichnet im Griechischen die (Welt-)Ordnung und meint das ganze Universum, in welchem der Mensch ein Teil dieser natürlichen Ordnung ist. Dabei ist wesentlich herauszustellen, dass die Grundlage des kosmologischen Konzepts die javanische Weltanschauung selbst (durch alle Zeiten hindurch) widerspiegelt. „The principle of the

³⁷⁸ Heine-Geldern 1930:28

³⁷⁹ Natürlich existieren auch andere wichtige Faktoren für Baukonzepte wie Klima, Geographie und Ökologie Javas.

³⁸⁰ Behrend 1982:218

Javanese belief system is that everything in the world is actually one, forming a living unity. Javanism considers that human life is closely connected to the universal cosmos. Therefore, human life is a journey full of religious experiences.”³⁸¹ Daher kann auch die Architektur nicht losgelöst von diesem religiösen Weltganzen betrachtet werden, da es, wie Dewanto weiter ausführt, philosophisch gesehen nicht möglich wäre, Geistliches von Weltlichem, Natürliches von Übernatürlichem oder Vergänglichem von Ewigem zu trennen, denn universale Prinzipien wären nicht an die Zeit gebunden.³⁸² Dieser Meinung schließt sich auch Subroto an, indem er verdeutlicht, dass die kosmisch religiöse Sichtweise in allen Lebensaspekten auftaucht, wie in der Literatur, Sprache, Adelstitel, Riten und Traditionen, Kunst, religiösem Leben, Palast, Palastarchitektur und Orte des Gebets.³⁸³ Weiters lässt sich dadurch auch das Staatsmotto „Einheit in Vielfalt“ im Lichte dieser Weltanschauung verstehen: „All the contents of the duality are consequently symbols of the totality enclosing and dissolving into a sublime unity all contrasting and confronting constituents of this world.“³⁸⁴

Indem also, um in Prijotomos Worten zu sprechen, Ideen Formen generieren, lassen sich auch andersherum aus Formen die zugrundeliegenden Ideen ableiten. Somit erlaubt die Architektur eines Kulturkreises, Auskunft über bestehende Gesellschaften sowie vergangene Zeiten und wiederum deren Gemeinschaft zu geben. Weiters führt Prijotomo aus, dass die Architektur mehr als nur das Material ist, aus dem sie erbaut wurde. „It is a manifestation of complex issues, such as cultural, social, and technological ones. What we perceive as architecture is an expression of how people address those issues.“³⁸⁵ Indem sich die Weltanschauung einer Gesellschaft in einem Gebäude manifestiert, lässt sich die Architektur auch als Spiegel dieser Gesellschaft sehen.

Vielleicht wurde deshalb einer außereuropäischen Architektur lange Zeit wenig Interesse entgegengebracht und wenn, wurden solche Konzepte in missverständlicher Weise interpretiert, wie Lehner im Kapitel „Missverständene Konzepte“ ausführt.³⁸⁶ Denn einer westlichen Gesellschaft muss das Modell der indonesischen Gesellschaft, die eine „Einheit in Vielfalt“ postuliert, als fremd erscheinen, da sie selbst keinen Zugang mehr zu solch

³⁸¹ Dewanto 1997:154

³⁸² Dewanto 1997:155

³⁸³ Subroto 2006:64

³⁸⁴ Prijotomo 1984:31

³⁸⁵ Prijotomo 1984:1

³⁸⁶ Lehner 2006:183-204

ganzheitlichen Ansätzen mehr hat.³⁸⁷ Dies trifft vor allem auf die Einheit von Natur, Sein und Wohnen zu. Zwar ist im europäischen Raum der Gedanke des Körpers im Stadtbild nicht unbedingt fremd –siehe hierzu vor allem im Mittelalter das Verständnis vom Staat als Körper–, jedoch meint Richard Sennett in seiner Abhandlung „Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation“, dass die westliche Gesellschaft im Laufe der Geschichte den Kontakt zu sich (dem Körper) und damit auch zur Stadt verloren hätte.³⁸⁸ Somit bietet die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der indonesischen Architektur auch Raum für Parallelen und Rückschlüsse zur westlichen Gesellschaft.

³⁸⁷ Niklas Luhmann spricht hierbei von einer Ausdifferenzierung der Gesellschaft bzw. „funktionale Differenzierung“.

³⁸⁸ Vgl. beispielsweise den Begriff des „politischen Körpers“ von dem Philosophen Johannes von Salisbury (1159). Dabei wird der Staat als Körper verstanden, wobei organische Vergleiche zum Staatsapparat hergestellt werden. So stellt der Herrscher das Gehirn dar, die Berater das Herz, die Kaufleute den Magen der Gesellschaft, die Soldaten die Hände, die Bauern und Knechte die Füße. Dahingehend wird auch eine Verbindung zur Form der Stadt gezogen. Während der Palast oder die Kathedrale als Kopf erscheint, zeigt sich der Markt als Magen, Hände und Füße sind die umliegenden Häuser. Hier muss jedoch angemerkt werden, dass dieses Bild zwar im philosophischen Gebrauch existierte, aber nicht im Bewusstsein der Bevölkerung (Sennett 1995:31).

5 Anhang

5.1 Literaturverzeichnis

Atmadi, Parmono: Some Architectural Design Principles of Temples in Java. A Study through the buildings Projection on the Reliefs of Borobudur Temple, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta 1994

Baumhackl, Herbert/ Habinger, Gabriele/ Kolland, Franz/ Luger, Kurt (Hg.): Tourismus in der "Dritten Welt". Zur Diskussion einer Entwicklungsperspektive, Promedia, Wien 2006

Brongtodiningrat, K.P.H.: The Royal Palace (Kraton) of Yogyakarta its Architecture and its Meaning, Kraton Museum Yogyakarta 1975

Cobban, James L.: The City on Java. An Essay in Historical Geography, University of California, Berkeley 1970

Coe, Michael D.: Angkor and the Khmer Civilization, Thames and Hudson, London 2003

Corbin, Henry: Temple and Contemplation, Taylor & Francis, London 1986

Dawson, Barry/ Gillow, John: The Traditional Architecture of Indonesia, Thames and Hudson, London 1994

Degroot, Véronique Myriam Yvonne: Candi Space and Landscape. A Study on the Distribution, Orientation and Spatial Organization of Central Javanese Temple Remains, Slidestone Press, Leiden 2009

Department of Architecture, Faculty of Civil Engineering and Planning, Islamic University of Indonesia, in collaboration with Indonesian Institute for History of Architecture: Tectonic Dimension in Islamic Architectural Tradition in Indonesia, Proceeding of the third international symposium on Islamic expression in Indonesian Architecture, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta 2000

Dewanto, Wahyu: Space and Myth in Surakarta Kasunanan Palace, Indonesia. A Preliminary investigation of spatial and mythical qualities of the palace and how they relate to the power and authority of the kingdom, University of Tasmania, Launceston 1997

- Dumarcay, Jacques/ Smithies, Michael: Borobudur, Oxford University Press, Singapore 1985
- Duden. Das große Fremdwörterbuch, Herkunft und Bedeutung der Fremdwörter, 4. Auflage, Dudenverlag, Mannheim 2007
- Eberlein, Bernd: Indonesien. Reiseführer mit Landeskunde, 1. Auflage, Mai's Reiseführer-Verlag, Frankfurt am Main 1996
- Fieldhouse, David K. (Hg.): Die Kolonialreiche seit dem 18. Jahrhundert (Fischer Weltgeschichte), Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 1965
- Fletcher, Banister: A history of architecture on the comparative method, Architectural Press, Oxford 1928
- Freeman, Michael/ Jacques, Claude: Ancient Angkor, Thames and Hudson, London 1999
- Frishman, Martin/ Khan, Hasan-Uddin: The Mosque. History, Architectural Development & Regional Diversity, Thames and Hudson, London 1994
- Grabar, Oleg.: Symbols and Signs of Islamic Architecture. In: The Aga Khan Architecture. Architecture and Community in the Islamic World, Ashgate Publishing, Hampshire 1983
- Habinger, Gabriele (Hg.): Abenteuer Inselwelt. Die Reise 1851 durch Borneo, Sumatra und Java von Ida Pfeiffer, Promedia, Wien 1993
- Härtel, Herbert/ Auboyer, Jeannine: Indien und Südostasien, Propyläen Kunstgeschichte Band 16, Propyläen Verlag, Berlin 1971
- Heine-Geldern, Robert: Weltbild und Bauform in Südostasien, Stiglmayr, Wien 1930
- Herrle, Peter/ Wegerhoff, Erik: Architecture and Identity, Lit Verlag, Berlin 2008
- Ikaputra: A Study on the Contemporary Utilization of the Javanese Urban Heritage and its Effect on Historicity: An Attempt to Introduce the Contextual Adaptability into the Preservation of Historic Environment of Yogyakarta. The Course of Environmental Engineering, Graduate School of Engineering, Osaka University Japan 1995

Ikaputra/ Sigit Sayogya Basuki: The Contemporary Urban Setting of the Great Mosque and its Kauman in Javanese Historic Cities, The Department of Architecture, Faculty of Engineering, Gadjah Mada University, Yogyakarta 1998

Ismudiyanto, Ir/ Atmadi, Parmono: Demak, Kudus, and Jepara Mosques. A Study of Architectural Syncretism, Gadjah Mada University, Yogyakarta 1987

Jaspers, Karl/ Gundert, Wilhelm: Buddhismus, Islam und andere grosse Religionen. Vorträge, O-Ton-Wissenschaft, Südwestrundfunk München 2008

Kadatz, Hans-Joachim: Seemanns Lexikon der Architektur, Seemann, Leipzig 1994

Klokke, Marijke J.: Versunkene Königreiche Indonesiens, Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1995

Koepf, Hans/ Binding, Günther: Bildwörterbuch der Architektur, Band 194, Kröners Taschenausgabe, Stuttgart 1999

Käser, Lothar: Animismus. Eine Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditionaler (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee, Verlag der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell 2004

Laksono, P.M.: Tradition in Javanese Social Structure. Kingdom and Countryside. Changes in the Javanese Conceptual Model, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta 1986

Lehner, Erich: Ideen und Konzepte der Architektur in außereuropäischen Kulturen, Neuer Wissenschaftlicher Verlag, Wien 2006

Leigh-Theisen, Heide: Der Südostasiatische Archipel. Völker und Kulturen, Museum für Völkerkunde, Wien 1985

Loose, Renate/Loose Stefan: Indonesien, 10. Auflage, DuMont, Köln 2004

Lundquist, John M.: The Temple. Meeting Place of Heaven and Earth, Thames and Hudson, London 1993

Michell, George (Hg.): Architecture of the Islamic world. Its history and social meaning, Thames and Hudson, London 1978

Michell, George: Der Hindu-Tempel, DuMont, Köln 1991

Miksic, John: The Legacy of Majapahit, Catalogue of an Exhibition at the National Museum of Singapore 10 November 1994 – 26 March 1995, National Heritage Board, Singapore 1995

Miksic, John: Borobudur. Golden Tales of the Buddhas, Periplus, Indonesia 2000

Müller, Christoph: Architekturtradition. Traditioneller Wohn- und Siedlungsbau in der Provinz Nordsumatra, Dissertation, Wien 2005

Müller, Christoph: Kraton. Traditionelle Konzepte indonesischer Palastanlagen, Dissertation, Wien 2008

Nas, Peter: The Past in the Present. Architecture in Indonesia, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-En Volkenkunde, KITLV Press, Leiden 2007

Oliver, Paul: Encyclopedia of vernacular architecture of the world, Cambridge University Press, Cambridge 1997

Pemberton, John: On the Subject of “Java”, Cornell University Press, London 1994

Pfeiffer, Ida: Abenteuer Inselwelt. Die Reise 1851 durch Borneo, Sumatra und Java, hrsg. Gabriele Habinger, Promedia, Wien 1993

Prijotomo, Josef: Ideas and Forms of Javanese Architecture, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta 1984

Raffles, Thomas Stamford: The History of Java, with an Introduction by John Bastin, Volume I+II, Oxford University Press, London 1965

Ricklefs, Merle Calvin: A history of modern Indonesia since c. 1300, Stanford University Press, California 1993

Ricklefs, Merle Calvin: Jogjakarta under Sultan Mangkubumi 1749-1792. A history of the division of Java, Oxford University Press, London 1974

Sauer, Walter (Hg.): k.u.k. kolonial. Habsburgermonarchie und europäische Herrschaft in Afrika, Böhlau Verlag, Wien 2002

See Behrend, Timothy E.: *Kraton and Cosmos in Traditional Java*. A thesis submitted for the degree of master of arts (History), University of Wisconsin 1982

Sennett, Richard: *Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995

Siribhadra, Smitthi/ Moore, Elizabeth: *Palaces of the gods. Khmer art & architecture in Thailand*, Thames and Hudson, London 1997

Snodgrass, Adrian: *The Symbolism of the Stupa*, Studies on Southeast Asia, Cornell University, New York 1988

Soekmono, R.: *The Javanese Candi. Function and Meaning*, Brill, Leiden 1995

Stiegler, Holger: *Religionen der Welt. Buddhismus/ Hinduismus*, Gondrom Verlag, Bindlach 2004

Stöhr, Waldemar: *Die Altindonesischen Religionen*, Brill, Leiden 1976

Stöhr, Waldemar/ Zoetmulder, Piet: *Die Religionen Indonesiens (Die Religionen der Menschheit, 5,1)*, Kohlhammer, Stuttgart 1965

Subroto, T. Yoyok Wahyu: *Indigenous Local Concept of Cosmology within City Development Case Study: The City of Yogyakarta*, Selections of the papers presented in Bangkok, Vienna 2006

Theisen, Heide: *Kunst und Religion im alten Java 8.-14. Jh. Borobudur (Ausstellungskatalog)*, herausgegeben vom Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Wien 1977

Tjahjono, Gunawan (Hg.): *Indonesian Heritage. Vol. 6 Architecture*, Archipelago Press, Singapore 1998

Vaisutis, Justine/ Bedford, Neal/ Elliott, Mark: *Indonesia (Lonely Planet Indonesia)*, Lonely Planet 2008

Villiers, John: *Südostasien vor der Kolonialzeit*, Fischer, Frankfurt am Main 1965

Vlekke, Bernard Hubertus Maria: *Nusantra. A history of Indonesia*, van Hoeve, Bandung 1959

Wagner, Frits A.: Indonesien. Die Kunst eines Inselreiches (Kunst der Welt), Holle, Baden-Baden 1959

Waterson, Roxana: The Living House. An Anthropology of Architecture in South-East Asia, Oxford University Press, London 1990

5.2 Internetquellen

Davey, Peter: Sir Banister Fletcher's A History of Architecture, Twentieth and Centennial edition. In: The Architectural Review, 1996
http://findarticles.com/p/articles/mi_m3575/is_n1198_v200/ai_19099727/ (01.06.10)

Djerbi, Ali: Teaching the History of Architecture in Algeria, Tunisia, and Marocco: Colonialism, Independence, and Globalization. In: The Journal of the Society of Architectural Historians, Vol. 62, No. 1, 2003:102-109
<http://www.jstor.org/sici?sici=0037-9808%28200303%2962%3A1%3C102%3ATTHOAI%3E2.0.CO%3B2-J> (19.11.2011)

Habinger, Gabriele: "Der Westen und der Rest": Zwischen abschreckender Physiognomie, Trägheit, Sinnlichkeit und Schutzbedürftigkeit oder wie Ida Pfeiffer (1797-1858) die Welt sah. In: Austrian Studies in Social Anthropology 1, 2005
http://www.univie.ac.at/alumni.ethnologie/journal/volltxt/Artikel%20%20_Habinger.pdf (11.06.10)

Homepage mit Online-Vorträgen zum internationalen Symposium „Insular Diversity: Architecture – Culture – Identity in Indonesia“ vom 18.-21. Mai 2011 an der Technischen Universität Wien <http://www.indonesiasymposium.com/> (25. 07.2011)

IQ. Wissenschaft und Forschung. Bayern 2: Leben am indonesischen Feuerberg Merapi, 2010
http://www.podcast.de/episode/1639607/Leben_am_indonesischen_Feuerberg_Merapi_-17.06.2010 (21.06.2010)

Länderinformation des Auswärtigen Amts <http://www.auswaertiges-amt.de/diplo/de/Laenderinformationen/01-Laender/Indonesien.html> (29.06.2010)

Statistisches Bundesamt-Länderprofil Indonesien 2009
<http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Content/Publikationen/Fachveroeffentlichungen/Laenderprofile/Content75/Indonesien,property=file.pdf> (29.06.2010)

Takiyama, Noriko/ Miyamoto, Mitsuhiro/ Ishizuka, Yugo/ Takahashi, Haruki/ Arnawati, Dyah/ Hayashi, Yasuhiro: Seismic Evaluation of Indonesian Traditional Wooden Structures. WCTE: World Conference on Timber Engineering 2010

http://www.ewpa.com/Archive/2010/june/Paper_178.pdf?PHPSESSID=faacbek9jsdpg55od7d9aq6m32 (19.11.2011)

Upton, Dell: Architecture in Everyday Life. In: New Literary History, Vol. 33, No. 4, 2002:707-723 http://muse.jhu.edu/journals/new_literary_history/v033/33.4upton.html (19.11.2011)

5.3 Abbildungsnachweis

- Abb. 1: Nach der Vorlage von Müller, Christoph: Kraton. Traditionelle Konzepte indonesischer Palastanlagen, Dissertation, Wien 2008:405
- Abb. 2: Fotoarchiv Prof. Erich Lehner
- Abb. 3: Nach der Vorlage von Müller, Christoph: Kraton. Traditionelle Konzepte indonesischer Palastanlagen, Dissertation, Wien 2008:406 und Miksic, John: Borobudur. Golden Tales of the Buddhas, Periplus, Indonesia 2000:20
- Abb. 4: Nach der Vorlage Miksic, John: Borobudur. Golden Tales of the Buddhas, Periplus, Indonesia 2000:19 und Vlekke, Bernard Hubertus Maria: Nusantra. A history of Indonesia, van Hoeve, Bandung 1959:112, 156
- Abb. 5: Nach der Vorlage von Wagner, Frits A.: Indonesien. Die Kunst eines Inselreiches (Kunst der Welt), Holle, Baden-Baden 1959:138
- Abb. 6: Fotoarchiv Prof. Erich Lehner
- Abb. 7: Fotoarchiv der Autorin
- Abb. 8: Aus Ismudiyanto, Ir/ Atmadi, Parmono: Demak, Kudus, and Jepara Mosques. A Study of Architectural Syncretism, Gadjah Mada University, Yogyakarta 1987:90
- Abb. 9: Aus Takiyama, Noriko/ Miyamoto, Mitsuhiro/ Ishizuka, Yugo/ Takahashi, Haruki/ Arnawati, Dyah/ Hayashi, Yasuhiro: Seismic Evaluation of Indonesian Traditional Wooden Structures. WCTE: World Conference on Timber Engineering 2010:2
- Abb. 10: Aus Ismudiyanto, Ir/ Atmadi, Parmono: Demak, Kudus, and Jepara Mosques. A Study of Architectural Syncretism, Gadjah Mada University, Yogyakarta 1987:92
- Abb. 11: Aus Dewanto, Wahyu: Space and Myth in Surakarta Kasunanan Palace, Indonesia. A Preliminary investigation of spatial and mythical qualities of the palace and how they relate to the power and authority of the kingdom, University of Tasmania, Launceston 1997:170

- Abb. 12: Aus Dawson, Barry/ Gillow, John: *The Traditional Architecture of Indonesia*, Thames and Hudson, London 1994:29
- Abb. 13: Fotoarchiv der Autorin
- Abb. 14: Aus Dumarçay, Jacques/ Smithies, Michael: *Borobudur*, Oxford University Press, Singapore 1985:34
- Abb. 15: Aus Klokke, Marijke J.: *Versunkene Königreiche Indonesiens*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1995:210
- Abb. 16: Nach einer Präsentation von Hubert Feiglstorfer und Ferenc Zámoliy „Study on the early Hindu and Buddhist architecture of Java“, Technische Universität Wien 2011
- Abb. 17: Aus Dewanto, Wahyu: *Space and Myth in Surakarta Kasunanan Palace, Indonesia. A Preliminary investigation of spatial and mythical qualities of the palace and how they relate to the power and authority of the kingdom*, University of Tasmania, Launceston 1997:150
- Abb. 18: Fotoarchiv der Autorin
- Abb. 19: Fotoarchiv der Autorin
- Abb. 20: Fotoarchiv der Autorin
- Abb. 21: Aus Klokke, Marijke J.: *Versunkene Königreiche Indonesiens*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1995:217
- Abb. 22: Aus Klokke, Marijke J.: *Versunkene Königreiche Indonesiens*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1995:219
- Abb. 23: Aus Klokke, Marijke J.: *Versunkene Königreiche Indonesiens*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1995:218
- Abb. 24: Fotoarchiv der Autorin
- Abb. 25: Aus Wagner, Frits A.: *Indonesien. Die Kunst eines Inselreiches (Kunst der Welt)*, Holle, Baden-Baden 1959:109

- Abb. 26: Aus Ismudiyanto, Ir/ Atmadi, Parmono: Demak, Kudus, and Jepara Mosques. A Study of Architectural Syncretism, Gadjah Mada University, Yogyakarta 1987:99
- Abb. 27: Fotoarchiv der Autorin
- Abb. 28: Fotoarchiv der Autorin
- Abb. 29: Aus Ismudiyanto, Ir/ Atmadi, Parmono: Demak, Kudus, and Jepara Mosques. A Study of Architectural Syncretism, Gadjah Mada University, Yogyakarta 1987:110
- Abb. 30: Aus Ismudiyanto, Ir/ Atmadi, Parmono: Demak, Kudus, and Jepara Mosques. A Study of Architectural Syncretism, Gadjah Mada University, Yogyakarta 1987:108
- Abb. 31: Aus Ikaputra/ Sigit Sayogya Basuki: The Contemporary Urban Setting of the Great Mosque and ist Kauman in javanese Historic Cities, The Department of Architecture, Faculty of Engineering, Gadjah Mada University, Yogyakarta 1998:1
- Abb. 32: Aus Ikaputra: A Study on the Contemporary Utilization of the Javanese Urban Heritage and its Effect on Historicity: An Attempt to Introduce the Contextual Adaptability into the Preservation of Historic Environment of Yogyakarta. The Course of Environmental Engineering, Graduate School of Engineering, Osaka University Japan 1995:24
- Abb. 33: Lanting, Bert: Demak Mesjid Agung 2011
<http://www.panoramio.com/photo/17477224> (06.11.2011)
- Abb. 34: Google Maps, Satellitenbild
http://maps.google.at/maps?client=opera&rls=en&q=demak+indonesia&oe=utf-8&channel=suggest&um=1&ie=UTF-8&hq=&hnear=0x2e70ebe094d9814f:0x830a53c709938c5a,Demak,+Indonesien&gl=at&ei=MPXkTsHkE syr-Qbn4oTVBQ&sa=X&oi=geocode_result&ct=image&resnum=1&ved=0CCwQ8gEwAA (06.11.2011)

- Abb. 35: Aus Frishman, Martin/ Khan, Hasan-Uddin: The Mosque. History, Architectural Development & Regional Diversity, Thames and Hudson, London 1994:234
- Abb. 36: Aus Frishman, Martin/ Khan, Hasan-Uddin: The Mosque. History, Architectural Development & Regional Diversity, Thames and Hudson, London 1994:234
- Abb. 37: Sujatmoko, Ivan: Masjid Menara Kudus. 2011
<http://pendidikan4sejarah.blogspot.com/2011/08/masjid-menara-kudus.html>
(27.11.2011)
- Abb. 38: Aus Ismudiyanto, Ir/ Atmadi, Parmono: Demak, Kudus, and Jepara Mosques. A Study of Architectural Syncretism, Gadjah Mada University, Yogyakarta 1987:109
- Abb. 39: Aus Ismudiyanto, Ir/ Atmadi, Parmono: Demak, Kudus, and Jepara Mosques. A Study of Architectural Syncretism, Gadjah Mada University, Yogyakarta 1987:120
- Abb. 40: Aus Frishman, Martin/ Khan, Hasan-Uddin: The Mosque. History, Architectural Development & Regional Diversity, Thames and Hudson, London 1994:236
- Abb. 41: Aus See Behrend, Timothy E.: Kraton and Cosmos in Traditional Java. A thesis submitted for the degree of master of arts (History), University of Wisconsin 1982:221
- Abb. 42: Aus Dewanto, Wahyu: Space and Myth in Surakarta Kasunanan Palace, Indonesia. A Preliminary investigation of spatial and mythical qualities of the palace and how they relate to the power and authority of the kingdom, University of Tasmania, Launceston 1997:150
- Abb. 43: Aus Dewanto, Wahyu: Space and Myth in Surakarta Kasunanan Palace, Indonesia. A Preliminary investigation of spatial and mythical qualities of the palace and how they relate to the power and authority of the kingdom, University of Tasmania, Launceston 1997:172

- Abb. 44: Aus Ikaputra: A Study on the Contemporary Utilization of the Javanese Urban Heritage and its Effect on Historicity: An Attempt to Introduce the Contextual Adaptability into the Preservation of Historic Environment of Yogyakarta. The Course of Environmental Engineering, Graduate School of Engineering, Osaka University Japan 1995:32
- Abb. 45: Fotoarchiv Prof. Erich Lehner
- Abb. 46: Aus Dewanto, Wahyu: Space and Myth in Surakarta Kasunanan Palace, Indonesia. A Preliminary investigation of spatial and mythical qualities of the palace and how they relate to the power and authority of the kingdom, University of Tasmania, Launceston 1997:159
- Abb. 47: Aus Dewanto, Wahyu: Space and Myth in Surakarta Kasunanan Palace, Indonesia. A Preliminary investigation of spatial and mythical qualities of the palace and how they relate to the power and authority of the kingdom, University of Tasmania, Launceston 1997:171
- Abb. 48: Aus Dewanto, Wahyu: Space and Myth in Surakarta Kasunanan Palace, Indonesia. A Preliminary investigation of spatial and mythical qualities of the palace and how they relate to the power and authority of the kingdom, University of Tasmania, Launceston 1997:176
- Abb. 49: Fotoarchiv Prof. Erich Lehner
- Abb. 50: Fotoarchiv Prof. Erich Lehner
- Abb. 51: Aus Ikaputra: A Study on the Contemporary Utilization of the Javanese Urban Heritage and its Effect on Historicity: An Attempt to Introduce the Contextual Adaptability into the Preservation of Historic Environment of Yogyakarta. The Course of Environmental Engineering, Graduate School of Engineering, Osaka University Japan 1995:25
- Abb. 52: Aus Ikaputra: A Study on the Contemporary Utilization of the Javanese Urban Heritage and its Effect on Historicity: An Attempt to Introduce the Contextual Adaptability into the Preservation of Historic Environment of Yogyakarta. The Course of Environmental Engineering, Graduate School of Engineering, Osaka University Japan 1995:34

Abb. 53: Fotoarchiv der Autorin

Abb. 54: Aus Dewanto, Wahyu: Space and Myth in Surakarta Kasunanan Palace, Indonesia. A Preliminary investigation of spatial and mythical qualities of the palace and how they relate to the power and authority of the kingdom, University of Tasmania, Launceston 1997:162

Abb. 55: Aus Frishman, Martin/ Khan, Hasan-Uddin: The Mosque. History, Architectural Development & Regional Diversity, Thames and Hudson, London 1994:73

“Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.“

5.4 Kurzfassung

Die vorliegende Magisterarbeit untersucht die Vermischung von unterschiedlichen Kulturelementen (Synkretismen) in der indonesischen Architektur aus einer globalgeschichtlichen Perspektive. In den Sakral- und Profanbauten der Insel Java zeigt sich, wie globale Ereignisse und Einflüsse auf ein lokales Gebiet wirken. Diese Bauformen reflektieren somit die kulturelle Diversität der Region und verweisen auf das reiche historische Erbe. Das Zusammenwirken von Herrschaft, Religion und Architektur führt in Java zu einem weltweit einzigartigen Ausdruck in der Baukultur. Die Magisterarbeit leistet somit einen Beitrag zur Aufarbeitung der indonesischen, im Speziellen javanischen, Architektur.

Die indonesische Kunst und Kultur besitzt Einflüsse aus der hinduistischen, buddhistischen, islamischen und christlichen Religion. Daher werden in der Arbeit zunächst die indigenen Architekturtraditionen, javanisch-hinduistische Bauprinzipien, Konzepte und Prinzipien der islamischen Architektur sowie der Einfluss des europäischen Kolonialstils näher erläutert. Anschließend wird exemplarisch je eine Bauform auf ihre kulturellen Ursprünge untersucht - darunter das javanische Haus, der Tempel, die Moschee und der Kraton (javanische Palast). Vier Parameter, die zur Analyse herangezogen werden, machen dabei diese unterschiedlichen Bauwerke vergleichbar: Orientierung, Konstruktion, Funktion und Symbolik.

Die Magisterarbeit führt zu zwei wesentlichen Ergebnissen für die Architektur und Kulturwissenschaft. Einerseits zeigt die Beschäftigung mit der indonesischen Baukultur eine nur verhältnismäßig geringe Auseinandersetzung mit der islamischen Moscheen- und Palastarchitektur Indonesiens. Andererseits wird die Rolle der javanischen Kultur und Traditionen betont, indem das explizit „Fremde“ (Anteil der äußeren Beeinflussung) und „Eigene“ mit Hilfe der Methoden und Erkenntnisse der Architektur ermittelt werden kann. Indem die Architektur als historische Quelle herangezogen wird, leistet sie einen Beitrag zur indonesischen Identitätsfindung. Somit sind die Sakral- und Profanbauten Javas nicht nur der Ausdruck einer vergangenen Zeit, sondern dienen auch als Spiegel einer bestehenden Gesellschaft. Denn letztlich entsteht die indonesische Identität aus diesem einzigartigen Synkretismus.

Summary

This thesis examines the blending of different cultural elements (syncretism) in the Indonesian architecture based on a global historical perspective. The sacred and profane buildings of the island of Java, show how global events and influences act on a local area. These types should therefore reflect the cultural diversity of the region and point to the rich historical heritage. The interaction of reign, religion and architecture in Java leads to a unique expression in the built environment. The thesis makes a contribution to the reappraisal of the Indonesian, in particular Javanese, architecture.

The Indonesian art and culture has influences from Hinduism, Buddhism, Islam and Christianity. Therefore, in this thesis the fields of indigenous architectural traditions, Javanese-Hindu building principles, concepts and principles of Islamic architecture, as well as the influence of European colonial era are explained in detail. Following on from this, the different construction types are examined in regard of their cultural origins - among them the Javanese house, temple, mosque and craton (Javanese palace). Four parameters are used for the analysis to make these different kinds of buildings comparable: orientation, construction, function and symbolism.

The thesis has two essential results for the architectural and cultural studies. On the one hand the examination of Indonesian architecture shows only a minor recognition with the Islamic mosques and palace architecture in Indonesia. On the other hand the role of Javanese culture and traditions is emphasized by the explicit “foreign” (part of external influences) and “own” which can be determined by the methods and findings of the architecture. While the architecture is used as a historical source, it contributes to the Indonesian identity. Therefore the sacred and profane buildings of Java are not only the expression of the past but also serve as a mirror of an existing society. Because the Indonesian identity arises from this unique syncretism.

5.5 Curriculum Vitae

Name Desiree Weiler
Nationalität deutsch
Geboren 24.07.1982 in Karlsruhe

Ausbildung

2012 Abschluss des Magisterstudiums Globalgeschichte,
Universität Wien
2007 Abschluss des Bachelorstudiums Germanistik und Soziologie,
Universität Karlsruhe
2002 Abitur an der Wilhelm-Röpke-Schule, Ettlingen (Baden-Württemberg)

Studienreise

2010 Forschungsaufenthalt auf den Inseln Java und Bali von Januar bis März
mit sechswöchigem Aufenthalt an der Gadjah Mada University in
Yogyakarta, Department of Architecture and Planning