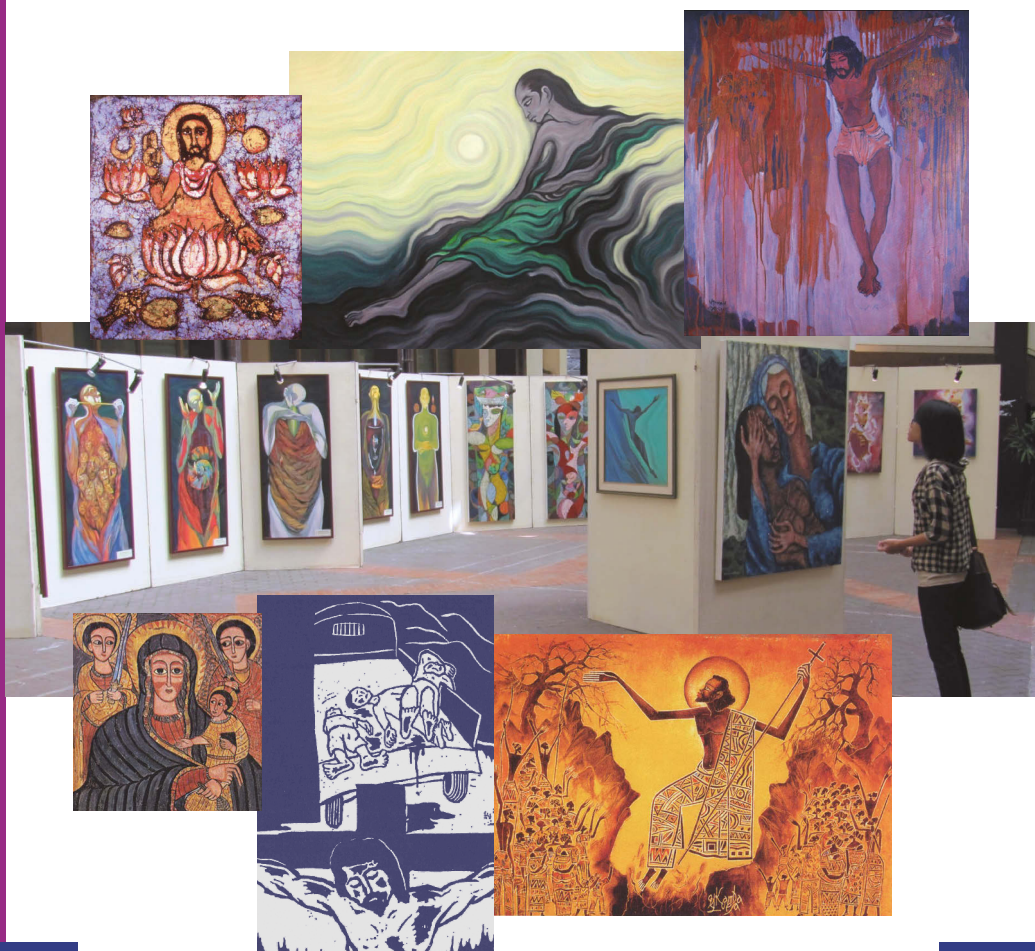


Volker Küster

Zwischen Pancasila und Fundamentalismus

Christliche Kunst in Indonesien



Contact Zone

Volker Küster
Zwischen Pancasila und Fundamentalismus

ContactZone

Explorations in Intercultural Theology

edited by

Prof. Dr. Volker Küster
(Johannes Gutenberg-Universität Mainz)

Volume 19

Editorial Advisory Board:

Prof. Dr. Jin-Kwan Kwon, Sungkonghoe University, Seoul, Republic of Korea

Prof. Dr. Philip Wickeri, GTU, Berkeley, CA and HKSKH, Hong Kong

Volker Küster

Zwischen Pancasila und Fundamentalismus

Christliche Kunst in Indonesien



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

The cover design makes use of art works by Solomon Raj, Hendarto, Nyoman Darsane, André Kambaluesa, Hong Song-Dam, an unknown Ethiopian Ikon painter and Lee Chul-Soo (in clockwise order and on backcover; by courtesy of the artists; photos by Volker Küster).

This publication is sponsored by Evangelische Kirche der Pfalz (Protestantische Landeskirche), Evangelische Landeskirche in Baden, Evangelische Mission in Solidarität (EMS) and Stichting Locherfonds

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbiographie;
detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

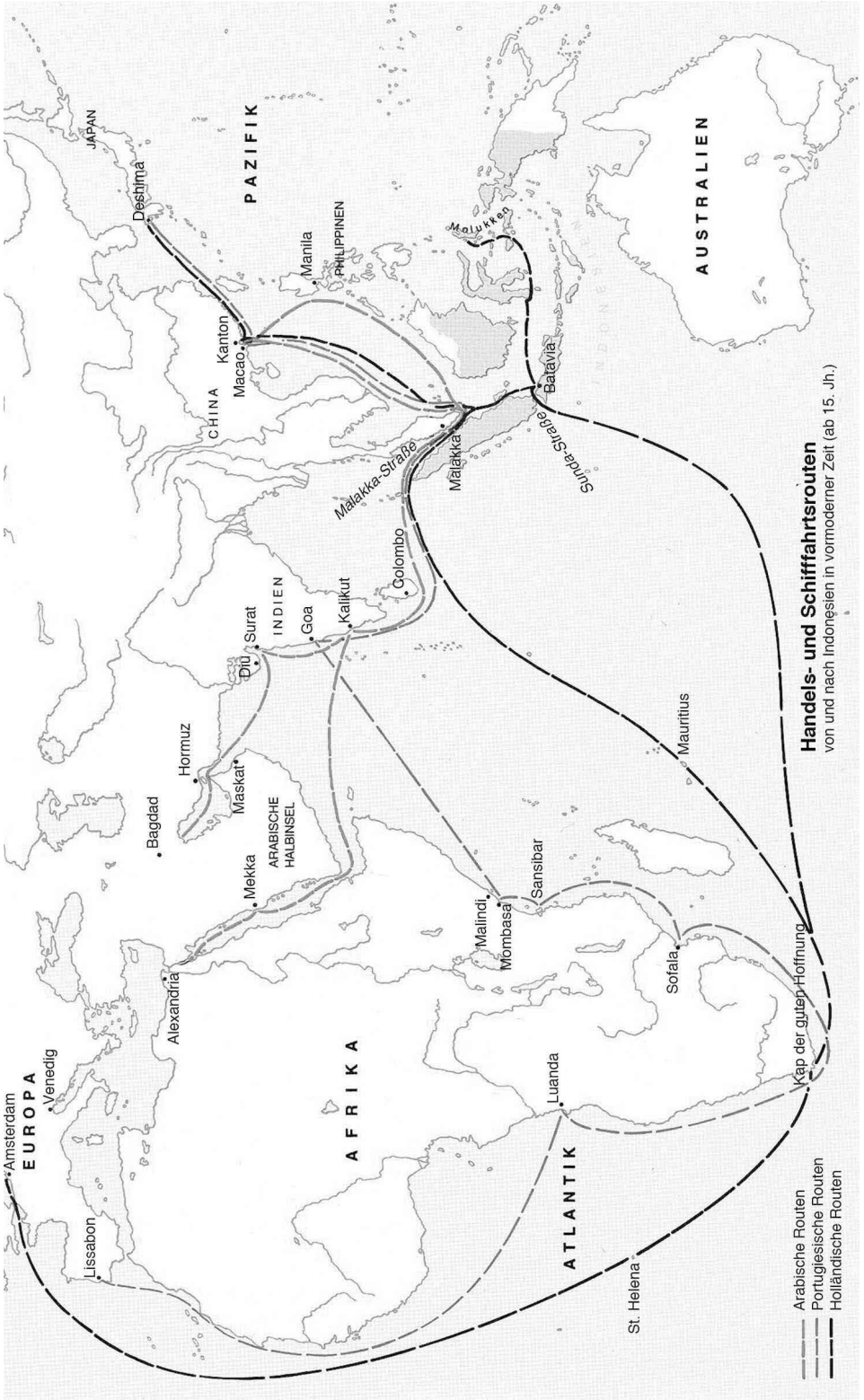
This work, including all of its parts, is protected by copyright. Any use beyond the strict limits of copyright law without the permission of the publishing house is strictly prohibited and punishable by law. This applies in particular to reproductions, translations, microfilming, and storage or processing of the entire content or parts thereof in electronic systems.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig

Copy editing and typesetting: Volker Küster, Leonie Licht and Susanne Patock, Mainz

ISBN 978-3-374-04975-2

www.eva-leipzig.de





THAILAND

MALAYSIA

Medan
Kuala Lumpur
Singapur

SUMATRA

Palembang

KALIMANTAN

Banjarmasin

Javasee

JAWA

INDONESIEN

Jakarta

Yogyakarta

Denpasar

BALI

Lombok

SUMBA

TIMOR

Indischer Ozean

Timorsee

Arafurasee

MOLUKKEN

Ambon

Bandasee

Molukkensee

SULAWESI

Jayapura

PAPUA

PHILIPPINEN

Pazifischer Ozean

AUSTRALIEN

Inhalt

Vorwort	9
Kapitel I	
Kunst und Religion in Indonesien	11
1. Randnotizen zur Geschichte Indonesiens	12
2. Religionsgeschichte Indonesiens im Überblick	25
3. Skizzen zu einer Kunstgeschichte Indonesiens	61
4. Christliche Kunst im Kontext des kulturell-religiösen Pluralismus Indonesiens	77
Kapitel II	
Christliche Kunst im Kontext der <i>Agama Hindu-Bali</i>	91
1. Das schöne Evangelium <i>revisited</i> – Nyoman Darsane	93
2. Ein Evangeliar aus Ubud – Ketut Lasia	106
3. Junge christliche Künstler	110
Kapitel III	
Die christliche Kunstszene im Sultanat Yogyakarta	117
1. Jesus mit der Sonnenbrille – Bagong Kussudiardja	121
2. Zwischen <i>Isa</i> und Jesus Christus – Hendarto	127
3. Die Bibel à la Borobudur – Hari Santosa	130
4. Linie und Kreuz – A.B. Dwianto	134
5. Maria Magdalena <i>goes</i> Yogya – Dopo Yeihan	135
6. Harmonie und Diversität – Wisnu Sasongko	139
Kapitel IV	
Christliche Papua-Kunst	143
1. Anthropophagie und Abendmahl – Christliche Renaissance bei den Asmat	145
2. „Unsere Kirche soll schöner werden“ – Jayapura und Umgebung	153

Kapitel V	
Gottes-Häuser in indonesischer Baukunst	163
1. <i>Candi bentar</i> und <i>Meru</i> – Christliche Tempel auf Bali	163
2. <i>Candi</i> und <i>Pendopo</i> – Synkretistische Wallfahrten auf Java	170
Kapitel VI	
Ein Dialog in Bildern – Die interreligiöse Dimension	185
1. Theorie einer Ästhetik interreligiöser Begegnung	186
2. Christliche Kunst im Dialog mit der Agama Hindu-Bali	191
3. Christliche Kunst im Dialog mit den religiösen Traditionen des Sultanates Yogyakarta	203
Epilog	213
Schwarz/Weiss-Abbildungen	219
Farbabbildungen	265

Vorwort

Dieses Buch ist die Frucht intensiver Begegnungen mit Indonesien, dem Land und seinen Menschen, Künstlern, Kollegen und Studierenden. Sprachbarrieren zerbröckelten in langen Gesprächen, getragen durch Freundschaft. Manches Künstlerstudio in engen Gassen oder irgendwo auf dem platten Land, aber auch die Galerien von Jakarta und Yogya hätte ich ohne ortskundige Begleitung, ob im Jeep, Minibus oder auf dem Rücksitz eines Mopeds wohl nur unter großen Mühen gefunden. Den Kollegen Robert Setio, Gerrit Singgih und Kees de Jong von der christlichen Duta-Wacana-Universität (*Universitas Kristen Duta Wacana* – UKDW), Sostenes Sumihe vom Theologischen Seminar (STT I.S.) Kijne, Papua, meinen Schülerinnen und Schülern Mery Kolimon, Cordelia Gunawan, Sylvana Apituley, „Ratih“ Retno Handayani und „Tatok“ Kristanto Budiprabowo sowie all den ungenannten Bekanntschaften während zahlreicher Vortragsreisen und Feldforschungen gilt mein Dank.

Ohne das Vertrauen und die Freundschaft der Künstler, deren Werke hier vorgestellt werden, hätte das Buch nie geschrieben werden können. Fast alle habe ich persönlich getroffen und interviewt, viele mehrmals auf unterschiedlichen Reisen. Dafür gab es eine Frageliste für halboffene Interviews, um die biographischen Grundinformationen abzufragen und eine gewisse Vergleichbarkeit zu erzeugen. Darüber hinaus gingen diese Interviews aber bald in offene Gespräche über, die ich stichwortartig in meiner „Feldkladder“ notiert habe. Die meisten Aufnahmen der Kunstwerke stammen von mir. Dass ich sie hier mit Erlaubnis der Künstler abdrucken darf, dafür gilt ihnen mein besonderer Dank. Oft ergaben sich im Prozess der Auswahl und des Fotografierens spannende Gespräche über die Bilder selbst, von denen ich viel gelernt habe.

Alles begann mit einem Besuch bei Nyoman Darsane auf Bali (1989) und einer daraus resultierenden Wanderausstellung seiner Werke in Deutschland (1991).¹ Uns verbindet seitdem eine enge Freundschaft und die christliche Kunst Indonesiens hat mich während meiner bisherigen akademischen Karriere immer wieder zu Artikeln, Workshops mit Studierenden und Ausstellungen inspiriert. Bedingt durch unsere Übersiedelung in die Niederlande ist Indonesien neben Korea längst zum zweiten Focus meiner Feldforschungen in Asien geworden und die Perspektive weitete sich über Bali hinaus nach Java und schließlich Papua aus.²

Durch das Niederländisch-Indonesische Konsortium für Christlich-Muslimische Beziehungen, das ich gemeinsam mit Robert Setio von 2010-2012 geleitet habe, kam ich vermehrt in Kontakt mit indonesischen Muslimen. Dadurch wurde ich zu einer interreligiösen Kunstausstellung im Foyer der UKDW inspiriert, anlässlich einer internationalen Konferenz des Konsortiums im Jahre 2011.³ Gemeinsam mit Nyoman Darsane habe ich auf Bali wiederholt Studios hinduistischer Künstler besucht. All dies führte zur Zuspitzung auf interreligiöse Fragestellungen. Das schleichende Vordringen des Fundamentalismus auch in Indonesien, das ich über die Jahre beobachten musste, provozierte mich zu dem plakativen Titel. Die *Pancasila*, die fünf Prinzipien der indonesischen Verfassung mit ihrem Bekenntnis zur Religionsfreiheit, jedenfalls für diejenigen Religionen, die den Glauben an einen Gott teilen, droht gelegentlich zum reinen Lippenbekenntnis zu werden. Die Harmonie ist nachhaltig gestört im Inselreich, auch wenn der Sultanspalast (*Kraton*) in Yogya noch stets Hort eines toleranten und selbst synkretistischen Islam (*abangan*) ist.

¹ Vgl. *Das Schöne Evangelium. Christliche Kunst im balinesischen Kontext*, hg. von Theo Sundermeier und Volker Küster, Nettetal 1991.

² Ich bin seit 1989 in den Jahren 1993, 2005, 2007, 2010, 2011, 2012 und 2014 (2x) zu jeweils mehrwöchigen Feldforschungen nach Indonesien zurückgekehrt.

³ Vgl. Volker Küster und Robert Setio (Hgg.), *Muslim Christian Relations Observed. Comparative Studies from Indonesia and the Netherlands*, Leipzig 2014.

Kapitel I

Kunst und Religion in Indonesien

Indonesien kann gleich mit einer ganzen Reihe von Superlativen aufwarten. Java galt zeitweilig als Fundort der ältesten Spuren menschlichen Lebens. Die im Landesinneren einiger Inseln noch praktizierten traditionellen Religionen haben etwas von dieser Erinnerung bewahrt. Die hindu-buddhistischen Tempelanlagen Borobudur und Prambanan waren die größten und prächtigsten in Südostasien und übertreffen selbst jene in Indien, dem Ursprungsland dieser Religionen. Bali zeugt heute noch von diesem einst florierenden südostasiatischen Hinduismus außerhalb Indiens. Derzeit ist Indonesien nach China, Indien und den USA das bevölkerungsreichste Land der Erde, was es zugleich zum größten muslimischen macht, mit einer für Asien veritablen christlichen Minderheit.

Nach der Unabhängigkeit 1949 sollten die fünf Prinzipien der Pancasila-Verfassung, der heute drittgrößten Demokratie der Welt, ein friedliches Zusammenleben dieser kulturell-religiösen Vielfalt des Inselreiches garantieren, der Glaube an *einen* Gott war eines davon.⁴ Der südostasiatische Islam galt lange Zeit als Gegenpol zum arabischen Islam. Heute zeigt aber auch hier der in der arabischen Welt geschürte Fundamentalismus sein hässliches Gesicht. In geringerer Masse gilt dies auch für hindu-nationalistische Töne auf Bali. Eine solche Störung der für die indonesische Lebensphilosophie so zentralen Harmonie lässt auch die Bildwelten nicht unberührt. Dieses erste Kapitel beleuchtet historische (1), religions- (2) und kunstgeschichtliche Aspekte (3) des kulturell-religiös pluralen Kontextes, in dem sich die christliche Kunst in Indonesien entfaltet

⁴ Siehe unten 19f.

(4). Regionale Schwerpunkte sind dabei Bali, Java und Papua, entsprechend der Einteilung der folgenden Kapitel.⁵

1. Randnotizen zur Geschichte Indonesiens

Politik und Religion sind in Indonesien nicht erst seit dem Vordringen des Islam auf Engste miteinander verknüpft. Ihr Wechselspiel bietet denn auch in diesem kurzen historischen Abriss den roten Faden.

Vor- und Frühgeschichte

Knochenfunde aus dem Pleistozän (*homo erectus* und *homo sapiens*) sowie Spuren steinzeitlicher Kulturen machen Java zu einer der Wiegen der Menschheit.⁶ In mehreren Einwanderungswellen sind dann seit dem 3. Jt. v. Chr. mongolische Volksstämme aus der Gegend von Yunnan über das heutige Indochina und die Malaysische Halbinsel in kleinen Verbänden in den indonesischen Archipel vorgedrungen. Was ihnen auch die Bezeichnung „(Jung)malayische Völker“ eingetragen hat, in Abgrenzung zu indigenen, wohl in grauer Vorzeit über damals noch bestehende Landbrücken eingewanderte Bevölkerungsgruppen.⁷ Materielle Evidenz sind neolithische Rechteckbeil-Steine und Bronzefunde der Dong-Son-Kultur aus der

⁵ Diese Reihenfolge orientiert sich an inhaltlichen und kompositorischen Gesichtspunkten. Auf Bali hat der Hinduismus überlebt, der auch für die javanische Kunst noch stets stilprägend ist, selbst wenn diese heute in einem muslimischen Umfeld gedeiht. Papua liegt an der Peripherie Indonesiens und ist bekannt für die traditionelle (Stammes-)Kunst, allen voran die der Asmat. Die hier vorgestellte christliche Papua-Kunst ist größtenteils Kunst am Bau, insofern schließt das Kapitel über Kirchenbau gut daran.

⁶ Vgl. *Versunkene Königreiche Indonesiens*, hg. von Arne und Eva Eggebrecht, Mainz 1995, 28-41 (Ganzzitate: Karte 1, Abb. S. 34, SW Abb. 2,4&10); Waldemar Stöhr, Die Religionen der Altvölker Indonesiens und der Philippinen, in: *Die Religionen Indonesiens*, Stuttgart etc. 1965, 1-221, 3-10; Frits A. Wagner, *Indonesien. Die Kunst eines Inselreiches*, Baden-Baden 1962⁴, 7-27 (Ganzzitate: Abb. S. 31 und SW Abb. 12) ; Hans Helfritz, *Indonesien*, Köln 1984⁴, 14-23 (Ganzzitat: SW Abb. 11).

⁷ Diese auf Robert von Heine-Geldern (1885-1968), den Begründer der Südostasienwissenschaft, zurückgehende Nomenklatur hat sich lange gehalten. Er hat noch weiter zwischen einer „Alt-“ und „primitiv-malaiischen Schicht“ unterschieden (kritisch schon Stöhr, Altvölker, 5).

Gegend von Tongking und Annan. Aufgrund der Verbreitung des sogenannten Walzenbeils und DNA-Untersuchungen wird eine zweite Einwanderungsrouten über Taiwan angenommen. Diese sich über einen Zeitraum von mehr als 1000 Jahren erstreckenden Völkerwanderungen werden sich im Einzelnen nur schwer rekonstruieren lassen.

Ohne in die Details der anthropologischen und linguistischen Forschungen einzusteigen, lässt sich jedenfalls so viel sagen: Die Wanderbewegungen haben ihre Spuren in den ethnischen und sprachlichen Verwandtschaftsbeziehungen zwischen den Bevölkerungen der auch als malaiisches Archipel oder Australasien bezeichneten Inseln Indonesiens und der Philippinen einerseits und Polynesiens andererseits hinterlassen. In Indonesien gibt es noch heute Nachfahren der sogenannten „Altvölker“, zu deren bekanntesten die Batak, Dayak und Torajah gehören.⁸ Die Seetüchtigkeit der Jungvölker hat zu frühen Handelsbeziehungen bis nach Indien geführt. Ein Indiz dafür ist nicht zuletzt die Erwähnung Javas „in der ältesten schriftlichen Fassung“ des Ramayana in Indien (300 v. Chr.).⁹

Hindu-buddhistische Königreiche

Die Ruinen von Borobudur und Prambanan und weiterer, touristisch noch immer unterschätzter, über Java verstreuter Tempelanlagen, sichern Indonesien einen Platz in der früher gerne als „Hochkulturen“ bezeichneten Riege. Jahrhundertlang Drehscheibe des Seehandels zwischen Indien und China, später auch zwischen Asien und Europa, ist seine kulturell-religiöse Vielfalt und Eigenständigkeit dabei oft zu wenig beachtet worden.

Die alten Landwege der sogenannten Seidenstraße hatten Indonesien noch unberührt gelassen. Um das Jahr 400 entstand dann aber eine alternative Seidenroute des Meeres, die Indien und China miteinander verband und dadurch auch Indonesien erschloss (vgl. Karte 1). Aus dieser „frühen Phase“ (ca. 400-700) der indonesischen Geschichte stammen auch die ersten schriftlichen Zeugnisse in Form verstreuter Inschriften. Insgesamt ist die Quellenlage jedoch äußerst dürftig und die Überlieferung lücken-

⁸ Die Zuordnung der Papua ist aus geographischen, kulturellen und politischen Gründen umstritten (siehe unten 20f.).

⁹ John Miksic, *Borobudur. Das Pantheon Indonesiens*, München 1991, 20.

haft. So gibt die Geschichte Indonesiens noch bis ins 15. Jh. viel Anlass zu Spekulationen.

Das früheste bisher bekannte Königreich war Tarumanagara in West-Java.¹⁰ In der Mitteljavanischen Periode (ca. 732-928) haben sich dann zwei Zentren auf Sumatra und Mittel-Java herausgebildet. Während auf Sumatra ursprünglich die Srivijaya-Dynastie herrschte, die den Hinayana-Buddhismus förderte, konkurrierte auf Java die mahayana-buddhistische Shailendra-Dynastie mit der shivaitischen Sanjaya-Dynastie. Dies jedenfalls war die lange Zeit vorherrschende Hypothese. Heute wird eher davon ausgegangen, dass die Dynastien bzw. Sippenverbände selbst untereinander geheiratet haben und das Pendel religionspolitisch mal zugunsten des Buddhismus, mal zugunsten des Hinduismus ausschlug. Was nicht zuletzt auch damit zusammengehangen haben wird, ob der jeweilige Herrscher sich als Verkörperung eines Hindu-Gottes oder eines Buddhas sah.¹¹

Das Reich von Srivijaya auf Sumatra mit dem heutigen Palembang als Zentrum des Hinayana-Buddhismus, das seine Macht zeitweilig bis auf die malaische Halbinsel ausbreitete (ca. 775), wird zwar in Inschriften und Reiseberichten erwähnt, aber außer einiger Buddha Statuen wurden bisher wenig materiale Spuren gefunden.¹² Der chinesische Mönch Yijing zeigte sich anlässlich seines Besuches von Srivijaya im Jahre 671 jedoch

¹⁰ Miksic, *Borobudur*, 20. Marijke J. Klokke, Von Tarumanagara bis Majapahit – Die Geschichte Altjavas, in: Eggebrecht, *Versunkene Königreiche*, 77-92.

¹¹ Ein ähnliches Phänomen lässt sich auch im Khmer-Reich und den Tempelanlagen von Angkor beobachten. Vgl. Marilia Albanese, *Angkor*, Vercelli 2012; Michael Freeman und Claude Jacques, *Ancient Angkor*, Bangkok 2003; Marilia Albanese, *Die Schätze von Angkor*, Hamburg 2006.

¹² Neuere archäologische Untersuchungen lassen vermuten, dass die Überreste von Srivijaya unter der heutigen Stadt Palembang verschüttet liegen. Hermann Kulke, Srivijaya – Ein Großreich oder die Hanse des Ostens?, in: Eggebrecht, *Versunkene Königreiche*, 46-76 vertritt die These, dass Srivijaya ein besonders erfolgreicher Hafencitystaat war, der gegebenenfalls auch mit militärischer Macht andere solcher an der Küste gelegener Fürstentümer unterwarf, um so einen Verbund zu schaffen, der ihm die Vormacht im Seehandel mit China und Indien sicherte. Grundvoraussetzung war nicht nur der Zugang zum Meer, sondern auch ein Flussnetz im Hinterland, das die Akkumulation und Distribution von Waren ermöglichte.

beeindruckt von diesem florierenden geistigen Zentrum des Buddhismus.¹³

Die in der Nähe des Tempels Gunung Wukir bei Magelang gefundene Canggal-Inschrift, berichtet von einem König Sanjaya (reg. ca. 716-746), der 732 ein Linga auf einem Berg errichtet habe. Darauf gründet die Hypothese von einer shivaitischen Sanjaya-Dynastie in Mittel-Java. Die Tempel des Dieng-Plateaus zeugen von diesen Anfängen. Nach Sanjayas Tod soll die konkurrierende mahayana-buddhistische Shailendra-Dynastie das Reich Alt-Mataram gegründet haben. Diese Annahme stützt sich auf eine Königsliste aus der Wanua Tengah III-Inschrift, die auf das Jahr 908 datiert ist. Die ersten drei Herrscher auf dieser Liste werden als Shailendra, „Herren des Berges“ bezeichnet.¹⁴ Die Tempel Kalasan, Pawon und Mendut sind frühe Zeugnisse des Mahayana-Buddhismus. Um 800 wird mit dem Borobudur dann der größte buddhistische Tempel Südostasiens erbaut.¹⁵

Um 864 errichtet die wieder erstarkte Sanjaya-Dynastie in unmittelbarer Nähe zum Borobudur den shivaitischen Prambanan-Komplex. Die Shivagriha-Inschrift des auch in der Wanua Tengah-Königsliste aufgeführten Rake Kayuwangi Dyah Lokapala (reg. ca. 855-885), deren Fundort unbekannt ist, berichtet von der Einweihung eines Shiva-Tempels am 12. November 856.¹⁶ Aufgrund seiner Beschreibung liegt die Vermutung nahe, dass es sich dabei um Prambanan handelt. Auf einer der Balustraden des Shiva-Candi von Prambanan findet sich in roter Farbe der Name Pikatan. Dies wird als Hinweis darauf gewertet, dass der Bau bereits unter Rakai Pikatan Dyah Saladu (reg. 847-855), den die Königsliste als Vorgänger von Lokapala aufführt, begonnen wurde.¹⁷ Unterdessen mussten die Shailendras den Sanjayas weichen. Prinz Balaputra floh 856 nach

¹³ Miksic, *Borobudur*, 21. Weitere Hinweise finden sich etwa in Reiseberichten des chinesischen Mönches Faxian (414 n.Chr.), sowie der Gelehrten Prinz Gunavarman von Kaschmir (ca. 424) und Vajrabodhi (ca. 717).

¹⁴ *Magical Prambanan*, hg. von Dominique de Groot et.al., Yogyakarta 2013, 19.

¹⁵ Vergleichbar ist der Borobudur einzig den von Jayavarman VII. (1181-1219/20) erbauten Stadt- und Tempelanlagen in Angkor mit dem Bergtempel Bayon.

¹⁶ de Groot, *Magical Prambanan*, 20-22.

¹⁷ de Groot, *Magical Prambanan*, 21.

Sumatra.¹⁸ Unter seiner Führung trat das Srivijaya-Reich in sein Goldenes Zeitalter ein (860 - ca. 1000). Wieder zu Macht gekommen, wies es schließlich wohl auch die Sanjaya-Dynastie in Alt-Mataram in ihre Schranken.

Während die Kratons Mittel-Javas auf mysteriöse Weise aus dem Licht der Geschichte verschwanden, entstand mit Kadiri (929-1222) ein erstes Reich im Übergang zwischen Zentrum und Osten der Insel. König Sindok (reg. 929-948) gründete in der Nähe von Jombang eine neue Hauptstadt, die später nach Kadiri (heute Kediri) verlegt wurde. Die militärischen Auseinandersetzungen mit Srivijaya hielten an, auch wenn dies selbst immer wieder unter Druck durch Angriffe des südindischen Chola-Reiches¹⁹ geriet. Der balinesische Prinz Airlangga, Sohn des balinesischen Fürsten Udajana (geb. ca. 963; reg. ca. 989-1001) und der Mahendradatta, einer Prinzessin aus der aussterbenden Mataram-Dynastie, und damit Urgrossenkel von Sindok, führte Ost-Java während seiner Regierungszeit von 1010-1049 zu ungekannter Größe.

Airlangga teilte das Reich allerdings noch zu Lebzeiten unter seinen beiden Söhnen auf. In der Folge setzte sich Kadiri schnell als neues Machtzentrum gegenüber Airlanggas altem Regierungssitz Janggala durch. Die Herrschaftsverhältnisse in Ost-Java bleiben im Einzelnen aus heutiger Sicht jedoch undurchschaubar.²⁰ Inschriftenfunde und archäologische Evidenz sind insgesamt gering für die sogenannte Kadiri-Epoche (1049-1222). Der halb-mythische Ken Angrok, der den letzten Herrscher von Kadiri Kertajaya (reg. 1190-1222) besiegte und in den Selbstmord trieb, errichtete als König Rajasa (reg. 1222-1227) das Reich Singhasari (1222-1292). Trotz ständiger Zwistigkeiten um die Thronfolge wurde Ost-Java während dieses „Zwischenspiels“ erneut geeint.²¹ Nach der Er-

¹⁸ Vgl. Eggebrecht, *Versunkene Königreiche*, 82.

¹⁹ Schon in Edikten von Kaiser Asoka (304-232 v.Chr.; reg. 268-232 v.Chr.) werden südindische, genauer tamilische Chola-Herrscher erwähnt. Ihre Blütezeit erreichte die Chola-Dynastie im 9.-13. Jh. der Shiva-Nataraja war ihre Reichsgottheit.

²⁰ Zu den Herrschern von Kadiri vgl. *Worshiping Siva and Buddha. The Temple Art of East Java*, hg. von Ann R. Kinney et al., Honolulu 2003, 45-49 (Ganzzitate SW Abb. 21&26); Eggebrecht, *Versunkene Königreiche*, 652.

²¹ Vgl. die Königsliste von Singhasari in: Kinney, *Worshiping Siva and Buddha*, 85; Eggebrecht, *Versunkene Königreiche*, 653.

mordung des letzten Singhasari-Königs Kertanagara (reg. 1268-1292) gründete sein Schwiegersohn Raden Wijaya als König Kertarajasa (reg. 1239-1309) Majapahit (1293 - ca. 1500), dessen Hauptstadt Trowulan in der Nähe des heutigen gleichnamigen Dorfes ausgegraben wurde.²²

Hinduismus und Buddhismus sind spätestens in dieser ostjavanischen Periode (929 - ca. 1500) eine Symbiose eingegangen, die sie zu zwei Wegen innerhalb eines religiösen Systems werden lässt.²³ Ähnlich wie in der mitteljavanischen Periode zwischen den verschiedenen Dynastien auf Java und Sumatra, kommt es nun zwischen Ost-Java und Bali zu regem Austausch. Bali kann dabei lange seine Unabhängigkeit bewahren. Auch wenn es eine relativ lückenlose Übersicht über die prinzipielle Thronfolge gibt, insgesamt ist die ostjavanische Periode durch Dezentralismus und eine Vielzahl von Klientelfürstentümern gekennzeichnet, was die Verhältnisse noch unübersichtlicher macht als die dynastische Gemengelage der mitteljavanischen Periode. Während Majapahit in der Regierungszeit von Hayam Wuruk, genannt König Rajasanagara, (reg. 1350-89) im Zenit seiner Macht stand, bereitete sein Premierminister Gajah Mada (reg. 1331-1364) mit der Gründung einer ostjavanischen „Kolonie“ auf Bali de facto bereits den Boden für den späteren Rückzug in dieses Inselreich. Bald darauf setzte durch das Vordringen des Islam, der spätestens ab dem 10. Jh. als neue religiöse Kraft auftrat, der Machtverfall Majapahits ein.

Islamisierung, Kolonisierung und christliche Mission

Der Islam verbreitete sich zunächst über Handelsposten und damit verbundene lokale Fürstentümer entlang der Küsten von Sumatra und Java und der Seeroute zu den Molukken.²⁴ Die lokalen Handelspartner und Fürsten waren die ersten Konvertiten, die sich dadurch ökonomische und politische Vorteile erhofften. Die Sultanate von Demak und Pajang setzten Majapahit dann aber mit ständigen Militäroffensiven zu. Dadurch wird die vorgeblich friedliche Ausbreitung des Islam in Indonesien als ein

²² Vgl. die Königsliste von Majapahit in: Kinney, *Worshiping Siva and Buddha*, 161f.; Eggebrecht, *Versunkene Königreiche*, 653.

²³ Kinney, *Worshiping Siva and Buddha*, 24; *Java und Bali. Buddhas – Götter – Helden – Dämonen*, hg. von Margit Thomsen, Mainz 1980, 39-43.

²⁴ Vgl. Stefan Dietrich, *Islam, Handel und neue Reiche im 13.-17. Jahrhundert*, in: Eggebrecht, *Versunkene Königreiche*, 112-125.

ideologisches Konstrukt entlarvt. Schließlich bildete sich ein neues Machtzentrum in Mittel-Java, das mit seiner Namenswahl Sultanat von Mataram das Erbe des letzten untergegangenen mitteljavanischen Hindu-Reiches für sich reklamierte. Der Umweg über Indien und die Begegnung mit dem hindu-buddhistischen Erbe und der javanischen Mystik haben den indonesischen Islam zu einem eigenständigen religionspolitischen Faktor gegenüber dem arabischen Islam werden lassen, ohne dass er dieses Potential bisher genutzt hätte.²⁵

Mit Portugal betrat die erste westliche Kolonialmacht die indonesische Bühne. Die Portugiesen lieferten sich ihrerseits Gefechte mit den Muslimen und versuchten diesen ihre Handelsniederlassungen streitig zu machen. Sie hatten sich zunächst in Malakka (1511) auf der malaysischen Halbinsel festgesetzt, zeitweilig auch an der gegenüberliegenden Küste an der Spitze von Sumatra in (Samudera-)Pasai (ab 1521) in direkter Nachbarschaft zum Sultanat Aceh (ca. 1215/1511-1903), um die Meerenge von Malakka zu kontrollieren. Damit stand ihnen der Seeweg zu den Molukken, den ostindischen Gewürzinseln, offen und sie erlangten das Monopol über den gewinnträchtigen Handel mit Nelken, Muskat und Pfeffer. Nachdem die Portugiesen zunächst lediglich regelmäßige Handelsreisen zu den Molukken unternommen hatten, bauten sie 1522 schließlich mit Zustimmung des lokalen Sultans ein Fort in Ternate.

Seit die Überlebenden der Magellan-Expedition 1521 in den Molukken gelandet waren, versuchten auch die Spanier wiederholt in den Sultanaten Tidore und Jailolo Fuß zu fassen (1527-1534 und 1544-1545), trotz des Vertrags von Saragossa (1529). Nach der Ermordung des Sultans Hairun (reg. 1534-1570) durch die Portugiesen schlug dessen Sohn Baabullah (1528-1583; reg. 1570-1583) diese schließlich 1575 in die Flucht. Zu Zeiten der Personalunion (1580-1640) unterstützten die Spanier dann die Rückeroberungsversuche der Portugiesen militärisch, ohne allerdings nennenswerte Erfolge erzielen zu können. Bereits 1599 waren im Windschatten der Iberer die Niederländer in die Molukken gekommen, die

²⁵ Einen guten Überblick über die Strömungen im gegenwärtigen indonesischen Islam und seine Stellung zu Säkularismus, Pluralismus und Liberalismus bieten: *A Portrait of Contemporary Indonesian Islam*, hg. von Chaider S. Bamualim, Jakarta 2005; Carool Kersten, *Islam in Indonesia. The Contest for Society, Ideas and Values*, London 2015. Siehe unten 77-81.

1602 die Ost-Indische Kompanie (VOC) gründeten, um den Gewürzhandel zu monopolisieren. In der Folge entspann sich nicht nur ein ökonomischer, sondern auch ein religiöser Wettlauf um die Vorherrschaft auf dem Archipel. 1605 wurden die Portugiesen von den Niederländern auch von Ambon vertrieben. Die Ausbreitung des Islam ließ sich allerdings nicht mehr zurückdrängen, lediglich in den Stammesgebieten im Landesinneren, die noch traditionellen Religionen anhängen, verzeichnete die christliche Mission nennenswerte Erfolge. Ökonomisch hingegen waren die Europäer umso erfolgreicher im Ausbeuten der Reichtümer des Inselreiches.

Der korruptionsbedingte Bankrott der VOC im Jahre 1796 führte zu einer Übernahme der direkten Kontrolle des Staates über Niederländisch Indien. Bereits Anfang des 20. Jh. formierte sich sowohl innerhalb des Islam als auch des einheimischen Christentums nationalistischer Widerstand, die kommunistische Partei hatte ebenfalls regen Zulauf. Die Kolonialregierung unterdrückte jedoch brutal jegliche Opposition. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und dem Rückzug der Japaner aus Indonesien wollten die Niederländer ihren Gebiets- und Herrschaftsanspruch über Indonesien zunächst mit Gewalt durchsetzen. Erst 1949 erkannten sie unter internationalem Druck die bereits 1945 erklärte Unabhängigkeit Indonesiens an.

*Unabhängigkeit und kulturell-religiöser Pluralismus*²⁶

Schon der Verfassungsentwurf von 1945 basierte auf der von Sukarno (1901-1970) propagierten *Pancasila* (aus dem Sanskrit abgeleitet: „fünf Prinzipien“). Sukarno musste zwischen den Muslimen, den Kommunisten und den Nationalisten, die ihren stärksten Rückhalt im Militär hatten, als den drei größten Machtblöcken lavieren.²⁷ In heftigen, emotional geführten Verhandlungen verzichteten die Vertreter der muslimischen Bevölkerungsmehrheit zugunsten der Einheit eines unabhängigen Indonesiens schließlich sowohl auf die Forderung den Islam als Staatsreligion zu verankern als auch darauf jedenfalls für die indonesischen Muslime die

²⁶ Vgl. Adrian Vickers, *A History of Modern Indonesia*, Cambridge etc. 2006.

²⁷ Zur Zeit der „gelenkten Demokratie“ wurde in diesem Zusammenhang programmatisch von *Nasakom* gesprochen, Nationalisten (*Nas-ionalis*), Religionsanhänger (*A-gama*) und Kommunisten (*Kom-unis*).

Scharia für gültig zu erklären („Jakarta Charter“). Zu groß war die Furcht vor religiös motivierten Abspaltungen der christlich-dominierten äußeren Inseln oder des hinduistischen Bali sowie vor bürgerkriegsähnlichen Zuständen in Gebieten mit Mischbevölkerung. In der demokratischen Pancasila-Verfassung von 1949 wurde schließlich „der Glauben an *einen* Gott (*Ketuhanan Yang Maha Esa*)“ zum ersten ihrer fünf Pfeiler erklärt. Die weiteren sind Nationalismus, Humanität basierend auf der Idee des Panasiatismus, Demokratie im Sinne der traditionellen Konsensfindung (*mufakat*) und soziale Gerechtigkeit.²⁸

Bereits 1945, nach der Niederlage der japanischen Besatzer und vier Jahre vor der Anerkennung durch die Niederländer, riefen Sukarno und Mohammad Hatta (1902-1980) die Unabhängigkeit aus und fungierten in der Folge als Staatspräsident (1945-1967) und Vizepräsident (1945-1948 und 1950-1956) bzw. Ministerpräsident (1948-1950). Nach diversen Koalitionsregierungen, die alle nur von kurzer Dauer waren, kam es 1955 zu den ersten und zugleich vorerst letzten freien Parlamentswahlen. Aufgrund anhaltender Koalitionsquerelen führe Sukarno 1959 das Prinzip der „gelenkten Demokratie“ ein, für das er sich auf traditionelle indonesische Regierungsformen wie die „Ältestenräte“ berief. 1963 wurde Sukarno schließlich zum Staatspräsidenten auf Lebenszeit gewählt.

Die Niederländer hatten sich bei der Anerkennung der Unabhängigkeit Indonesiens noch die Oberhoheit über West-Papua vorbehalten, mit dem Argument, dies sei nie Teil des Indonesischen Archipels gewesen. Historisch hatte allerdings schon der Sultan von Ternate im 16. Jh. die Vorherrschaft über Neu-Guinea für sich reklamiert. 1961/62 kam es als Reaktion auf die Unabhängigkeitserklärung Papuas zu einer indonesischen Invasion und in der Folge zu Truppenzusammenstößen mit den Niederländern. Diplomatischer Druck der USA, die eigene wirtschaftliche

²⁸ Vgl. Johannes Herrmann, *Unter dem Schatten von Garudas Schwingen. Chancen und Probleme nationaler Integration in Indonesien*, Wettenberg 2005; François Raillon, The return of Pancasila. Secular vs. Islamic norms, another look at the struggle for state dominance in Indonesia, in *The Politics of Religion in Indonesia. Syncretism, orthodoxy, and religious contention in Java and Bali*, hg. von Michel Picard and Rémy Madinier, Abingdon und New York 2011, 92-113.

Interessen in der Region verfolgten, führte schließlich zur Annexion Pappuas durch Indonesien.

Anders als im Falle der zeitweiligen Annexion Ost-Timors (1975-1999) nach dessen Unabhängigkeit von Portugal, ebenfalls mit Unterstützung der USA, ist es Indonesien gelungen, Papua dauerhaft zu inkorporieren. Die Transmigrationspolitik, die ursprünglich die Überbevölkerung Javas und Balis regulieren und der Armutsbekämpfung dienen sollte, wurde dabei eindeutig für politische Zwecke genutzt.

1965 kam es zu Massakern unter den übermächtig gewordenen Kommunisten, ausgelöst durch einen vermeintlichen Militärputsch, bei denen nach offiziellen Schätzungen binnen weniger Monate mehr als eine halbe Million Menschen vor allem auf Java und Bali getötet wurden. Ein Trauma, das noch immer seiner Bearbeitung harret.²⁹ In den Wirren gelang es dem Generalmajor Suharto (1921-2008), der angeblich Sukarno zu Hilfe geeilt war, diesen zu passieren und de facto bis zu dessen Tod 1970 unter Hausarrest zu stellen. Suhartos 30-jährige Herrschaft (1967-1998) ist unter der Bezeichnung „neue Ordnung (*new order* / indonesisch *orde baru*)“ im Gegenüber zur „alten Ordnung (*old order* / *orde lama* 1945-1965) in die noch junge Geschichte des indonesischen Staates eingegangen. Erst massive Proteste gegen die allgegenwärtige Korruption, ausgelöst durch die ökonomische Asienkrise, zwangen ihn schließlich zum Rücktritt. 1999 fanden im Zuge der *reformasi*-Periode die ersten freien Wahlen seit 1955 statt und 2004 die erste direkte Präsidentenwahl.³⁰

Seit den 1970er Jahren sickert der radikale wahabitische bzw. salafitische Islam in Indonesien ein und stößt auch in das durch die Auslöschung der Kommunisten entstandene politische Vakuum vor. Einen weiteren Schub erhielt der Extremismus durch heimkehrende Afghanistankämpfer Ende der 1980er, was 1993 etwa in der Gründung der Jema'ah Islamiyah

²⁹ Vgl. Baskara T. Wardaya, *Keeping Hope in a Marginalized World – Testimonies of Former Political Prisoners in Yogyakarta*, in: Thomas Stodulka und Birgitt Röttger-Rössler (Hgg.), *Feelings at the Margins. Dealing with Violence, Stigma and Isolation in Indonesia*, Frankfurt a.M. und New York 2014, 196-217; Victoria K. Sakti, *The Act of Killing and Dealing with Present-Day Demons of Impunity – A Conversation with Joshua Oppenheimer*, in: aaO., 218-228.

³⁰ Vgl. Matthias Heise und Kathrin Rucktäschel (Hgg.), *Indonesia's Search for Democracy. Political, Economic, and Social Developments*, Baden-Baden 2013.

resultierte.³¹ Zudem förderte Suharto seit Beginn der 1990er Jahre im Zuge einer „instrumentalisierten Liberalisierung“ die Islamisten, um die demokratische Opposition in Schach zu halten. Er schreckte dabei selbst vor einer islamistischen Unterwanderung des traditionell nationalistisch ausgerichteten Militärs nicht zurück.³² Die drei großen Krisen der Staatswerdung Indonesiens, der Unabhängigkeitskampf und die Absetzungen von Sukarno und Suharto gingen mit Ausschreitungen gegen religiöse Minderheiten einher, insbesondere die Christen. Ob sie nun als Kollaborateure mit dem kolonialen System, den Kommunisten oder den korrupten Eliten bezichtigt wurden, immer waren auch ökonomische Ressentiments im Spiel. Da gerade die chinesisch-stämmigen Christen oft wirtschaftlich sehr erfolgreich sind, bekommt der Konflikt zudem rassistische Obertöne.

Spannungen zwischen Christen und Muslimen in früher christlich dominierten Territorien wie den Molukken oder Sulawesi eskalierten in Ambon (1999-2002), den Nord-Molukken (1999-2001) und Poso in Zentral-Sulawesi (1998-2001; 2002 und 2005) sowie den Bombenanschlägen am Heilig-Abend im Jahr 2000 auf Kirchen in 11 Städten außerhalb der beiden Brennpunkte des Konflikts.³³ Die Stoßrichtung des islamischen

³¹ Solahudin, *The Roots of Terrorism in Indonesia. From Darul Islam to Jema'ah Islamiyah*, Ithaca und London 2013 zeichnet die Anfänge des islamischen Extremismus in Indonesien in der Unabhängigkeitsbewegung der 1940er Jahre in der *Darul Islam* und weiter zurück in der Padri-Bewegung des 19. Jh. nach und zeigt Kontinuitäten in den Denkstrukturen auf. Vgl. Christoph Schuck, *Die Entgrenzung des Islamismus. Indonesische Erfahrungen im globalen Kontext*, Baden-Baden 2008, 129-211; Christoph Grützmacher, *Islamistischer Terrorismus als Sicherheitsproblem in Asien. Kampf im Namen Allahs?*, Hamburg 2008.

³² Vgl. Schuck, *Die Entgrenzung des Islamismus*, 143-160.

³³ Vgl. Solahudin, *Roots of Terrorism*, 173. Heiko Landwehr, *Reziprozität von Religion und Gewalt. Religion als Konfliktfaktor in neueren Entwicklungen auf den Nord-Molukken / Indonesien*, Frankfurt a.M. 2006 zeigt auf, wie ein ursprünglich ethnisch-politischer Konflikt von Militär, Polizei und politischen Parteien religiös aufgeladen und geschürt wurde, auch gegen die offizielle Linie von Staatspräsident Abdurrahman Wahid. Es kam zu offener Kooperation mit der Laskar Jihad, einer christenfeindlichen islamischen Miliz, die im Jahr 2000 von ehemaligen Afghanistan-Kämpfern gegründet worden war, um in den Konflikt einzugreifen. Den Kirchen wächst in diesem Kontext die Aufgabe zu gemeinsam mit den anderen Religionsgemeinschaften die zivilgesellschaftlichen und demokratischen Strukturen zu stärken (171). Jozef M. N. Hehanussa, *Der*

Terrors richtet sich gleichermaßen gegen indonesische Christen und den Westen. Die offene Gewalt wird flankiert von Fatwas des Rates der Ullama Indonesiens (*Majelis Ullama Indonesia*, MUI), die Liberalismus, Säkularisierung, Pluralismus etc. verurteilen.³⁴ Das „Anti-Pornographie-Gesetz“ von 2008 ist eine Reaktion der Regierung auf den moralischen Rigorismus islamischer Fundamentalisten, der immer wieder auch zu gewalttätigen Übergriffen gegen sexuell anders orientierte Minderheiten führt.³⁵

Selbst wenn in der Literatur ein breiter Konsens vorherrscht, dass die indonesischen Muslime in ihrer Mehrheit noch immer den demokratischen Pluralismus des Pancasila-Staates befürworten,³⁶ sät eine radikale

Molukkenkonflikt von 1999. Zur Rolle der Protestantischen Kirche (GMP) in der Gesellschaft, Berlin 2013 kommt zu einer ähnlichen Einschätzung und fordert die Kirchen auf „ihre Verantwortung für Frieden, Gerechtigkeit, und gute Beziehungen zwischen den Religionen in der Gesellschaft auf den Molukken wahrzunehmen“ (403). Hasan Noorhaidi, *The Radical Muslim discourse on Jihad, and the Hatred against Christians*, in: Susanne Schröter (Hg.), *Christianity in Indonesia. Perspectives of Power*, Münster 2010, 323-346 bietet eine komplementäre muslimische Perspektive. Christopher R. Duncan, *Violence and Venegance. Religious Conflict and its Aftermath in Eastern Indonesia*, Ithaca, NY 2013, 172 betont die Unhintergebarkeit der Selbstwahrnehmung der Betroffenen: „Obwohl Religion nicht ein auslösender Faktor des Konflikts gewesen sein mag, wurde sie im Laufe der Zeit zum bestimmenden, in dem Maße, wie die Konflikt-Erzählung sich veränderte.“ *Violent Conflicts in Indonesia. Analysis, representation, resolution*, hg. von Charles A. Coppel, London und New York 2006 weitet den Blick über den Molukken-Konflikt hinaus auf weitere gewalttätig ausgetragene regionale Konflikte im Gefolge des Niedergangs des Suharto-Regimes.

³⁴ Schröter, *Christianity*, 22.

³⁵ Tom Boellstorff, *Lessons from the Notion of “Moral Terrorism”*, in: Stodulka und Röttger-Rössler, *Feelings at the Margins*, 148-158 zeigt auf, wie die Muslim-Fundamentalisten den Begriff „Terrorismus“ auf ihre Gegner projizieren. Vgl. Eva Ottendörfer und Patrick Ziegenhain, *Islam und Demokratisierung in Indonesien. Die sharia-Gesetze auf lokaler Ebene und die Debatte um das so genannte Anti-Pornografie-Gesetz*, in: *Religion und Identität. Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien*, hg. von Fritz Schulze und Holger Warnk, Wiesbaden 2008, 43-64.

³⁶ Robert W. Hefner, *Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton und Oxford 2000, 220 zeigt sich am Ende seiner Darstellung weiterhin von der Attraktivität des Demokratischen Modells für indonesische Muslime

Minderheit Hass und Gewalt gegen Andersgläubige. Masdar Hilmy charakterisiert diese Islamisten als „utopistisch“, weil sie die Demokratie ablehnen und einen islamischen Staat anstreben.³⁷ Christoph Schuck differenziert diese Grundposition weiter aus in gewaltbereite „wahabitische Dschihadisten“ und „situative Militante“ sowie Gewalt ablehnende „indoktrinierende Aktivisten“ und „Pseudodemokraten“, die das System von innen heraus mit Hilfe islamistischer Parteien wie der *Partai Keadilan Sejahtera* (PKS) verändern wollen.³⁸ Hilmy klassifiziert letztere als „melioristische islamistische Akzeptanz der Demokratie“ und sieht diese auf eine Verbesserung der Demokratie durch den Islam zielende Strategie als vermittelnde Position zwischen den „Utopisten“ und den „Liberalen“, wie Abdurrahman Wahid. Letzterer wurde als einer der Repräsentanten der demokratischen Opposition gegen Suharto später als Kompromisskandidat der muslimischen Parteien selbst kurzzeitig zum Staatspräsidenten gewählt. In einer Art Wortspiel berufen sich die Melioristen auf die Mohammed zugeschriebene „Medina Charta“,³⁹ auf deren Grundlage sie eine auf islamischen Prinzipien basierende demokratische Staatsform begründen wollen, anstelle des von den Anhängern der „Jakarta Charter“ geforderten islamischen Staates. Inwieweit dies in der Vorstellung vieler Anhänger der Partei letztendlich nicht doch auf dasselbe hinausläuft, ist zumindest fraglich.

überzeugt und plädiert für Pluralismus: „der wahre Schlüssel zum Verständnis der cross-kulturellen Anziehungskraft der Demokratie ist nicht Imitation oder ‚Verwestlichung‘ sondern Dialog und Kontextualisierung“. Benyamin Fleming Intan, *„Public Religion“ and the Pancasila-Based State of Indonesia. An Ethical and Sociological Analysis*, New York etc. 2006 kommt aus interreligiöser Perspektive in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen christlichen und muslimischen indonesischen Intellektuellen zu ähnlichen Einsichten und votiert für die Pancasila als Grundlage eines Staates der weder einseitig säkular noch religiös ist und so der „Einheit und Diversität Indonesiens“ Rechnung trägt (aaO., 221). Siehe unten 77-81.

³⁷ Masdar Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia. Piety and Pragmatism*, Singapore 2010, 135-178.

³⁸ Schuck, *Die Entgrenzung des Islamismus*, 92-126 und 168-211.

³⁹ Vgl Ibn Ishaq, *Das Leben des Propheten*, aus dem Arabischen von Gernot Rotter, Kandern 1999, 111-114; Hilmy, *Islamism and Democracy*, 265-269.

Korruption, Parteienzwist, Provinzialismus, ein traditionell mächtiger Militärapparat und die anhaltende ökonomische Krise unterminieren die staatliche Autorität zusätzlich.⁴⁰ Der Staat geht zwar hart gegen terroristische Attentäter wie die Bombenleger von Bali vor, Gewalt gegen religiöse Minderheiten wird demgegenüber oft nicht geahndet.

2. Religionsgeschichte Indonesiens im Überblick

Es kann hier nicht um die Darstellung von Mythos, Ritus und Ethos der in Indonesien gelebten Religionen gehen, dafür gibt es die einschlägigen religionswissenschaftlichen Einführungen. Die Geschichte ihrer Ausbreitung im indonesischen Archipel liegt im Einzelnen oft noch im Dunkeln. Dennoch lässt sich einiges über die Spezifika der indonesischen Religionsgeschichte sagen:⁴¹

- Die Religionen sickerten sukzessive über die Seehandelsrouten zwischen Indien und China ins Land ein. Im Windschatten der Kaufleute, denen oft zugleich die Verbreitung ihrer jeweiligen Religion zugeschrieben wird, reisten hinduistische Brahmanen,⁴² die gefragte Berater der lokalen Herrscher waren, und buddhistische Mönche, die zu Studienzwecken zwischen Indien und China hin- und herreisten und sich der Handelsschiffe als Transportmittel bedienten (ca. seit dem 5. Jh.). Inwieweit die Brahmanen als Repräsentanten des ethnozentrischen Hinduismus, für die in der orthodoxen Tradition nahezu ein Reise- und Missionsverbot galt, durch die Ausbreitungsbestrebungen des missionarischen Buddhismus mitgezogen wurden, bedarf weiterer Untersuchung. Die enge Verquickung der beiden Religionen in Südostasien könnte ein Indiz dafür sein. Allerdings gab es zugleich auch deutliche Konkurrenz zwischen beiden bis hin zu gegenseitigem Ikonoklasmus in Ankor.

Der Islam kam ebenfalls über Indien vermittelt, aus derselben Gegend von Gujarat, aber auch über China nach Indonesien (ca. seit dem 7. Jh.). Über Sumatra, Java und einige Handelsstützpunkte auf Kalimantan, Su-

⁴⁰ Vgl. Nils Bubandt, *Democracy, Corruption and the Politics of Spirits in Contemporary Indonesia*, London und New York 2014.

⁴¹ Vgl. einführend Stöhr und Zoetmulder, *Die Religionen Indonesiens* und Wagner, *Indonesien. Kunst*.

⁴² Vgl. die Arbeiten von F.D.K. Bosch.

lawesi und den Molukken breitete er sich langsam aus, wie zuvor Hinduismus und Buddhismus. Die Einheirat der Kaufleute in lokale Oberschichten war ein Faktor, noch effektiver war aber wohl die Missionstätigkeit der Sufi-Orden. Die Stammesbevölkerung im Landesinneren blieb davon lange Zeit unberührt. Überhaupt konzentrierte sich der Religionswechsel auf die lokalen Fürstenhöfe (*Kratons*). Die Bevölkerung praktizierte weiterhin ihre eigenen Glaubensformen. Dies ist wohl auch ein Grund dafür, dass sich längerfristig doch der Islam in breiteren Bevölkerungskreisen durchsetzen konnte, wo Hinduismus und Buddhismus nie richtig Fuß gefasst hatten.

Seit Mitte des 16. Jh. versuchten auch die westlichen Kolonialmächte ihren Teil von den Reichtümern des Inselreiches abzuschöpfen. In ihrem Gefolge drang das Christentum im Osten Indonesiens vor, auf den Molukken, Flores und Timor. Organisierte Mission breiter Bevölkerungsschichten ist ein rezentes Phänomen und vor allem mit dem Christentum verbunden, das deswegen auch unter der Stammesbevölkerung am erfolgreichsten war. Zugleich gilt, dass die lange vorherrschende VOC eine restriktive Religionspolitik betrieben hat. Der Islam sollte zwar an einer weiteren Ausbreitung gehindert werden, nicht zuletzt weil er auch ein Konkurrent auf wirtschaftlichem Gebiet war, aber überwiegend muslimisch oder im Falle Balis hinduistisch geprägte Gebiete sollten auch nicht durch christliche Missionsaktivitäten destabilisiert werden. Das vorherrschende Islambild wurde dabei von westlichen Orientalisten und Missionaren geprägt, die dem kolonialen System dienten.⁴³

- Religionswechsel ist oft mit politischen und ökonomischen Interessen verbunden gewesen. Einheimische Fürsten sahen in der Übernahme der fremden Religionen Möglichkeiten, ihre Herrschaft göttlich zu legitimieren oder versprachen sich durch Allianzen mit den fremden Mächten und ihrer jeweiligen Religion Vorteile nicht nur ökonomischer, sondern auch militärischer Art in lokalen Konflikten.
- Spirituell zeigt sich in der Bevölkerung eine Tendenz zum Synkretismus, die in einer mystischen Grundhaltung begründet ist. Dagegen regte

⁴³ Vgl. Karel Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam. Contacts and Conflicts 1596-1950*, Amsterdam und New York 2006; Michael Laffan, *The Makings of Indonesian Islam. Orientalism and the Narration of a Sufi Past*, Princeton und Oxford 2011.

sich in Islam und Christentum, in jüngster Zeit auch im Hinduismus, Widerstand orthodoxer Kreise.

- Schließlich bleiben die schriftlichen Quellen noch bis ins 15. Jahrhundert hinein äußerst lückenhaft. Dafür bietet jedenfalls die hindu-buddhistische Zeit auf Java und Bali, weniger auf Sumatra, umso reichere künstlerische Zeugnisse, die es zu restaurieren und zu entschlüsseln gilt. Islam und Christentum sind, was Architektur und visuelle Kunst anbelangt, bedingt durch Bilderverbot und Eurozentrismus, bis ins 20. Jh. weniger ergiebig. Eine Ausnahme bilden die Rezeption von Wayang, dem indonesischen Schattenspiel, und Tanz, sowohl im Islam als auch im Christentum. In der 2. Hälfte des 20. Jh. wurde dann aber die christliche Kunst zeitweilig zur Hauptquelle einer kontextuellen Theologie. In geringerem Maße lassen sich solche Tendenzen auch im Islam nachweisen. Wo möglich, wähle ich daher schon in diesem Einleitungskapitel einen ästhetischen Zugang, der die Spezifika der jeweiligen Religion in ihrer indonesischen Ausprägung über die Kunst zu erschließen sucht. Zugleich wird dadurch sichtbar, dass die Kunst tief in der Religion verwurzelt ist. Beides fügt sich gut in das Gesamtkonzept dieses Buches, sich dem indonesischen Christentum über die Kunst zu nähern.

Die primalen Religionen

Gemeinsam ist den primalen Religionen der zahlreichen Ethnien Indonesiens, die wiederum in diverse Stammesgruppen mit eigenen Sprachen untergliedert sind, der Ahnenglauben mit den entsprechenden Totenritualen. Ihre Schöpfungsmythen handeln oft davon, wie ein Urahn „die Menschen“, die zunächst Angehörige ihrer Sippe bzw. Sippenverbandes sind, geschaffen und ihnen ein gutes Leben ermöglicht hat. Wo es Glauben an Götter oder einen Gott gibt, haben die Ahnen eine Mittlerrolle. Es ist ein *Deus otiosus*, ein ferner Gott, der sich anders als die Ahnen, nicht in das tägliche Leben der Menschen einmischt. Vieles davon ist heute noch bei den inzwischen allerdings überwiegend christianisierten Batak, Dayak, Torajah oder Papua lebendig.⁴⁴ Frühe Kunst-Äußerungen dieser Religionen sind Setzungen von Megalithen und die Errichtung von Dolmengräbern. Auf Sulawesi wurden auch Höhlenmalereien gefunden. Wo es

⁴⁴ Stöhr, Religionen der Altvölker, behandelt die Papua nicht, mit der Begründung, dass Irian geographisch nicht zu Indonesien gehöre (3).

Steinbearbeitung, Töpferei oder Metallverarbeitung gab, finden sich gelegentlich alte Stücke. Schnitzwerk, das weggeworfen wurde, wenn es seine rituelle Kraft verloren hatte, verrottete demgegenüber im tropischen Klima schnell. Alt sind deswegen schon Stücke, die Missionare oder Ethnologen im 19. Jh. gesammelt und in westlichen ethnographischen Sammlungen bewahrt haben. Auch in Privatsammlungen finden sich solche Relikte.

Die Papua, genauer die Stammesgruppe der Asmat, die wir hier näher in den Blick nehmen wollen,⁴⁵ betrachten sich ähnlich wie andere primale Ethnien auch als „die Menschen“ (29). Wobei sie sich gleichzeitig mit den Bäumen des Urwalds symbolisch identifizieren (ebd.). Der Urahn Fumeripits[j] errichtete Langhäuser (*yeu*) entlang der Flussläufe, die er mit Skulpturen von Männern und Frauen bevölkerte, die er aus den Stämmen der Bäume schnitt (32).⁴⁶ Schließlich schnitzte er eine Trommel aus einem Baumstamm und bespannte sie mit Eidechsenhaut. Der Klang der Trommel erweckte die Skulpturen zum Leben. So wurden die Asmat geschaffen. Als Fumeripitsj einmal von einem Riesenkrokodil angegriffen wurde, tötete er es im Kampf und hackte es in Stücke (33). Aus diesen rohen Fleischbrocken, die er in alle Winde verteilte, sind die Feinde der Menschen entstanden (ebd.). Noch heute werden beim Bau eines neuen Langhauses Skulpturen geschnitzt und die Trommel erklingt. Die Ahnen, die ihren Körper verloren haben, bekommen einen neuen geschnitzten Körper, von dem sie Besitz ergreifen und so bei den Menschen verweilen können, bis sie sich davon überzeugt haben, dass alles im Gleichgewicht ist.⁴⁷

⁴⁵ Vgl. *Asmat. Weltauffassung im Spiegel der Kunst. Die Sammlung des Asmat-Museums für Kultur und Fortschritt*, hg. von Ursula Konrad et.al., Mönchengladbach; 2002; *Asmat. Mythen und Rituale – Inspiration der Kunst*, hg. von Gunter und Ursula Konrad, Venedig 1995; *Asmat. Leben mit den Ahnen. Steinzeitliche Holzschnitzer unserer Zeit*, Gunter Konrad et.al., Glashütten 1981 (Seitenangaben im Text).

⁴⁶ Im Einzelnen weichen die Schilderungen dieser Mythen je nach Gruppe voneinander ab, was z.T. auch mit einer anderen Schreibweise der Namen einhergeht.

⁴⁷ Eine andere Variante schildert Alphonse A. Sowada, Religiöse und philosophische Grundkonzepte der Asmat, in: Konrad, *Asmat. Mythen*, 65-71, 65f.

Ein anderer Mythos beschreibt den Beginn der Kopffagd. Desoipitsj, der wegen einer Behinderung ans Haus gefesselt ist, überredet seinen jüngeren Bruder Biwiripitsj, ihn zu töten und seinen Kopf als Trophäe abzuschlagen und aufzuspießen, wie dieser es mit den Köpfen erjagter Schweine zu tun pflegt. Der vom Leib getrennte Kopf gibt Desoipitsj Anweisungen, wie die Kopffagd vonstatten zu gehen habe, wie der Körper für das Kannibalen-Mahl zu zerlegen sei, wie die Initiation der Knaben zukünftig vollzogen werden solle und vieles mehr, was das rituelle Leben der Asmat betrifft (24).⁴⁸

Die Kopffagd ist mythologisch in einem Brudermord begründet, denn die Asmat töten bei der Kopffagd ihresgleichen. Dahinter steht die Vorstellung, dass neues Leben nur entstehen kann, wenn altes vergeht (24). Der erbeutete Schädel findet deswegen Verwendung bei der Initiation eines Knaben aus der eigenen Sippe, in dem sich der Getötete inkarniert. Deswegen ist der Initiant zugleich in der Sippe des Getöteten willkommen und fungiert als Mittler zwischen den beiden Gemeinschaften. Der gewalttätige Akt des Tötens und Kopfabnehmens wird so umgedeutet in einen Ritus, welcher der Wahrung des Gleichgewichtes und der Harmonie gilt. Riten der Versöhnung sind daher von zentraler Bedeutung. Zum Ausgleich kann die Sippe des Getöteten den Initianden aus der Sippe, in dem der Getötete sich inkarniert hat, gewissermaßen adoptieren. In der Folge wird er symbolisch in diese hineingeboren. Er kriecht unter den gespreizten Beinen der Frauen hindurch und über die darunter am Boden liegenden Leiber der Männer seiner neuen Sippe hinweg und wird von den Frauen gewickelt und in den Armen gewiegt (26).

Das Verbot der Kopffagd durch die niederländische Kolonialregierung und die ihr folgende indonesische Regierung, unterstützt durch protestantische Missionare, musste das symbolische Universum der Asmat zum Einstürzen bringen und drohte auch ihre damit eng verbundene Schnitzkultur auszurotten. Auf der symbolischen Ebene besteht ein enger Zusammenhang zwischen den Menschen und dem Holz, aus dem die Ahnenskulpturen geschnitzt werden. Die Wurzeln der Bäume entsprechen den Füßen, der Stamm dem Leib, die Äste den Armen und die Früchte dem Kopf der Menschen (29). In nachtaktiven Tieren wie Flughunden,

⁴⁸ Vgl. Gunter Konrad, *Kopffagd und Kannibalismus. Ihre Bedeutung gestern und heute*, in: ders., *Asmat. Mythen*, 73-81, 75f.