

IBRAHIM ANKAOĞLU



DAS HAUS IM FOKUS AUSTRONESISCHER
ORIENTIERUNGSSYSTEME

Räumliche Dispositionen sowie Sinn- und Bedeutungsspektren
in der vernakularen Architektur im insularen Südostasien

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE

Herausgegeben von Michael J. Casimir

HEFT 36

2011

IBRAHIM ANKAOĞLU

**DAS HAUS IM FOKUS AUSTRONESISCHER
ORIENTIERUNGSSYSTEME**

**Räumliche Dispositionen sowie Sinn- und Bedeutungsspektren
in der vernakularen Architektur im insularen Südostasien**

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE

Herausgegeben von Michael J. Casimir

HEFT 36

2011

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Die vorliegende Studie befasst sich mit der Anthropologie der kulturellen Räumlichkeit anhand eines ihrer bedeutendsten Teilaspekte, des umbauten Raumes. Die Thematik der vernakularen Architektur des insularen Südostasiens wird einerseits im Rahmen von interdisziplinären theoretischen Konzepten, andererseits in Gestalt einer detaillierten Zusammenschau ethnografischer Evidenzen aus der vorhandenen Literatur aufgearbeitet. Da eine systematische Behandlung dieses Gegenstandes noch in den Anfängen steckt, setzt die vorliegende Arbeit, eine von Prof. Dr. Martin Rössler betreute Magisterarbeit, Maßstäbe für eine holistische Kulturanthropologie der südostasiatischen Architektur.

Ausgehend von den Beziehungen zwischen Architektur und naturräumlichen Verhältnissen des malaiischen Archipels werden die Komponenten der traditionellen Architektur von insgesamt elf ethnischen Gruppen in Relation zu den jeweiligen einheimischen Orientierungssystemen und symbolisch-kosmologischen Konstrukten analysiert. Die Auswahl der Beispiele trifft eine Unterscheidung zwischen küsten- und terrestrisch orientierten sowie rein maritim lebenden Gesellschaften. Sie folgt damit einer etablierten Klassifikation der ca. 250 indonesischen Kulturen und untermauert gleichzeitig, dass diese Klassifikation auch im Hinblick auf Orientierungs- und Überzeugungssysteme ihre Berechtigung hat. Das Ziel der Untersuchung besteht nicht im Erstellen eines Vergleichs, der angesichts des heterogenen Datenmaterials auch kaum sinnvoll wäre. Vielmehr wird hier in einem übergreifenden Sinne die Entwicklung der räumlichen Struktur des südostasiatischen Hauses in Relation zu topografischen wie kulturhistorischen Gegebenheiten herausgearbeitet und in eine Beziehung zu traditionellen Kosmologien und Symbolsystemen gesetzt.

Da die traditionelle Architektur des insularen Südostasiens heute allenfalls noch in Resten vorhanden ist, stellt dieser Band schließlich auch eine reichhaltige Dokumentation kulturhistorischer Vermächtnisse dar.

Michael J. Casimir

*Für meine Eltern,
Fatma und Refik Ankaoglu*

INHALTSVERZEICHNIS

1.	EINLEITUNG	13
1.1	Einführung	13
1.2	Thematische Einführung	14
1.3	Untersuchungsgegenstand im Zusammenhang mit grundlegenden theoretischen Positionen	14
1.4	Aufbau der Arbeit	16
1.5	Auswahl und methodisches Vorgehen bei den Fallbeispielen	19
1.6	Literatur und Forschungsstand zum Haus in Südostasien	19
2.	THEORETISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUM UNTERSUCHUNGSGEGENSTAND DES RAUMES, DER ORIENTIERUNG UND DES HAUSES	21
2.1	Der Raum; theoretische Dispositionen und Definition	21
2.1.1	Raum in der Philosophie, der Soziologie und in den Kulturwissenschaften	22
2.1.2	Orientierung und territoriales Raumverhalten	24
2.1.3	Koordinatensysteme und axiale Strukturierung des Raumes	26
2.2	Das Haus im Fokus ethnologischer Untersuchungen	30
2.3	Abschluss der theoretischen Überlegungen: Überleitungswort zu Kapitel 3	31
3.	GEOGRAPHISCHE GRUNDLAGEN DER REGION UND DIE AUSTRONESISCHE BESIEDLUNG	31
3.1	Naturraum und Geographie	31
3.2	Vulkanische Aktivitäten und klimatische Eigenschaften	33
3.3	Monsun	34
3.4	Der Raum des Meeres	35
3.4.1	Thematische Definition der Austronesier	36
3.4.2	Austronesischer Besiedlungsraum	38
3.5	Resümee der Besiedlungsgeschichte und Überleitungswort zu austronesischen Orientierungssystemen	39
4.	AUSTRONESISCHE ORIENTIERUNGSSYSTEME	40
4.1	„Berg“-wärts und „Meer“-wärts als räumliche Orientierungsreferenzen bei austronesischen Gesellschaften mit Zugang zum Meer	42
4.2	„Fluss“-aufwärts und „Fluss“-abwärts als räumliche Orientierungsreferenzen bei austronesischen Gesellschaften in terrestrisch geschlossenen Lebensräumen	48
4.3	„Landwärts“ und „Meerwärts“ als räumliche Orientierungsreferenzen bei Seenomaden	51
5.	DAS AUSTRONESISCHE HAUS	54
5.1	Typologische Komponenten und Charakteristika des südostasiatischen Hauses	55
6.	DAS HAUS IM FOKUS AUSTRONESISCHER ORIENTIERUNGSSYSTEME	70
6.1	Das Haus im Fokus von Orientierungssystemen bei austronesischen	

	Gesellschaften mit Zugang zum Meer	70
6.1.1	Das Haus als kompositorischer Gehöft-Typu	70
6.1.1.1	DAS BALINESISCHE HAUS	71
6.1.1.1.1	Balinesische Ordnungsstrukturen des Raumes	72
6.1.1.1.2	Das balinesische Haus im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen	77
6.1.1.1.3	Resümee	78
6.1.1.2	DAS MADURESISCHE HAUS	79
6.1.1.2.1	Das maduresische Haus im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen	79
6.1.1.2.2	Resümee	80
6.1.2	Das ostindonesische Haus – besondere Aspekte und Merkmale	81
6.1.2.1	ROTI	81
6.1.2.1.1	Das Haus der Roti im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen	83
6.1.2.1.2	Räumliche Strukturen im Haus der Roti	84
6.1.2.1.3	Resümee	86
6.1.2.2	DAS HAUS DER ATONI PAH METO	87
6.1.2.2.1	Das Haus der Atoni Pah Meto im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen	87
6.1.2.2.2	Resümee	91
6.1.2.3	DAS PALU´É-HAUS	91
6.1.2.3.1	Duale Oppositionspaare im Palu´é-Haus	94
6.1.2.3.2	Das Palu´é-Haus im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen	94
6.1.2.3.3	Resümee	97
6.2	Das Haus im Fokus austronesischer Orientierungssysteme in terrestrisch geschlossenen Lebensräumen	97
6.2.1	DIE MINANGKABAU	97
6.2.1.1	Das minangkabausche Haus	98
6.2.1.2	Die innere räumliche Organisation des Minangkabau-Hauses	103
6.2.1.3	Das Minangkabau-Haus im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen	104
6.2.1.4	Resümee	105
6.2.2	DIE REJANG	106
6.2.2.1	Das Rejang-Haus	106
6.2.2.2	Resümee	109
6.2.3	Das Langhaus in Borneo	109
6.2.3.1	DAS IBAN-LANGHAUS	112
6.2.3.1.1	Die kosmologische Orientierung des Langhauses	113
6.2.3.1.2	Die kardinale Achse des Sonnenaufgangs und Sonnenuntergangs	117
6.2.3.1.3	Resümee	118

6.2.3.2	DIE NGAJU-DAYAK	118
6.2.3.2.1	Das Ngaju-Langhaus	118
6.2.3.2.2	Das Ngaju-Dayak-Langhaus im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen	120
6.2.3.2.3	Die kosmologische Orientierung und Struktur des Langhauses	121
6.2.3.2.4	Die kosmische Struktur des Langhauses auf sakralen Zeichnungen	123
6.2.3.2.5	Resümee	126
6.2.4	DAS HAUS DER SA'DAN TORAJA	126
6.2.4.1	Das Haus der Sa'dan Toraja im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen	130
6.2.4.2	Farbsymbolik der Orientierungsachsen	132
6.2.4.3	Vorangestellter Reisspeicher	133
6.2.4.4	Resümee	133
6.3	Das Haus im Fokus austronesischer Orientierungssysteme bei den Seenomaden	134
6.3.1	Pfahlbauten und Wohnboote als regionale Adaptation des südostasiatischen Haustypus	134
6.3.1.1	DIE BAJAU LAUT	135
6.3.1.1.1	Pfahlbauten und Wohnboote der Bajau Laut	136
6.3.1.1.2	Räumliche Orientierungsreferenzen	138
6.3.1.1.3	Das Pfahlhaus und das Wohnboot im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen	139
6.3.1.1.4	Resümee	141
7.	ZUSAMMENFASSUNG UND THEORETISCHE SCHLUSSFOLGERUNGEN	142
7.1	Zusammenfassung	142
7.2	Theoretische Schlussfolgerungen	146
8.	AUSWIRKUNGEN DER MODERNISIERUNG UND GLOBALISIERUNG AUF TRADITIONELLE HAUSBAUTEN UND DEN DAMIT IN ZUSAMMENHANG STEHENDEN SINN- UND BEDEUTUNGSSPEKTREN	157
9.	SCHLUSS	158
9.1	Ausblick	158
9.2	Perspektiven für weitere Forschungen	158
	Literaturverzeichnis	160

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN UND TABELLEN

ABBILDUNGEN:

- Abb. 1 Karte der Fallbeispiele in dieser Arbeit. (Kartenunterlage: Microsoft Encarta 2003) 12

Kapitel 1

- Abb. 2 Enkaptische Darstellung der Kapitelfolge der Arbeit 18

Kapitel 2

- Abb. 3 Sphärische Bewegungsraum nach Austin, 1806 24
Abb. 4 Beispiel für enantiomorphe Gegenstände 27
Abb. 5 Beispiele für enantiomorphe Strukturierungen in der Natur 27
Abb. 6 Räumliche Kontexte und Beziehungen in der sprachlichen Wiedergabe nach Levinson 29
Abb. 7 Anthropomorphe Ordnungsprinzipien räumlicher Segmentierung 29

Kapitel 3

- Abb. 8 Saisonale Monsunwinde, aktive Vulkane und Kontinentalschelfe in Südostasien 33
Abb. 9 Die austronesische Sprachfamilie nach Robert Blust 37
Abb. 10 Besiedlung Südasiens 37

Kapitel 4

- Abb. 11 Idealtypisches Höhenprofil des insularen Südasiens in Zusammenhang mit austronesischen Orientierungsachsen 41
Abb. 12 Orientierungsachsen in Bali 43
Abb. 13 Direktionale Orientierungssysteme im Norden, Süden und Osten Balis 43
Abb. 14 Direktionales Orientierungssystem in Madura 47
Abb. 15 Direktionales Orientierungssystem in Srivijaya 47
Abb. 16 Kardinales Orientierungssystem bei den Acheh 47
Abb. 17 Malaiisches direktionales Orientierungssystem 47
Abb. 18 Kardinales Orientierungssystem bei den Malagasy 47
Abb. 19 Rotinesisches Orientierungssystem 47
Abb. 20 Kardinales Orientierungssystem bei den Karo Batak 51
Abb. 21 Kardinales Orientierungssystem bei den Iban 51
Abb. 22 Kardinales Orientierungssystem bei den Kédang 51
Abb. 23 Das kardinale Orientierungssystem bei den Bajau Laut 52

Kapitel 5

- Abb. 24 Bronzebehälter aus Shih-Chai-Shan in Yunnan 57
Abb. 25 Reliefausschnitt aus der Nordseite der ersten Galerie des Borobudur-Tempels, Zentral-Java 58
Abb. 26 Gewebe mit Schiffsdarstellung bei den Lampung 59
Abb. 27 Kastenförmiges Haus der Öri im Norden der Nias Insel 61
Abb. 28 H-förmiges Haus der Siberut auf den Mentawai-Inseln 62
Abb. 29 Stufenkonstruktion (*multi-levelled-store*). Haus mit Palembang-Stil in Tanjung Baru, Südsumatra 63
Abb. 30 Model eines Hauses mit Schrägwänden nach Schefold 63
Abb. 31 Model eines Hauses mit finaler Giebelornamentik nach Schefold 64

Abb. 32	Darstellungen der Weltenvögel auf einem Haus in Waikabubak	65
Abb. 33	Frontseite eines Sa'dan Toraja Hauses, Sulawesi	65
Abb. 34	Toba-Batak-Haus, Nord-Sumatra	67
Abb. 35	Tongkonan-Haus auf Sulawesi	67
<u>Kapitel 6</u>		
Abb. 36	Idealtypisches Haus (-Gehöft) in Süd-Bali	72
Abb. 37	(balinesisches) Kosmogramm nach Budihardjo	74
Abb. 38	Die Überlappung des Makrokosmos (<i>buana agung</i>) mit dem Mikrokosmos (<i>buana alit</i>)	75
Abb. 39	Das maduresische Hausgehöft	81
Abb. 40	Das traditionelle Haus der Roti	82
Abb. 41	Schematischer Seitengrundriss eines Roti-Hauses	83
Abb. 42	Drei-Stufen-Eingangsleiter zum inneren des Hauses (<i>uma lai</i>)	84
Abb. 43	Räumliche Ordnungsstrukturen des rotinesischen Hauses	85
Abb. 44	Atoni-Haus, Süd-Amanuban, West-Timor	87
Abb. 45	Räumliche Ordnungsstrukturen des Atoni-Hauses nach Fox	88
Abb. 46	Innere Gliederung eines Atoni-Hauses	90
Abb. 47	Palu'é-Haus, 1979	92
Abb. 48	Gerüst eines Hauses, Kadjukeri, Palu'é	93
Abb. 49	Generelles Orientierungsmodell in Palu'é	95
Abb. 50	Frontseite eines Minangkabau-Hauses	98
Abb. 51	Minangkabau-Hausmodell aus der Region Padang	99
Abb. 52	Höhenunterschiede im Inneren des <i>rumah gadang</i>	99
Abb. 53	Die innere Struktur des <i>rumah gadang</i>	101
Abb. 54	Schlafzyklus und Bedeutungsstrukturen im Inneren des Hauses	103
Abb. 55	Lebenszyklus der Frauen im <i>rumah gadang</i>	104
Abb. 56	Das Haus der Rejang auf doppelkonischen Stützen	106
Abb. 57	Konische Stützen eines traditionellen Rejang-Hauses, Muaraaman, Süd-Sumatra	108
Abb. 58	Duale Oppositionspaare in den Weltbildvorstellungen der Rejang	109
Abb. 59	Zeichnung von Langhäusern im 19. Jh.	110
Abb. 60	Murut und Kelabit Langhäuser	111
Abb. 61	Seitengrundriss und räumliche Struktur des Iban-Langhauses	113
Abb. 62	Langhaus-Orientierung der Iban	116
Abb. 63	Grundriss und Seitenschnitt des Ngaju Langhauses nach Miles (1962)	119
Abb. 64	Bauliche Erweiterung und Transformation eines Langhauses	120
Abb. 65	Das Orientierungsmodell der Ngaju im Fokus des Hauses	121
Abb. 66	Weltenbaum-Symbol als Totalität des Nashornvogels und der Wasserschlange	123
Abb. 67	Der Schirm als Lebensbaum	123
Abb. 68	Das Dorf, das dem Toten mitgegeben wird	125
Abb. 69	Sargzeichnung – Das Haus (Oberweltaspekt)	125
Abb. 70	Sargzeichnung – Das Haus als Lebensbaum und Urberg	125
Abb. 71	Sargzeichnung – Das Haus (Unterweltaspekt)	125
Abb. 72	Traditionelles Toraja-Dorf in Zentral-Sulawesi	127
Abb. 73	„Typische“ Toraja-Siedlung	128
Abb. 74	Wohnhaus mit vorangestelltem Speicher, Toraja	128
Abb. 75	Seitengrundriss eines Toraja-Hauses in Blockbau-Form	129
Abb. 76	Orientierungsstruktur eines <i>tongkonan</i>	132
Abb. 77	Räumliche Distribution der Sama-Bajau sprechenden Gesellschaften	

	in Südostasien	136
Abb. 78	Wohnboot (<i>lepa</i>) der Bajau-Laut	138
Abb. 79	Die Siedlung Bangau-Bangau aus der Vogelperspektive	138
Abb. 80	Frauen fischen auf dem <i>boggo'</i>	138
Abb. 81	Karte mit der räumlichen Ausrichtung der offenen Plattformen an den Pfahlhäusern	140

Kapitel 7

Abb. 82	Transformation eines hypothetischen „proto-austronesischen“ Orientierungssystems an regional differenzierte Lebensräume	143
Abb. 83	Regionale Modifizierung der typologischen Komponenten	144
Abb. 84	Stark vereinfachter und hypothetischer Entwurf der Entwicklung der orientierten Struktur des südostasiatischen Hauses in Zusammenhang mit der Besiedlungsgeschichte	145
Abb. 85	Die symbolische Assoziation der dreigeteilten Struktur des Hauses mit mythischen Tieren	156

TABELLEN:

Kapitel 4

Tab. 1	Austronesische Terminologisierung der kardinalen Orientierungsachsen	53
--------	--	----

Kapitel 7

Tab. 2	Tabellarische Darstellung der Orientierungsreferenzen und der Sinn- und Bedeutungsspektren der im Hauptteil untersuchten Häuser	147
--------	---	-----

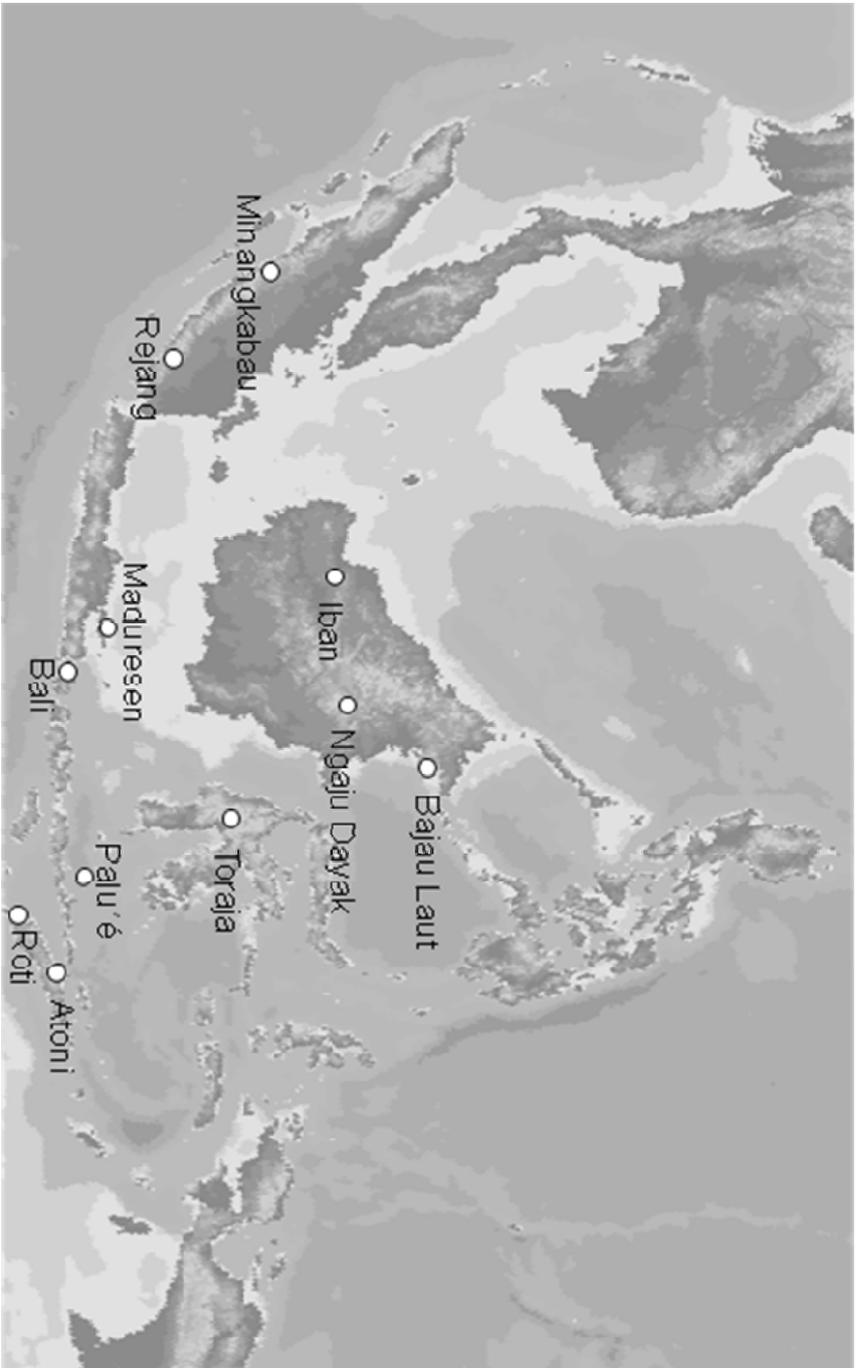


Abb. 1: Karte der Fallbeispiele in dieser Arbeit

1. EINLEITUNG

Die Beziehungen zwischen Mensch und materieller Umwelt zählen nicht nur zu den fundamentalen Grundfragen der Geographie, sondern haben in der jüngsten Vergangenheit auch Interesse bei anderen Disziplinen gefunden. Ethnologen heben seit einigen Jahren verstärkt die Bedeutung des räumlichen Kontexts, der Behausung, der Natur und der physischen Umwelt hervor. Doch selbst ein cursorischer Überblick über die rasch zunehmende Anzahl der Veröffentlichungen zum Thema „Raum“ verdeutlicht, dass dieser Arbeitsbereich einen ganz eigenständigen, theoretisch neuen Rahmen darstellt, der Anregungen aus den verschiedensten Fachrichtungen aufgreift.

In meiner eigenen Beschäftigung mit austronesischen Gesellschaften im insularen Südostasien habe ich die räumlichen Dispositionen und Orientierungssysteme ausgewählter Gesellschaften kritisch überprüft und im Hinblick auf eine umwelthistorische Entwicklung analysiert. Das Symbolsystem der vernakularen Architektur dieser Gesellschaften spielt dabei eine Schlüsselrolle, um die funktionalen Wechselwirkungen zwischen Wissenssystemen von Akteuren und Akteurinnen, Landschaftskonzepten und topographischen Ordnungsgrößen zu verstehen. Meine Suche nach Zusammenhängen zwischen den Bereichen der Raumwahrnehmungsmuster austronesischer Gesellschaften, ihrer materiellen Hinterlassenschaft und den sie umgebenden geographischen Rahmenbedingungen sowie der Geschichte ihres Lebensraumes hat mich auf der Basis vorhandener Arbeiten zu Erkenntnissen geführt, deren Ergebnis zum Entstehen der vorliegenden Arbeit geführt hat.

1.1 Einführung

In dieser Arbeit werden anhand ausgewählter Beispiele aus dem insularen Südostasien emische Konzepte der Raumwahrnehmung und Raumorientierung im Fokus des austronesischen Hauses als Sinn- und Bedeutungsspektrum sozialer Realität untersucht. Damit widmet sich diese Untersuchung der Frage, welche kategorialen Bausteine der räumlichen Wahrnehmung in den austronesisch sprechenden Gesellschaften ein gemeinsames, überregionales Charakteristikum darstellen und wie diese im Kontext der Besiedlungsgeschichte und der kulturellen Anpassung an regional differenzierte Lebensräume entstanden sind. Ausgehend von dieser Frage werden typologische Merkmale und architektonische Komponenten des südostasiatischen Hauses auf eine fundierte Grundlage gestellt und in ihren regionalen Abweichungen problematisiert. Anschließend werden regionale Achsensysteme im Zusammenhang von lokal tradierten, ethischen Dispositionen komparativ erfasst und analysiert.

1.2 Thematische Einführung

Raumwahrnehmung und Raumstrukturierung werden bei traditionellen Gesellschaften niemals einem beliebigen „Irgendwie“ überlassen, sondern unterliegen einer strengen ontologischen Ordnung, in der die raumbezogene Identität aufgrund der Zuschreibung distinktiver Traditionsmerkmale und eines charakteristischen Lebens- und Weltverständnisses mit dem im Zusammenhang stehenden Territorium fassbar wird (Weichhart 1990: 6-14). Die damit einhergehende territoriale Bindung und Identität einzelner Akteure und Akteurinnen drückt sich in den unterschiedlichen Bedeutungsebenen der sozialen Praxis sowie im alltäglichen Handlungsfeld, mit anderen Worten, in der Lebenswirklichkeit der Menschen aus und kann als Sinn- und Bedeutungsspektrum sozialer Realität bezeichnet werden. Ich verwende im Folgenden die Bezeichnung „Sinn- und Bedeutungsspektrum“ nach der Definition von Schütz & Luckmann, nach der *Sinn* als das Resultat einer intersubjektiven Auslegung vergangener Erlebniszusammenhänge aufgefasst wird, das durch wiederholte, subjektiv motivierte, soziale Handlungen eine Institutionalisierung in sozialen Einrichtungen erfährt (2003: 44f., 54f., 449, 451). Mit *Bedeutung* meine ich eine an bestimmten Bedeutungsträgern festgemachte Erinnerung an Erfahrungen in außeralltäglichen Wirklichkeiten, die aus anderen Zuständen in den Normalzustand des Alltags zurückgebracht worden ist (2003: 655f.). Die Bedeutsamkeit hängt dabei stark vom Kontext ihrer Interpretation ab. Sie steht für die Relevanz des Objektes gegenüber anderen Objekten in einem definierten Zusammenhang: Je höher die Relevanz, desto mehr muss man diesem Objekt Beachtung schenken, und desto größer wären die Auswirkungen, wenn man dieses Objekt verändern würde. Die Summe der Sinn- und Bedeutungszusammenhänge in einer definierten Lebenswelt wird hier mit *Spektrum* bezeichnet. Die Struktur von Sinn und Bedeutung eines Lebensraumes ist daher an einer Analyse der räumlichen, zeitlichen und sozialen Aufsichtung von Lebenswelten ausgerichtet, deren kulturelle Modulierung in wechselseitigem Bezug von Wissen, Handeln und Verständigung untersucht wird.

Die räumlichen Segmente eines Hauses oder eines Gehöfts – Begriffe, die weiter unten präzisiert werden (vgl. 2.2, 6.1.1) – besitzen daher über ihre rein materielle Größe hinaus charakteristische Qualitäten sozialer, moralischer und normativer Wertzuschreibungen. Sie gelten als kognitive Bedeutungsträger symbolisch geordneter Orientierungssysteme, deren Bemessungskriterien sich aus der unmittelbaren Erfahrung der Akteure und Akteurinnen erschließen.

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist eine komparative Analyse des Hauses im Fokus der Raumwahrnehmung und Raumorientierung im Zusammenhang mit ethischen Dispositionen¹ im austronesischen Raum. Meine Überlegungen basieren auf dem Ansatz, dass der räumlichen Positionierung und der geographischen Achsenausrichtung des austronesischen Hauses ein kategorien-übergreifendes, qualitätsstrukturierendes Sinn- und Bedeutungsspektrum räumlicher Orientierung zugrunde liegt, in dem die unterschiedlichen sozialen, mythischen sowie alltäglichen Bedeutungsebenen eine gemeinsame und übereinstimmende Grundstruktur aufweisen.

Ziel dieser Arbeit ist eine textkritisch erhobene, theoretisch-analytische Kompilation von austronesischen Orientierungssystemen anhand der vernakularen Architektur des südostasiatischen Hauses. Damit soll zugleich der Versuch unternommen werden, im Rahmen einer Masterarbeit einen Beitrag für diese Diskussion zu leisten.²

Um eine theoretisch fundierte Basis für meine Überlegungen zu schaffen, wird zuerst der Untersuchungsgegenstand im Zusammenhang mit grundlegenden theoretischen Positionen, Aufbau sowie Forschungsstand im folgenden Abschnitt dargestellt.

1.3 Untersuchungsgegenstand im Zusammenhang mit grundlegenden theoretischen Positionen

Meine Überlegungen und theoretischen Ansätze in dieser Arbeit basieren auf spezifischen Annahmen der symbolischen Ethnologie, der Ethnohistorie und der Kognitionsforschung und sind aufgrund der damit festgelegten Gegenstandsbereiche wesentlich an der grundlagentheoretischen Position der interpretativen Ethnologie ausgerichtet. Meine methodischen Entscheidungen für einen das alltagsweltliche Wissen fokussierenden Ansatz beruhen auf einer spezifischen Definition des Kulturbegriffs, der von einer prinzipiell holistischen Perspektive ausgeht, in der die Akteure und Akteurinnen einer Gesellschaft als Träger einer gemeinsamen Kultur verstanden werden, die ihr erworbenes, geteiltes und tradiertes Wissen auf die im Kontext der gesellschaftlichen Realität erzeugten und repräsentierten, kognitiven Grundlagen wie Überzeugungssysteme und Verhaltensmodelle zurückführt (Assmann 1992: 38f.; Kokot 1993: 332-334; Lenhart 2002: 13f.). Mit dieser Auffassung von Kultur wird eine theoretische Posi-

¹ Vgl. Prins (1965: 293), der in seiner Arbeit über eine Swahili-Gemeinschaft der Nordküste Kenias von „*ethos disposition*“ spricht. Vgl. auch Tauchmann (1992: 114) und Lenhard (2002: 124). Ich verwende die Bezeichnung „*ethische Dispositionen*“ im Sinne einer kognitiven, motivationalen sowie kulturellen Orientierung auf einen spezifischen, potenziellen Lebensraum (maritim oder terrestrisch), der auf der Basis einer materiellen und sozialen Existenz von der jeweiligen Gruppe genutzt wird und das Zentrum ihrer Weltbilder, Mythen und Rituale darstellt.

² Soweit ich die Literatur überblicken konnte, wurde die Thematik einer tragfähigen theoretischen Basis von Orientierungssystemen im austronesischen Raum nie zur Kernfrage erhoben. Dieses deutlich spürbare Defizit in theoretischen Aufarbeitungen lässt somit Raum für weitere Betätigungen. Vgl. Anm. 12.

tion des symbolischen Interaktionismus vertreten, die die Verwendung von in kulturell tradiertem Wissen verankerten Symbolen und sinnstiftenden Bedeutungszuweisungen „als Kennzeichen sozialer Kommunikation und Interaktion betont“, deren normative Bedeutungsgehalte durch einen historischen Prozess gesellschaftlich festgelegt sind und „die in der sozialen Interaktion erlernt und perpetuiert, aber auch überprüft und modifiziert werden“ (Lenhart 2002: 14; Vgl. auch Assmann 1992: 40f., 42f.; Schütz & Luckmann 2003: 54f., 69f.; Spradley 1980: 8f.). Schließlich berufe ich mich auf das phänomenologische Konzept der Strukturierung von Lebenswelten, eine Richtung der Wissenssoziologie, deren Gegenstand das nicht- oder vortheoretische Alltagswissen und subjektive Erfahrungen von Lebenswelten ist, d. h. das Wissen, das das Verhalten in der Lebens- oder Alltagswelt reguliert und steuert (Berger & Luckmann 1993: 21; Schütz & Luckmann 2003: 147-323).

1.4 Aufbau der Arbeit

Die Untersuchung der vernakularen Architektur im Fokus austronesischer Orientierungssysteme wird auf drei Ebenen betrachtet und thematisiert: Entwicklung von Orientierungsreferenzen im Kontext der Besiedlungsgeschichte (3. und 4.), typologische Komponenten des südostasiatischen Hauses (5.) und Kompilation von Fallbeispielen (6.).

Im ersten Teil dieser Arbeit wird nach der Darstellung der Literatur und des Forschungsstandes eine Einführung zum Untersuchungsgegenstand des Raumes, des Hauses sowie der räumlichen Orientierung im Zusammenhang mit methodischen Entscheidungen und Positionen gegeben. Im Anschluss an das Einleitungskapitel erfolgt eine die drei Ebenen betreffende Kapitelreihe, in der die Auseinandersetzung mit dem Untersuchungsgegenstand stattfindet. Schließlich werden in den Kapiteln 7., 8. und 9. theoretische Schlussfolgerungen und Perspektiven erhoben, die einen Ausblick auf den gegenwärtigen Standpunkt des Untersuchungsproblems ermöglichen.

Der Gestaltung des Textzusammenhangs liegt ein enkaptisches³ Prinzip zugrunde, dessen Gestaltung ein zirkulierendes, hermeneutisches Verfahren⁴ der kontrollierten Interpretation

³ Enkapsis („Einschachtelung“) bedeutet, dass jedes größere Feld bzw. Ordnungsstruktur die kleineren einschließt oder unterlagert, seine Besonderheiten aber dabei weiterhin gelten. Der Begriff der „Enkapsis“ ist von Günter Tembrock (2000: 78) entlehnt, der es in einer biopsychologischen Arbeit zur Darstellung grundlegender Determinanten der Angst verwendet.

⁴ Gegenstand der Hermeneutik ist der Verstehensvorgang, der sich auf von Menschen produzierte, sprachliche sowie nicht-sprachliche Äußerungen – wie z. B. Kunstwerke und Weltbilder – und die Kontexte ihres Entstehens richtet und darauf zielt diese durch ein kultur- und zeitspezifisch gegebenes Vorverständnis unter Berücksichtigung von Situation und Intention des Produzierenden zu interpretieren. Das Auslegen von Sinn- und Bedeutungsstrukturen setzt ein empathisches Einfühlungsvermögen in einen anderen und eine von ihm erlebte, sinnvolle Lebenswelt voraus sowie das Analysieren der von ihm konstruierten Realität unter Einbezug des Sinn- und Bedeutungszusammenhangs. Dieser auf epistemologische Weise sich aufbauender Verstehensvorgang entspricht einer zirkelförmigen Bewegung, in deren Verlauf sich einzelne Elemente und Ganzes, Vorwissen und Erkennen-

ist. Die Kapitel, Abschnitte und Teile bauen aufeinander auf, die Perspektiven zwischen den gesetzten Foki werden unter wechselseitigen Bezügen verengt und hergestellt (Makro > Mikro), und schließlich durch Rückverweise (Makro < Mikro) wieder erweitert. Die Reihenfolge der Kapitel und die damit zugrunde liegenden Gestaltungsprinzipien reflektieren die Art und Weise, in der ich mir selbst „Zugang“ zum Untersuchungsproblem verschafft und mir seine Inhalte erschlossen habe. So erschien mir der der Gliederung zugrunde liegende Textaufbau als geeignete Form, das Thema und die gesetzten Schwerpunkte verständlich zu machen (vgl. Abb. 2).

des sowie Theorie und Praxis syllogistisch gegenseitig bereichern und strukturieren. Vgl. Lenhard (2002: 15, Anm. 15.), auch Fuchs (1978: 310), Lamnek (1988: 74-77, 82), Stagl (1981: 4-16), Stellrecht (1993: 37f.). Vgl. zur Lebenswelt als Bereich der Praxis, Schütz & Luckmann 2003: 445f..

Das Haus im Fokus austronesischer Orientierungssysteme

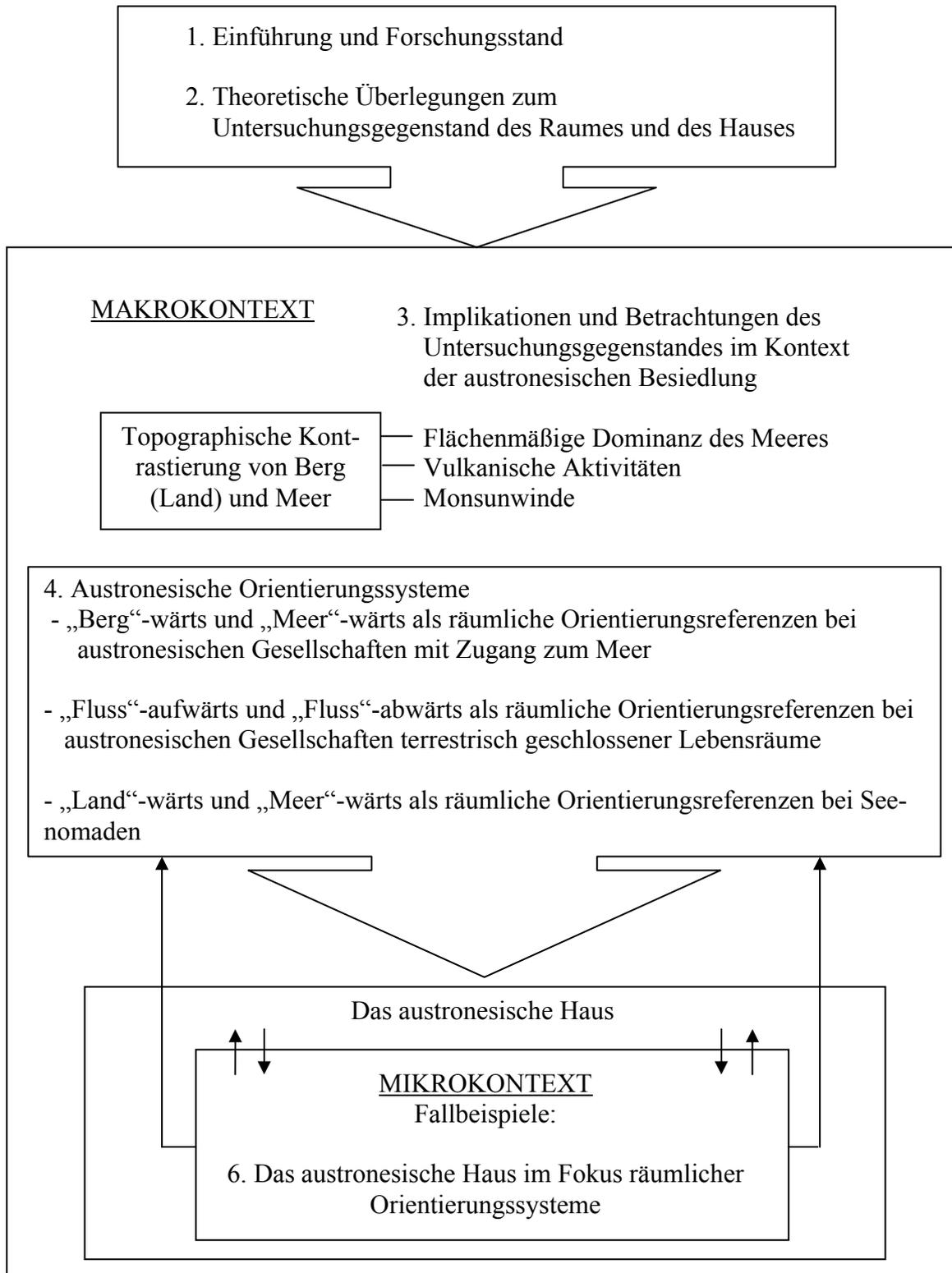


Abb. 2: Enkaptische Darstellung der Kapitelfolge der Arbeit

1.5 Auswahl und methodisches Vorgehen bei den Fallbeispielen

Die Betrachtung der Fallbeispiele geht von durch empirische Beobachtung gewonnenen Daten aus, so dass aus ihnen signifikante Zusammenhänge erschlossen werden, die die getroffenen Aussagen und theoretischen Schlussfolgerungen an der Realität überprüfbar und gegebenenfalls widerlegbar machen sollen. In die Auswahl habe ich diejenigen Häuser aufgenommen, zu denen schon verlässliche, detaillierte und umfassende Beschreibungen und Untersuchungen vorgelegt wurden und mir zur Verfügung standen. Die in der Fachliteratur mit unterschiedlicher Informationsfülle dargestellten Fallbeispiele wurden entsprechend sehr dezidiert behandelt (z. B. Bali, Toraja) oder nur grob skizziert (z. B. Rejang, Madura). Zugleich konnten einige Beispiele (Nias, Toba Batak) aufgrund des vorgegebenen Rahmens einer Masterarbeit nicht mehr berücksichtigt werden. Diese wurden an den jeweiligen Textstellen nur noch in Parenthese oder im Anmerkungsapparat erwähnt.

Da ich nach Komponenten suche, die von einem theoretischen Hintergrund aus eine gemeinsame Grundstruktur aufweisen sollen, war ich um eine möglichst breite und räumliche Streuung der einbezogenen Fälle im insularen Südostasien bemüht. Was wir heute im baulichen Befund der Häuser in Südostasien sehen, ist das zeitliche Nebeneinander von älteren Typen neben jüngeren. In dieser Arbeit wird aufgrund der formal gegebenen Grenzen bewusst auf eine historische Ordnung der Transformationsreihe, die ein zeitliches Nacheinander repräsentieren würde, verzichtet. Stattdessen wird in Bezug auf das Haus eine Deutung synchroner Sachverhalte vorgenommen, die in ihren Ergebnissen regional miteinander verglichen werden. Die diachronische Perspektive wird ausschließlich für den Untersuchungsgegenstand der Orientierung angewendet, in der eine grob umrissene und vereinfachte Behandlung der Besiedlungsgeschichte des südostasiatischen Raumes gegeben wird.

1.6 Literatur und Forschungsstand zum Haus in Südostasien

Das ethnologische Forschungsinteresse für das südostasiatische Haus stand bis in die 1960er wesentlich im Lichte von musealen Interessen und diffusionistischen Studien.⁵ Die Dokumentation und die typologische Klassifikation traditioneller Architektur setzten in komparativ angelegten Studien Ansatzpunkte für die Bildung evolutionistischer Theorien über die Entwicklung von Haustypen und Stile und trugen maßgeblich zur Degradierung außereuropäischer Bauten als „primitive Kunst“ bei. Erst Anfang der 1960er Jahre begann eine Umorien-

⁵ Vgl. stellvertretend für diese Position: Heine-Geldern (1930), Morgan ([1877] 1964), Schmidt (1940) und Schmith (1928).

tierung kunstwissenschaftlicher und ethnologischer Theoriengebäude,⁶ so dass das Hauptinteresse sich jetzt auf die diskursive Integration des Hauses und der symbolischen Architektur in das jeweilige soziale Umfeld richtete (Rudofsky 1977). Emische und etische Perspektiven⁷ wurden in ethnographischen Beschreibungen als symbolische und gesellschaftliche Erklärungsmodelle zur Wahrnehmung und Deutung sozialer Realität und der damit verbundenen sozialen Praxen im Rahmen eines hermeneutischen Erkenntnisprozesses reflektiert und thematisiert. Die Objektivierung von Sinn- und Bedeutungsstrukturen im Haus kann daher in Handlungsfeldern und in materiellen Erzeugnissen als gesellschaftlich geteilter Wissensvorrat erfasst werden (Hahn 2005: 9f., 115f.).⁸ Diese methodische Sichtweise hatte die Voraussetzungen für eine über den Rahmen einer kunsttypologischen Betrachtungsweise hinausreichende, wissenschaftliche Beschäftigung mit dem südostasiatischen Haus sehr verbessert und erreichte Ende der 70er ihren Zenit, auf dem sie sich bis heute befindet.

Anfang der 1980er entfachte das Konzept von Claude Lévi-Strauss, das Haus als Manifestation sozialer Organisation zu betrachten, eine breite akademische Diskussion (1987).⁹ Als Antwort auf diese Debatte entstand von Charles Macdonald als Herausgeber die Essaysammlung: „*De la hutte au palais: sociétés 'à maison' en Asie du Sud-Est insulaire*“ (1987), in der das Konzept einer „Hausgesellschaft“ von Lévi-Strauss für austronesische Gesellschaften negiert wird (Fox 1987: 172). Als eine der grundlegendsten Untersuchungen für das austronesische Haus ist das Werk von Roxana Waterson „*The living house*“ zu bewerten (1990). Drei Jahre später wurde von James J. Fox als Herausgeber von „*Inside Austronesian Houses*“ die unterschiedlichen Charakteristika und die physischen und symbolischen Elemente des austronesischen Hauses auf komparativer Ebene untersucht (1993). In einem weltumspannenden Versuch behandelt 1997 Paul Oliver als Herausgeber in dem monumentalen Werk: „*Encyclopedia of vernacular architecture of the world*“ die traditionelle, vernakulare Bauforschung in globalen Vergleich und stellt sie auf eine solide Grundlage. Schließlich, in Anlehnung an James J. Fox, Roxana Waterson und Paul Oliver, erschien von Reimar Schefold,

⁶ Die „interpretative Wende“ der Ethnologie, an deren Beginn die symbolische Ethnologie steht, war etwa Anfang der 1970er Jahre. Die „postmoderne Wende“ der interpretativen Ethnologie setzte Ende der 1970er/Anfang der 1980er Jahre ein (vgl. Stellrecht 1993: 30f., 51f.).

⁷ Vgl. mehr zu „emischen“ und „etischen“ Perspektiven in der Ethnologie, Renner (1983: 399) und Vivelo (1981: 316f.).

⁸ Amos Rapoport gibt in seinem Werk: „*House Form and Culture*“ eine fundierte, komparative Beschreibung traditioneller Architekturelemente im Kontext soziokultureller Faktoren und Bedürfnisse (1969: 46f., 69f.). Vgl. zur ethnologischen Theorie des Symbolismus in der Architektur den Überblicksartikel von Peter Andrews (1993).

⁹ Obwohl das Modell der „Hausgesellschaft“ wichtige Implikationen für die Bereiche der politischen Organisation, Religion und des Rituals aufweist, verstand Lévi-Strauss seine Idee ausschließlich als einen Beitrag zur Verwandtschaftsethnologie. Für die theoretische Fortführung seines Konzepts, vgl. Carsten und Hugh-Jones (1995). Vgl. zum Haus als Prinzip sozialer Ordnung im Fokus austronesischer Gesellschaften, Rössler (1998).

Gaudenz Domenig und Peter Nas als Herausgeber „*Indonesian Houses*“ (2003) mit dem Ziel eine fundierte und substantielle Behandlung des austronesischen Hauses im Fokus der kulturellen Dimension, der architektonischen Konstruktionsweise und der Organisation kosmologischer und symbolischer Evidenzen zu beschreiben und eine fruchtbare Basis für dieses Thema zu schaffen.¹⁰ 2008 wurde der zweite Band herausgegeben, der eine Vielzahl von weiteren regionalen Analysen zur vernakularen Architektur im westlichen insularen Südostasien bietet (Schefold, Nas Domenig & Wessing 2008). Meine Arbeit basiert auf den grundlegenden Aussagen und Ergebnissen dieser Werke.

Die fachliche Literatur zur Orientierung und Raumkognition bezieht sich auf eine Vielzahl von Publikationen,¹¹ auf die jeweils im Text themenorientiert verwiesen wird. Das ethnographische Material der Raumwahrnehmung und Raumorientierung austronesischer Gesellschaften ist in seiner Breite insgesamt sehr groß, weist jedoch im Detail Lücken auf. Bislang ist keine Abhandlung erschienen, die die charakteristischen Elemente der Raumwahrnehmung im südostasiatischen Raum auf eine auf das Haus fokussierte Perspektive bezieht und diese als Grundlage eines Untersuchungsgegenstandes stellt.¹²

2. THEORETISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUM UNTERSUCHUNGS- GEGENSTAND DES RAUMES, DER ORIENTIERUNG UND DES HAUSES

2.1 Der Raum; theoretische Dispositionen und Definition

Nachdem im vorherigen Kapitel die grundlegenden theoretischen Positionen und das methodische Vorgehen sowie die dieser Arbeit zugrunde liegende Forschungsliteratur vorgestellt worden sind, sollen im Folgenden die theoretischen Überlegungen zum Untersuchungsgegenstand des Raumes, der Orientierung und des Hauses in den Vordergrund gerückt werden.

¹⁰ Vgl. zur Methodik und analytischen Herangehensweise in der südostasiatischen Haus-Forschung, Sparkes & Howell (2003: 16-34).

¹¹ Hierzu sind stellvertretend die Aufsätze von McNamara (1986), Levinson (1992), (1996), Ozanne-Rivierre (1987), Wassmann (1994) und Wassmann & Dasen (1993) zu nennen.

¹² Eine Ausnahme bildet hier der Sammelband von James J. Fox mit „*The Poetic Power of Place*“ (1997). Jedoch richtet sich der Fokus in diesem Sammelband auf traditionelle Wahrnehmungssysteme von Landschaft und auf orale Überlieferungen. Für die Orientierungskonzepte austronesischer Gesellschaften in Süd-Sulawesi ist der dezidierte Aufsatz von Horst H. Liebner (2005) zu nennen. Auch Robert Barnes (1993) gibt eine kurze Einführung in die Orientierungskonzepte des südostasiatischen Raumes. Eine besondere Unterstützung zum besseren Verständnis dieser Thematik hat mir die Arbeit von Adelaar (1997) über kardinale Orientierungssysteme im südostasiatischen Raum geleistet.

2.1.1 Raum in der Philosophie, der Soziologie und in den Kulturwissenschaften

Seit der Entstehungszeit der Philosophie war das Interesse an dem Thema „Raum“ (neben Zeit) ein viel begründeter Anlass für die Bildung theoretischer Modelle und Systeme.¹³ So wird in der Philosophie zwischen dem mathematischen Raum (ein-, zwei-, drei- oder n-dimensional) und dem physischen Raum, innerhalb dessen „physisches, ausgedehntes Seiendes“ (Dinge, Eigenschaften, Relationen) strukturiert wird, unterschieden (Hügli & Lübecke 1991: 482-483). Diese Unterscheidung zwischen dem mathematischen und abstrakten Raum der Naturwissenschaft und dem Raum menschlicher Wahrnehmung ist für eine systematische Interpretation kultureller Raumkonzepte besonders wichtig. Zwar handelt es sich sowohl im mathematischen als auch im erlebten Raum à priori um ein Produkt menschlicher Erkenntnis, weisen doch beide unterschiedliche Eigenschaften auf. Während die entscheidende Eigenschaft des mathematischen Raumes seine Homogenität ist, die besagt, dass kein Punkt vor einem anderen ausgezeichnet ist und der Raum somit keinen natürlichen, inhärenten Koordinaten-Mittelpunkt besitzt, so dass man von einem ungegliederten, gleichmäßigen und unendlichen Raum ausgehen muss, gelten für den konkreten, wahrgenommenen, erlebten Raum der sozialen, menschlichen Praxis diese Bestimmungen nicht (Bollnow [1963] 1997: 16f.). Dieser weist einen relational angesetzten Mittelpunkt auf, dessen Positionierung und Koordinatenausrichtung durch den Ort der kulturellen Praxis sowie den dazugehörigen Sinn- und Bedeutungskonzepten bestimmt ist.¹⁴

Ein Werk, das Lebensphilosophie, Phänomenologie und Existentialismus miteinander verbindet, ist Otto Friedrich Bollnows Abhandlung „Mensch und Raum“ ([1963] 1997), in der sehr ausführlich auf phänomenologisch angeleitete Raumbestimmungen zum Haus, zum Wohnen und zur Wohnlichkeit inklusive zu Raumelementen (wie Tür, Schwelle, Fenster, Tisch usw.)

¹³ Eine umfassende Darstellung der unterschiedlichen Raumkonzepte und -definitionen gibt Alexander Gosztanyi in seinem zweibändigen Werk: „Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften“ (1976). Eine der bekanntesten Definitionen von Raum (wie von Zeit) stammt aus Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft“ ([1781-87] 1904: A 22, B 37). Im Abschnitt über die Transzendente Ästhetik“ heißt es: „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äußeren [von uns artifizierenden] Anschauungen zugrunde liegt“. Vgl. dazu auch, Brandt (1998: 86f.).

¹⁴ Die Einsicht in die Komplexität der bei der räumlichen Kognition zusammenwirkenden Prozesse und Repräsentationen ist vergleichsweise neu. Bis in das 19. Jh. herrschte noch die Auffassung vor, dass allein die von dem griechischen Mathematiker Euklid festgelegte Axiomatisierung der Geometrien den mathematischen, physischen und kognitiven Raum strukturiere. Als um 1830 nicht-euklidische Gesetzmäßigkeiten von Carl F. Gauß und Nikolaj Lobatschewskij in der Geometrie entdeckt wurden und somit der Gedanke einer einheitlichen und allumfassenden, mathematisch-philosophischen Theorie des Raumes nicht mehr länger haltbar war, stellte sich auch die Frage nach der Struktur des Raumes der visuellen Wahrnehmung neu (Strube 1996: 561). Diese Frage wird in den jüngsten theoretischen Diskursen wieder neu gestellt, wie etwa in der konstruktivistisch-epistemologischen Forschung, die einen universalistisch geltenden Ansatz vertritt und die räumliche Erfassung von solipsismischen „Wirklichkeiten“ durch ein hierarchisch geordnetes, biopsychologisches Modell erklären zu können vorgibt. Vgl. dazu Gosztanyi (1976). Zur euklidischen Wissenschaftsgeschichte, Serres (1998: 510f.). Vgl. weiterhin zum Konstruktivismus, Anm. 31.

eingegangen wird.¹⁵ Der französische Soziologe Maurice Halbwachs (1877-1945) definiert die Verbindungslinie zwischen Architektur, Wohnung und Stadtplanung als ein „Strukturierungsmoment sozialer Interaktionen“ (Hamm & Neumann 1996: 52), in dem sich der Mensch stets in einem bestimmten Raum bewegt, der vom umbauten Raum der Siedlungs- und Infrastruktur bis zur „freien Natur“, dem nicht bebauten bzw. kultivierten Raum, reicht.¹⁶ Der Raum ist unabhängig der angesetzten Foki immer sozial konstruiert, mit qualitätsunterscheidenden Bedeutungszuweisungen, Formen und Funktionen versehen und ist somit Teil der von Individuen oder sozialen Gruppen wahrgenommenen und interpretierten Raumsituation.¹⁷ Die Voraussetzung eines erlebten, wahrgenommenen, sozial konstruierten Raumes, der hier in Anlehnung an Michael Dickhardt und Brigitta Hauser-Schäublin als „kulturelle Räumlichkeit“ (2003: 24) bezeichnet wird, ist „die Raumwahrnehmung und das räumliche Handeln eines kulturell und sozial bestimmten positionierten Körpers im Raum“ (Hesse 2003: 92). Folglich ist Raum nach Heidegger ([1927] 1993: 101f.)¹⁸ die vom Menschen gelebte Praxis des Ortes und ist somit als fundamentale Kategorie menschlicher Wahrnehmung zu bewerten (vgl. Abb. 3). Die empirische Fassbarkeit der allgemeinen Raumform ist jedoch nicht nach Formmomenten der Ausdehnung, Distanzierung und Positionierung bestimmt. Die materielle Verfasstheit ist insofern irrelevant, da „materielle Räume im Sinne physisch konkreter Strukturen wie Häuser, Siedlungen oder umgrenzte Territorien [...] ebenso zum empirischen Bereich des Räumlichen [gehören], wie immaterielle Räume und Räumlichkeiten wie etwa vorgestellte Räume (z. B. Idealwelten, komplexe Kosmologien etc.) oder verträumlichte Vorstellungen“, wie z. B. Metaphorik (Dickhardt & Hauser-Schäublin 2003: 28).¹⁹ Jede Art von

¹⁵ Die Unterteilungen von heiligem und profanem, vom „gelebten“ und erlebten Raum spielen in Bollnows Ausführungen eine große Rolle ([1963] 1997: 18f., 33f). In der französischen Lebensphilosophie von Henri Bergson und E. Minkowski wird dieser auch als *espace vécu* bezeichnet, vgl. dazu Minkowski (1933).

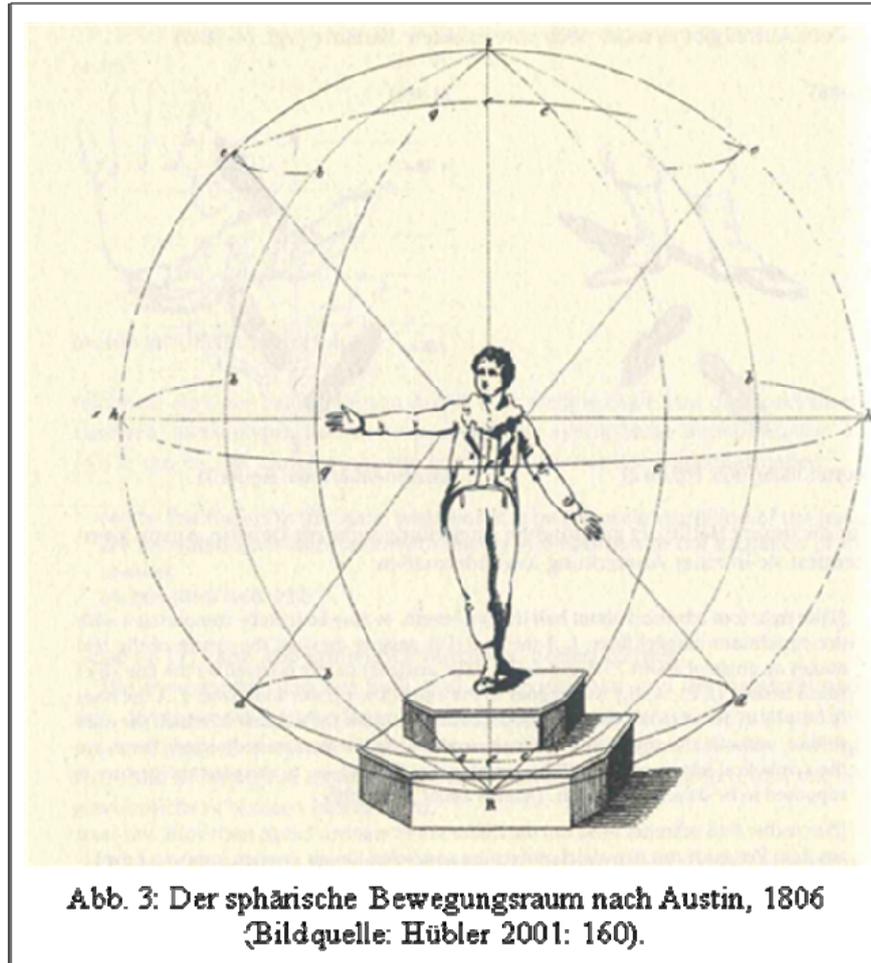
¹⁶ Gebauter, architektonisch konstruierter Raum begrenzt und erweitert, animiert oder behindert menschliche Aktivitäten und kanalisiert sie in geordnete, gesellschaftlich normierte Bahnen. Die komplexen Zusammenhänge von gebauter Umwelt und sozialem Verhalten wurden von Roger G. Barker als *Behavior Setting* beschrieben (1968). Unter *Setting* wird eine Umweltsituation – z. B. Lehrraum, Wartesaal – verstanden, in der nicht die Form und Ausstattung der Gebäude (bzw. des Raumes) eine Rolle spielen, sondern die funktionellen Nutzwerte und Bedingungen des Zugangs, die auf ein spezifisches Verhalten einwirken. Somit werden durch gebaute, vorgegebene Umweltsituationen „wiederkehrende Verhaltensmuster“ (Barker: „*standing patterns of behavior*“) erzeugt. Vgl. weiter zu *Action-Settings*, Weichhart (2003); Vgl. auch Kaminski (1990), Kruse, Graumann & Lantermann (1990). Vgl. weiterhin Anm. 276.

¹⁷ So arbeitete auch Georg Simmel in seiner Abhandlung: „*Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft*“ (1908) im Hinblick auf die Wechselwirkungen zwischen Raum und Gesellschaft fünf „Grundqualitäten des Raums“ heraus, die von Schäfers (2003: 31) folgendermaßen zusammengefasst werden: 1. Raumform, 2. die „Ausschließung“ des Raumes als „Territorium“, 3. die Begrenzung in der Grenze, 4. die Fixierung und Lokalisierung von Tätigkeiten und Handlungsformen an einem Ort, 5. die durch den Raum vorgezeichneten Bestimmungen von Nähe und Distanz und allen damit verbundenen Sozialverhältnissen. Der Titel zu Simmels Abhandlung sowie die Zusammenfassung ist aus Schäfers (2003: 31-32) entnommen.

¹⁸ Den Raum als Apriori formuliert Heidegger folgendermaßen: „[...] das ontologisch wohlverstandene ‚Subjekt‘, das Dasein, ist in einem ursprünglichen Sinn räumlich“ ([1927] 1993: 111).

¹⁹ Die Begriffe des Raumes bzw. der Räumlichkeit werden im folgenden Text, soweit nicht anders vermerkt, nur noch in diesen Kontexten verwendet.

Raum und Räumlichkeit ist ein Ergebnis räumlicher Aufteilung und wird durch die kulturelle Praxis und den strukturierungslogischen Gebrauch symbolischer Formen der einzelnen Akteure und Akteurinnen fortwährend konstituiert.²⁰



2.1.2 Orientierung und territoriales Raumverhalten

Wenn gewohnte Orte verlassen werden und in unbekannte Räume vorgedrungen wird, ist ein kognitives Orientierungssystem oder ein materielles Instrumentarium (Kompass etc.) notwendig, um das Ziel zu erreichen und wieder zum Ursprung zurückzugelangen.²¹ Die axiale Strukturierung und sprachliche Kodierung des Raumes in Oben und Unten, Links und Rechts etc. bildet dabei eine reduzierte Abbildung der „ontischen Wirklichkeit“ (Glaserfeld 1998).²²

²⁰ Nach Ernst Cassirer ist kulturelle Praxis gleichzusetzen mit symbolisch vermittelnde Praxis, wobei Symbole nicht nur einfache Bedeutungsträger sind, sondern Bestandteile sinnbildlicher Strukturen. Vgl. dazu Cassirer [1923-29] 1994.

²¹ Das Wort „orientieren“ kommt bekanntlich von „Orient“ und verweist aus einer eurozentrischen Perspektive heraus auf die Bestimmung des Morgenlandes (Bollnow [1963] 1997: 63).

²² Die Strukturierung des Raumes ist keineswegs einheitlich. Allein der erlebte Raum lässt sich in verschiedene Bereiche, wie etwa den Greifraum und den Sehraum, gliedern. Hierbei wird der äußere dreidimensionale Umge-

Bei den Primaten ermöglichte die phylogenetische Entwicklung des binokularen Sehens ein sehr präzises, visuelles Abschätzen und Messen von Abständen und Erhöhungen im Raum. Bewegungen wie Laufen, Springen oder Verfolgen, aber auch das Werfen von Gegenständen nach bestimmten Zielpunkten wurden somit bedeutsam verfeinert, was entscheidende Vorteile zum Beispiel bei der Jagd mit sich brachte (Eibl-Eibesfeldt 1999: 747; Calvin 1990: 218-225). Aus biologischer Perspektive wird daher die Raumorientierung auch als die Fähigkeit definiert, „Lage und Bewegungen des Körpers, seiner Teile sowie auch Gegenstände und Objekte auf Größen räumlicher Art“ zu beziehen und mit Hilfe des sprachlichen Apparates benennen zu können (Eibl-Eibesfeldt 1999: 624).²³

Neben der Fähigkeit zur Orientierung im Raum ist auch die damit einhergehende Demarkation von Lebensräumen nach Außen ein wesentliches Kennzeichen von individuellem und gruppenbezogenem Territorialverhalten. In der Soziobiologie wurde schon früh zwischen Streifgebiet (*home range*), welches von einer oder mehreren Gruppen zwar ökologisch genutzt, aber nicht gegen Nachbarn oder fremde Eindringlinge verteidigt wird, und Territorium unterschieden. Ein Territorium hingegen „wird mit einigem Aufwand an Zeit, Energie und Risiko abgegrenzt und verteidigt, um exklusive Nutzungsmöglichkeiten sicherzustellen“ (Volland 1993: 93). Territorien sind aber auch, aus ethnologischer Perspektive gesehen, Räume, in denen sich Individuen oder Gruppen über eine längere Zeit dauerhaft aufhalten, eine gemeinsame ethnische Identität, meist in Opposition zu einer Gegenkultur, aufweisen und wesentliche, Existenz erhaltende Tätigkeiten verrichten. Die Inanspruchnahme des Bodens bzw. des Territoriums wird durch symbolische Akte angemeldet und werden im Falle einer Bedrohung von Außen von den Bewohnern verteidigt (Hamm & Neumann 1996: 235; Taylor 1988). Daher werden auch Siedlungen bzw. Wohnbauten von Individuen und Gruppen in ihren räumlichen Umzäunungen, Grenzziehungen und Demarkationen als Ausdruck territorialen Verhaltens und Lebensraumes interpretiert (Hamm & Neumann: 1996: 236).²⁴

bungsraum durch die sensomotorischen und perzeptuell-kognitiven Leistungen des Gehirns, die visuelle, auditive, taktile und kinästhetische Informationen wahrnehmen, verarbeitet und kategorisiert (Strube 1996: 561).

²³ In einer Art Kurzdefinition schreibt Schöne: „Orientierung nennen wir die Vorgänge, mit denen Lebewesen ihr Verhalten im Raum und zum Raum, das ist zu räumlichen Merkmalen, ordnen“ (1978). Die Literatur zur neuronalen Aktivitäten bei raumkognitiven Verarbeitungsprozessen ist immens und ist daher für den weiteren Verlauf dieser Arbeit nicht relevant. Vgl. zur humanen Physiognomie propriozeptiver Satellitensystematik und raumkognitiver Orientierung aus biologischer und neurophysiologischer Perspektive stellvertretend die ausführlichen Darstellungen von Lindauer (1963), Lurija (2001: 236f., 250f.), Hassenstein (1966) und Thompson (2001: 423f., 428, 479).

²⁴ Territorialgebiete sowie Raumnutzungsmuster in architektonischer und urbaner Sicht finden sich bei Erving Goffman ([1971] 1974). Vgl. auch Errington (1989: 76f.), der die Theorie von Goffman auf den südostasiatischen Raum bezieht.

2.1.3 Koordinatensysteme und axiale Strukturierung des Raumes

Der Raum besitzt in den verschiedenen Gesellschaften einen jeweils unterschiedlichen und für sie ansprechenden besonderen Wesenscharakter,²⁵ in dem alle Himmelsrichtungen qualitativ voneinander unterschieden werden.²⁶ Hierbei wird auf philosophischer und soziologischer Perspektive neben Oben und Unten die kardinale Unterscheidung zwischen Links/Rechts und Vorne/Hinten als eine universell befundene, egozentrische Kategorisierung besonders hervorgehoben, obgleich diese Strukturierung im interkulturellen Vergleich nicht haltbar ist.²⁷ So wird bei den Tzeltal in Chiapas (Mexiko) zwischen links und rechts auf sprachlicher Ebene nicht unterschieden. Die räumliche Orientierung und die damit zugrunde liegenden, räumlichen Deskriptive basieren auf der kontextuellen Fixierung von topographischen Größen in Relation zum Subjekt (Levinson & Brown 1993: 60f.; 1994: 19f.).²⁸ Der Grund für die nicht-einheitliche Axialisierung des Raumes in eine linke und eine rechte Hälfte wird von einigen Autoren darin begründet, dass die epistemologische Fähigkeit des Menschen „enantiomorphe Gegenstände“²⁹ zu erkennen sehr begrenzt ist.³⁰ Enantiomorphe sind ein Paar asymmetrischer Gebilde, die sich zueinander wie Spiegelbilder verhalten (vgl. Abb. 4 und 5) und bilden hinsichtlich der egozentrierten axialen Gliederung des Raumes in erster Distanz die beiden Hälften des menschlichen Körpers (vgl. 8).

²⁵ Cassirer umschreibt den Wesenscharakter des Raumes bei der Behandlung des „mythischen Raumes“ in seiner „*Philosophie der symbolischen Formen*“: „Tönung“ oder „besonderen Akzent“ [1923-29] 1994, Bd. II 108).

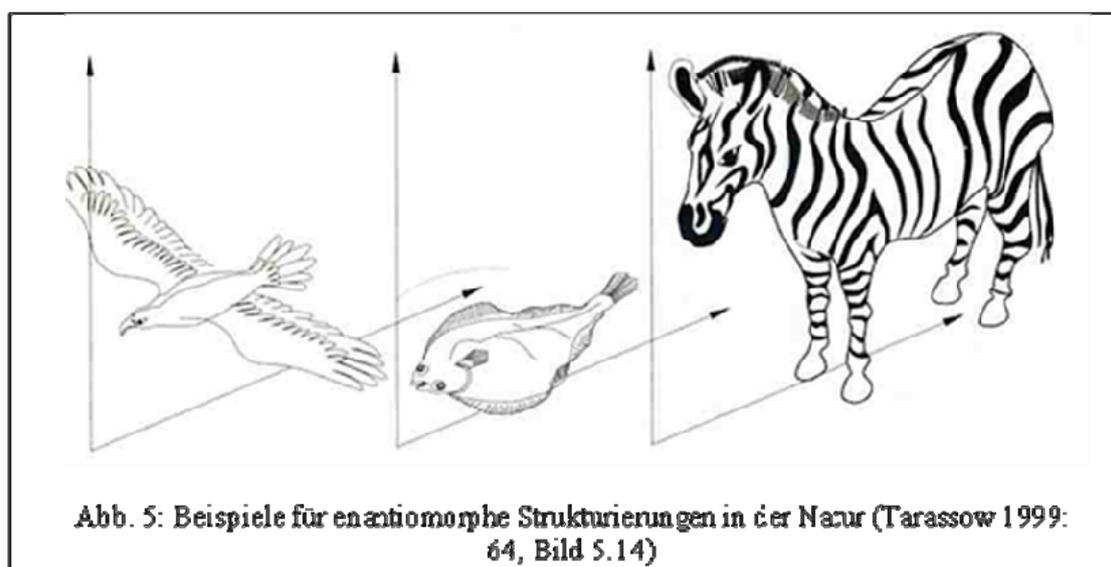
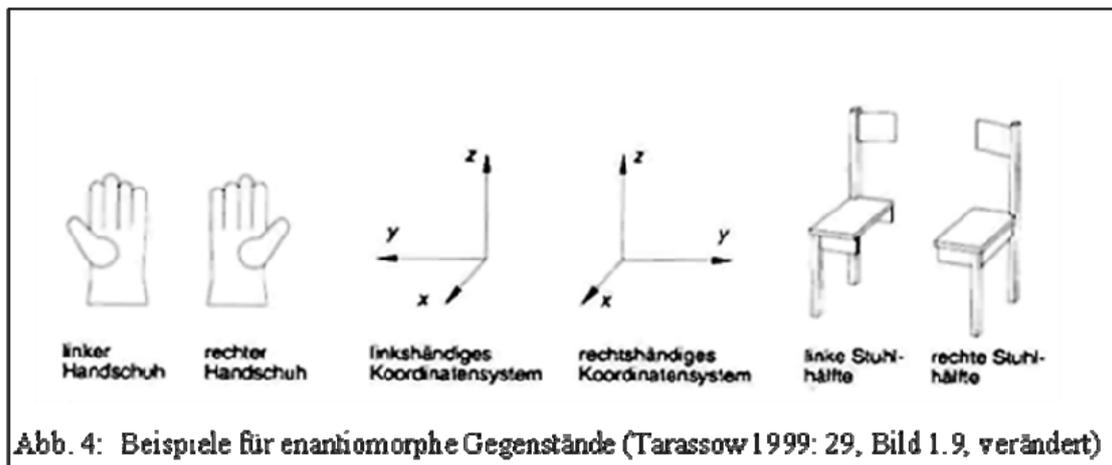
²⁶ Vgl. hierzu die kurze Einführung in die Terminologisierung des Wahrnehmungsraumes bei traditionellen Gesellschaften von Christopher R. Hallpike in: „*Die Grundlagen primitiven Denkens*“ (1978: 329f., 334f., 347f., 366f.).

²⁷ Vgl. zur Strukturierung des Raumes in der Philosophie, Kant ([1768] 1991: 378f.). Vgl. zur Thematik der qualitativen Besetzung linker und rechter Körperhälften das klassische Werk von Robert Hertz: „*La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse*“ ([1909] 1960). Hertz betont, dass die physiognomische Bevorzugung der rechten Seite gegenüber der linken z. B. in Indien, in Ägypten und in Malaysia einen metaphorischen Dualismus, wie Gut und Böse, rein und unrein evoziert ([1909] 1960: 102). Ein gegensätzliches Beispiel liefert dazu Evans-Pritchard bei den Nuer (1956: 235).

²⁸ Der dem Subjekt sich erschließende Raum zeigt sich als eine Matrix von zusammenhängenden Objekten, die, abhängig von der Position des Subjekts, jeweils entweder „aufwärts“ oder „abwärts“ bzw. zum Objekt A hin oder relativ von Objekt A zu B hin beschrieben wird (Levinson & Brown 1993: 59f.; 1994: 21; 2003: 24f.; Casey 1997: 360). Vgl. zur Raumkonstruktion, Koch (2003); Zu Raum als Umgebung aus humanökologischer Perspektive, Klüter (2003) und Graumann & Lenelis (2003); Zur biophysischen Realität des Raumes, Fischer-Kowalski & Erb (2003).

²⁹ Kant schreibt in diesem Sinne von „inkongruenten Gegenteilen“ ([1768] 1991: 378 f.).

³⁰ Inkongruente Gegenteile als solches zu erkennen fällt dem Menschen nicht leicht. Psychologische Untersuchungen bei Kindern zeigen, dass enantiomorphe Gegenstände erst beim zweiten Blick, wenn sie nebeneinander gestellt waren, erkannt werden; Piaget & Inhelder (1972). Die Form der Gegenstände konnte zwar jedes Mal erkannt werden, nicht aber ihre asymmetrische Dimensionalität. Vgl. auch Levinson (1994: 20-21; 2003: 8f.).



Die unterschiedlichen Dispositionen zu räumlichen Achsensystemen sowie die damit verbundenen sprachlichen Deskriptive haben eine lange europäische Tradition.³¹ Stephen C. Levinson behauptet, dass das jeweilige räumliche Denken nicht nur von kulturellen Schemata beeinflusst wird, sondern dass räumliche Kognition auch mit der syntaktischen Struktur der Sprache und der lokalen Topographie des Umfelds auf vielfältigster Weise interagiert (2003: 10f.). Er unterteilt die sprachliche Wiedergabe von räumlichen Beziehungen in relative (in-

³¹ Kant postulierte in Anlehnung an Isaac Newton, einen absoluten Raum, der völlig unabhängig von dem sich darin befindenden Objekten existieren soll (Levinson 2003: 6-9). Damit stellt es einen gegensätzlichen Ansatz zur Theorie von Leibniz dar, dessen Theorie der „Monadologie“ den Raum als ein ätherischen Stoff, eine Matrix von Relationen zwischen verschiedenen Entitäten und Wahrnehmungen, umfasst (Leibniz [1720] 1998: 19 f., 29f., 69-73). Diese philosophische Debatte wurde ständig auseinander getragen und exaltierte sich in der zweiten Hälfte des 20. Jh. in der theoretischen Entwicklung des radikalen Konstruktivismus und des semantischen Holismus, die gegen die Objektivität naturwissenschaftlicher Erklärungsmodelle gerichtet ist und eine Revision cartesianischer Traditionen fordert. Vgl. zum Holismus sehr detailliert und umfassend, Esfeld (2002: 48f.; 133 f.); Zum Konstruktivismus einführend, Glaserfeld (1998: 29f., 36) und Foerster (1998: 53 f., 56).

trinsische), egozentrische, absolute oder anthropomorph gerichtete (wie z. B. Körperhälften, vorne und hinten) Koordinatensysteme (Abb. 6 und 7).³²

³² Die vom Subjekt ausgehenden Achsenrichtungen haben, z. B. für die unmittelbare Lebenserfahrung der Höhendimension, wert- und normunterscheidende Funktionen (höher und niedrig gelegene Sitze, hohe Häuser als repräsentative Bauten einer Elite etc.). Vgl. zur Kognitions- und Neuropsychologie des Körpers als Teil der Sprache, Hübler (2001: 82-121).

Abb. 6: Räumliche Kontexte und Beziehungen in der sprachlichen Wiedergabe nach Levinson (nachgezeichnet aus 2003: 40, Bild 2.2)

P = Person
 H = Haus
 X = Bezugspunkt des Koordinatensystems

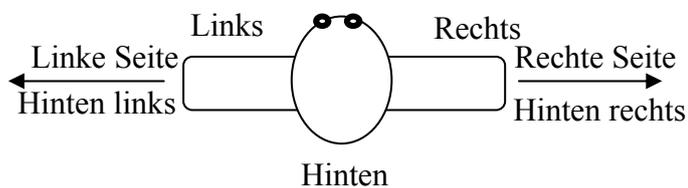
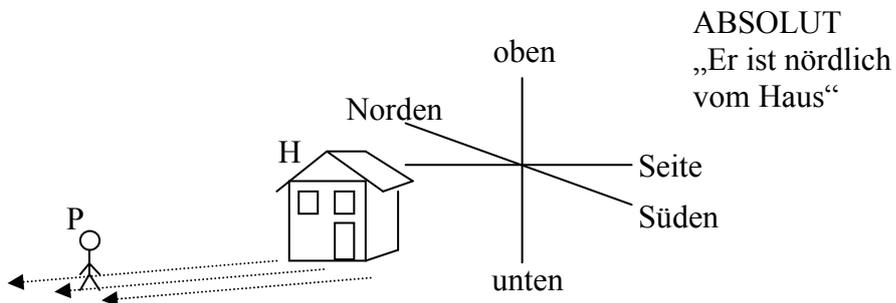
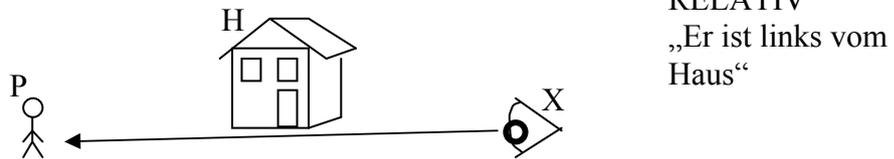
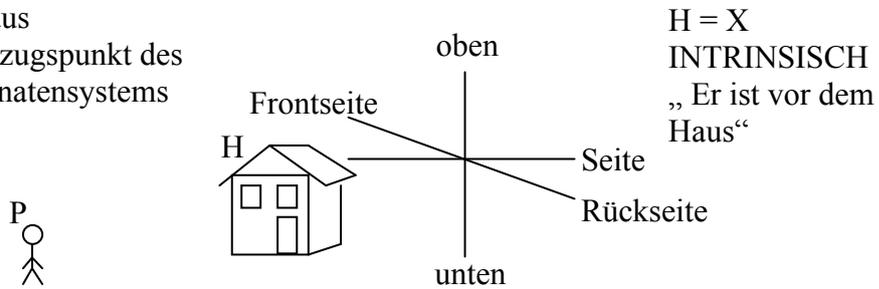


Abb. 7: Anthropomorphe Ordnungsprinzipien räumlicher Segmentierung

2.2 Das Haus im Fokus ethnologischer Untersuchungen

Das Haus als „Ausgangs- wie Endpunkt praktisch aller individuellen Regelabläufe,, (Müller 1992: 48)³³ besitzt neben den architektonischen Implikationen zahllose Konnotationen religiöser, sozialer und ökonomischer Art, weshalb eine einheitliche Definition nicht möglich ist. Die theoretischen Ansätze zu unterschiedlichen Hausphänomenen sind zahlreich: So stellte Claude Lévi-Strauss (1982) in seinem Buch „*La voie des masques*“ ein theoretisches Modell des Hauses als Manifestation sozialer Organisationen vor. Pierre Bourdieu vergleicht das Haus mit einem „Buch“, in dem sich der darin bewegende Körper das Haus liest und seine subjektiven Vorstellungen und Erfahrungswerte auf die Räumlichkeiten projiziert (1993: 468, Anm. 1, 468-489). Dagegen begreift der Architekt Amos Rapoport das Haus als Resultat einer erfolgreichen architektonischen Anpassung an klimatische Verhältnisse und Ressourcen (1969: 1-8, 18f.), in der sozioökonomische und materielle Parameter Form, Baustruktur und Entwurf kanalisieren (1969: 24f., 33f., 49f.). Der französische Philosoph Gaston Bachelard wiederum begreift in einem ästhetisierenden Ansatz das Haus als Ort der Imagination, als Erweiterung des Körpers, der Person und des Selbstbewusstseins (1960: 38, 48, 119f., 131), während der rumänische Religionswissenschaftler Mircea Eliade das Haus als Symbol für die Transformation des Chaos der Naturgewalten in einer von Menschen gestaltete Ordnung versteht (1988: 13f., 19f., 34).

Das Haus bildet jedoch kein isoliertes Einzelsystem, sondern ist meist Teil einer Siedlungs- bzw. Sozialgemeinschaft, da jede Familie einem größeren Gruppenverband angehört. In der topographischen Strukturierung der Siedlung weisen die einzelnen Größen – Wohnhäuser, Plätze, Wege, Heiligtümer usw. – gemäß ihrer Position im Gesamtsystem ihre besondere Bedeutungszuweisung auf, die im einzelnen aufgrund der strukturellen Flächengestaltung der Siedlung (agglutinierender Aufbau, Kreisstruktur bzw. Rundling, Fluss- bzw. Straßenlinien-aufbau usw.) sehr unterschiedlich zusammengesetzt sind (Müller 1987: 17; Rapoport 1969: 49f.). Der emischen Perspektive nach wird die eigene Siedlung oder das Dorf meist als Mittelpunkt der Welt wahrgenommen, während das eigene Haus auf reduktionistischer Weise als mikrokosmisches Abbild dieser Ordnung begriffen wird.³⁴ Hierbei gelten für den Makrokosmos (= Siedlung), ähnlich einer enkaptischen Darstellung,³⁵ dieselben systemimmanenten Bedeutungsstrukturen wie Endosphäre – Exosphäre, Zentral – Peripher usw. wie beim Haus. Es handelt sich dabei also nicht um eine Hierarchisierung emischer Raumordnungen, sondern

³³ Vgl. auch Bollnow ([1963] 1997: 123 f.).

³⁴ Vgl. hierzu Eliade (1998: 423-440), Raglan (1964: 134-152), Rapoport (1969: 52), Couchaux (1980: 119).

³⁵ Vgl. Anm. 3.

eher um emergente Phänomene³⁶ raumkognitiver Realität, die auf jeder Bedeutungsebene analog ihre affinale und charakteristische Struktur aufweisen (Foerster 1987; Krieger 1998: 26f.). Diese systemtheoretischen Ordnungsstrukturen sind für eine holistische Erfassung des Phänomens „Haus“ von besonderem Interesse, da unterschiedliche Methoden in den einzelnen Bedeutungsebenen angewendet und anschließend zu einem kohärenten Bild zusammengefügt werden können. Basierend auf diesem Konzept werden in dieser Arbeit die unterschiedlichen Makro, Meso- und Mikrokontexte in Bezug auf den Untersuchungsgegenstand zuerst dargestellt und anschließend theoretische Zusammenhänge zwischen den Ebenen erschlossen.

2.3 Abschluss der theoretischen Überlegungen: Überleitungswort zu Kapitel

Die oben dargestellten Definitionen und Erläuterungen waren notwendig, um darauf basierend eigene Überlegungen zur Deutung und Interpretation sozialer Realität von räumlichen Sinn- und Bedeutungsspektren im austronesischen Haus zu erstellen. Im Folgenden werden anhand der Forschungsliteratur die Eigenschaften des südostasiatischen Raumes in klimatischer, geographischer sowie kultureller Hinsicht einleitend skizziert. Anschließend erfolgt eine vereinfachte Darstellung der ökologischen Adaptationsprozesse in der austronesischen Besiedlungsgeschichte.

3. GEOGRAPHISCHE GRUNDLAGEN DER UNTERSUCHUNGS- REGION UND DIE AUSTRONESISCHE BESIEDLUNG

3.1 Naturraum und Geographie

Asien lässt sich in zwei große Klimazonen teilen: in die vom Monsun beherrschte Region um den Indischen Ozean und die große zentral- und ostasiatische Landmasse mit einem weitgehend kontinentalen Klima. Die Trennungslinie zwischen beiden Räumen ist teilweise sehr scharf ausgeprägt, teilweise amorph,³⁷ wobei die regionalen Unterschiede innerhalb dieser Bereiche beträchtlich sind. Der vom Monsunklima geprägte südliche und südöstliche Teil Asiens wird mit mehr oder weniger zuverlässigen saisonalen Regenfällen und kontinuierlichen, vorhersagbaren Winden versorgt (vgl. Abb. 8), die Acker- bzw. Nassreisbau auf fruchtbarem Boden und weite Bootsfahrten auf offenem Meer ermöglichten. Entsprechend

³⁶ Emergente Phänomene ist die plötzliche und spontane Herausbildung von Strukturen eines komplexen Systems auf der Grundlage seiner Elemente (Krohn & Küppers 1992).

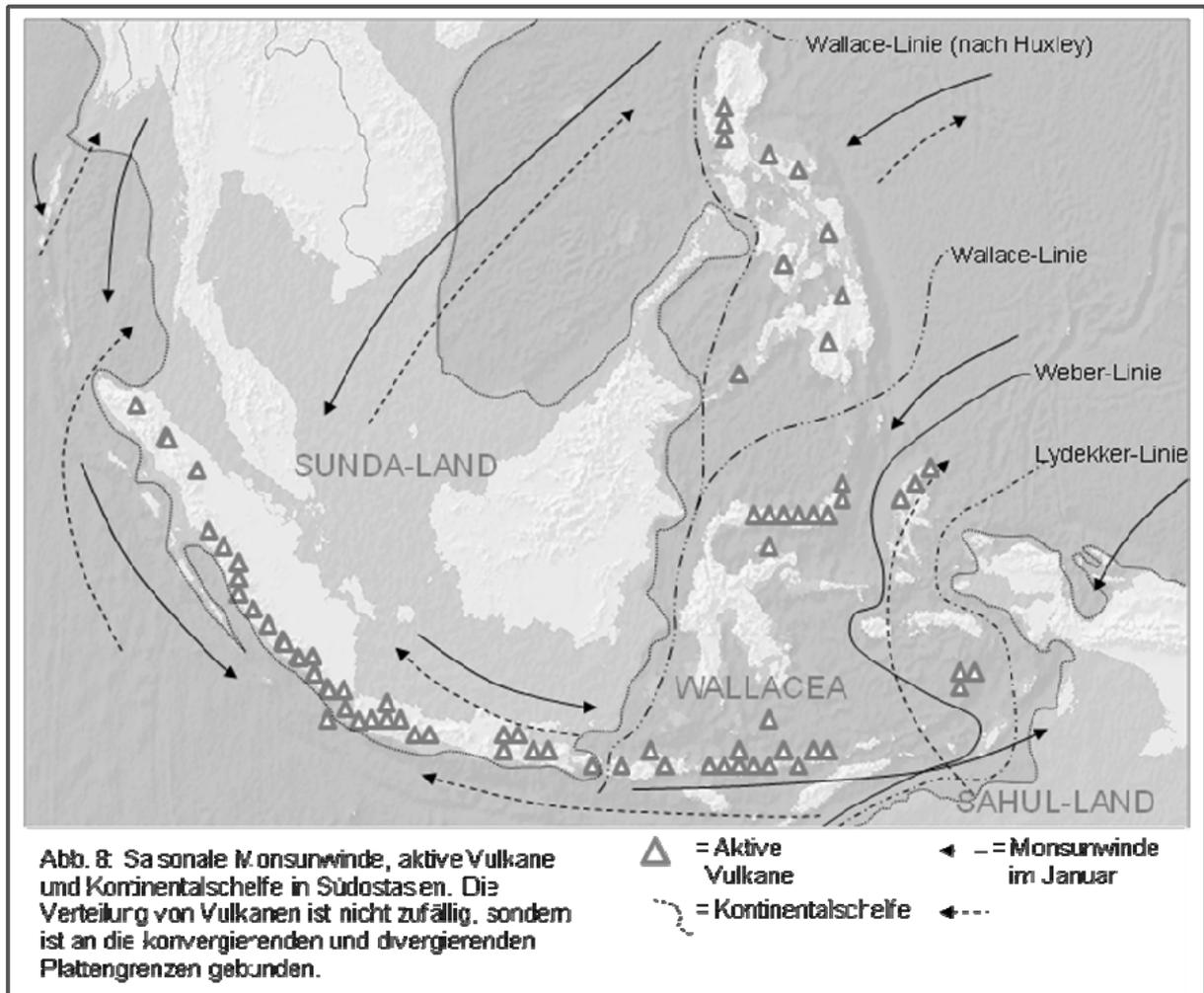
³⁷ Sie erstreckt sich von der Südküste Jemens über Nordwestindien bis nach China, also grob von Südwesten bis Nordosten.

bedeutete der seit dem 1 Jh. n. Chr. dokumentierte jährlicher Zyklus der Monsunwinde einen zentralen Zeitmaßstab für das ökonomische und damit verbundene politische Leben.

Seit dem letzten großen Abschmelzen der nördlichen und südlichen Polarkappen hat sich das geographische Erscheinungsbild des indischen Ozeans und Südostasiens durch das Ansteigen des Meeres stark verändert (Zimmermann 1995: 15). Man geht davon aus, dass der Meeresspiegel vor mehr als zehntausend Jahren zwischen vierzig und sechzig Metern unter dem des gegenwärtigen Pegels lag und somit große Landmassen (wie etwa Teile des Sunda-Schelfs) freigab, so dass eine Landverbindung zwischen dem Festland und Borneo bestand (Parnwell 1999: 25). Die heute von ausgedehnten, relativ seichten Wasserflächen getrennten Regionen Südostasiens bildeten auf diese Weise eine zusammenhängende und zum Teil überquerbare Landmasse. In noch früheren Zeitabschnitten der Erdgeschichte lag der Meeresspiegel sogar mehr als zweihundert Meter niedriger als heute, so dass Landbrücken das südostasiatische Festland mit den Philippinen, Sumatra und Java verbanden. Der östliche Teil des indonesischen Archipels (Sulawesi, Moluken, Sunda-Inseln) war jedoch aufgrund des Wallace-Grabens stets vom Festland getrennt und weist heute eine sehr reiche endemische Tier- und Pflanzenwelt auf (Diamond 1999: 369f.; Zimmermann 1995: 14f.; Vgl. Abb. 8).³⁸ In den Land- und Inselbrücken zwischen der Wallace-Linie und dem Sahul-Schelf fanden im Pleistozän (1,6 Millionen Jahre bis 10 000 Jahre) ausgedehnte und weiträumige Besiedlungsprozesse von mobilen Jäger-Sammler-Gruppen statt (Bellwood 1997: 57f.),³⁹ deren ethnische Restbevölkerungen wir heute nur noch vereinzelt in montanen Regionen finden können und die aufgrund ihrer somatischen Merkmale in der ethnologischen Literatur als Negritos bezeichnet werden (Garvan 1964).

³⁸ Vgl. zur Wallace-Linie als biogeographische Demarkation, Mayr (2003: 53f.).

³⁹ Das Pleistozän bildet in Südostasien auch das Zeitalter des *homo erectus*, der nach Lehrmeinungen und archäologischen Funden (Ost-Java) zufolge wesentlich zur frühen Expansionstätigkeit des Menschen beitrug (Bellwood 1997: 39f.). Es ist bisher nicht eindeutig festgestellt worden, ob dieser von der neu aufkommenden Gattung des Menschen (*homo sapiens sapiens*) aufgrund biogenetischer und kultureller Überlegenheit verdrängt wurde oder ob sich eine lokale evolutionäre Entwicklung ereignete (Leakey 1999: 57f.). Die Frage der Abstammung des anatomisch modernen Menschen spaltete die paläoanthropologische Forschung in zwei entgegen gesetzte Theorienvertreter: *Multi-Regional Modells* (Multi-regionale Evolution und Abstammungsfolge des modernen *Homo sapiens*) und *Out-of-Africa-Modells* (Lineare Abstammungsfolge aller Homoniden). Letzteres konnte in der molekular-genetischen Forschung zum Teil bestätigt werden. Vgl. dazu Cavalli-Sforza (1999); Zur paläoanthropologischen Abstammungsforschung, Gruber & Weiß (1999: 629f.)



3.2 Vulkanische Aktivitäten und klimatische Eigenschaften

Die Westwärts-Bewegung der eurasischen Platte und die Nordwärts-Bewegung der indo-australischen Platte trugen durch geotektonischen Kontinentaldrift und vulkanische Hotspots-Aktivitäten zur Entstehung der indonesischen Inselkette bei, die nach geologischen Zeitmessungen noch recht jung ist (3 Mio. Jahre) und von intensiven vulkanischen und seismischen Aktivitäten bis heute begleitet wird (Bardintzeff 1999: 171-189; Press & Siever 1995: 108f.).⁴⁰ Es handelt sich hier, von Sumatra im Westen bis zu den Osterinseln im Osten, um die dichteste Vulkankette der Erde (vgl. Abb. 8). Die positive Auswirkung früherer vulkanischer Aktivitäten hatte bei günstiger Beschaffenheit des vulkanischen Materials in einigen Regionen für die Entstehung fruchtbarer Böden beigetragen,⁴¹ so dass eine erfolgreiche Kultivierung des Bodens in Form von Ackerbau oder Nassreisanbau betrieben werden konnte. Die

⁴⁰ Vulkanische Aktivitäten waren für die Dynamik der Migrationströme in den einzelnen Regionen Ozeaniens stets von entscheidender Bedeutung (Jennings 1979: 7, 73, 84, 138, 194, 230, 358).

⁴¹ In vielen Regionen auf Borneo und auf den Philippinen, in Landstrichen der malaiischen Halbinsel und auf den meisten Hochlandgebieten des Festlands stellte die schlechte Bodenbeschaffenheit bislang ein beträchtliches Hindernis für die Landwirtschaft dar, so dass unterschiedliche Strategien der Ressourcenausbeutung für eine erfolgreiche Subsistenzweise notwendig waren (Parnwell 1999: 28f.).

tropische Vegetation Südasiens und Ozeaniens ist mit heißem und niederschlagsreichem Klima gekennzeichnet, das von lokalen Schwankungen begleitet ist⁴² und von der intensiven Sonneneinstrahlung und den vorherrschenden Windsystemen (wie den Nordostpassatwinden und den Südostpassatwinden) bestimmt wird (Parnwell 1999: 29f.). Dabei hatte die vulkanische Topographie innerhalb der innertropischen Konvergenzzone⁴³ für die Wahrnehmung von Landschaft sowie für die damit zusammenhängenden Orientierungssysteme folgenreiche Auswirkungen gehabt. Die flächenmäßige Dominanz des Meeres gegenüber dem Land führte in der vertikalen Kontrastierung topographischer Größen wie Berg und Meer eine auf das Meer bzw. auf das Land gerichtete, ethische Disposition der räumlichen Konstituierung von Sinn- und Bedeutungsreferenzen, an der sich die Mitglieder einer lokalen Gruppe orientierten und kategorienübergreifende Symbolsysteme auf baulicher und architektonischer Ebene hervorbrachten.

3.3 Monsun

Die Monsune sind beständig wehende, kontinentweite Winde mit halbjährlichem Richtungswechsel, deren Strömungsrichtung im Sommer vom Meer zum Land und im Winter vom Land zum Meer gerichtet ist. Sie entstehen im Bereich der innertropischen Konvergenzzone (Leser 1997: 526), indem die starke Einstrahlung der im Zenit stehenden Sonne die Luft auf einer bestimmten geographischen Breite stärker erwärmt als andernorts und dadurch stark erwärmte Luft aus den angrenzenden Regionen nachströmen läßt. Somit kommen Winde zustande, die durch die Erdrotation in eine westliche oder östliche Richtung abgelenkt werden, statt nordwärts und südwärts zu wehen. Die dadurch entstehenden Meeresströmungen und Windverhältnisse lassen eine kalkulierbare und planmäßige Navigation weiter Seereisen von Südostasien bis nach Ostafrika zu.⁴⁴ Der mit Monsunströmung im Zusammenhang stehende Monsunregen unterliegt ebenfalls mehrjährigen, saisonal stabilen Schwankungen, die mit dem klimatischen Phänomen des *El Niño* in Verbindung stehen (Schönwiese 1994: 217f., 221f.).⁴⁵ Die regelmäßigen Windströmungen bilden einen festen Bestandteil der räumlichen Orientierung in diesem Raum, die in der Regel mit dem Lauf der Sonne oder anderweitigen lokalen

⁴² Lokale Faktoren resultieren z. B. aus Standort, Höhe und Topographie.

⁴³ Die zentraläquatoriale Zone besteht aus Sumatra, Borneo, Sulawesi, Mindanao, Zentral- und Westjava, Singapur und der malaiischen Halbinsel (Parnwell 1999: 29).

⁴⁴ Den mit den wechselnden Monsunen (Nordwest- und Südostmonsun) in Zusammenhang stehenden Windbahnen und Meeresströmungen ist ein System eigen, das vornehmlich die Achse der Bewegungen von Menschen auf dem Meer generell nach Osten bestimmt (Tauchmann 1992: 113). Vgl. auch 3.4.2. Zur Zirkulation und Strömungen des Meeres allgemein, vgl. Schönwiese (1994: 217).

⁴⁵ Die monsunalen Regenfälle waren aus geohistorischer Perspektive nicht immer konstant. Auf der Grundlage paläobotanischer Untersuchungen geht man von der Annahme aus, dass seit etwa 3000 v. Chr. die saisonalen Regenfälle in Teilen Süd- und Ostasiens beträchtlich zunahmten und den Regenfeldbau sowie die damit verbundene Sesshaftwerdung begünstigten. (Bellwood 1997: 9f; Krieger 2003: 29)

Orientierungsgrößen verbunden werden. Dies ist schon allein daran ersichtlich, dass fast alle ethnolinguistisch erhobenen Termini zur Kennzeichnung der Winde innerhalb des südostasiatischen Raumes auf einige wenige proto-austronesische Bezeichnungen zurückgeführt werden können (vgl. 4.).

3.4 Der Raum des Meeres

Während das Land oft eine Barriere für den ökonomischen und kulturellen Austausch darstellt oder diesen zumindest in bestimmten Regionen erheblich verlangsamt, bildet das Meer im Indischen Ozean, in Südostasien und Ozeanien ein verbindendes Element (Barendse 2002: 17; Krieger 2003: 25; Manguin 2004: 294f.; McPherson 1993: 16ff.). Das Meer übertrifft in Südostasien flächenmäßig das Land, ist durch Inselketten vor dem Indischen und Pazifischen Ozean geschützt und hat daher den Charakter eines Binnenmeeres.⁴⁶ Im indischen Ozean und in Südostasien existieren aufgrund ihrer exponierten geographischen Lagen eine Vielzahl an Schlüsselpositionen, auf die sich der Seehandel richtete und deren Besitz eine große handelspolitische und territoriale Macht bedeutete (Straße von Hormuz, Straße von Malakka, Sundastraße usw.).⁴⁷ Die Kontrolle der Seerouten bildete daher in der Geschichte dieser Region ein konstitutives Element der frühen Staatlichkeit und kann durchaus mit der antiken Bedeutung einer Thalassokratie verglichen werden.⁴⁸

Das Meer und die Küstengebiete bilden neben dem ökonomischen Nutzen auch einen potenziellen Lebensraum, da das Land und das Meer eng miteinander verzahnt und Küstensäume durch Halbinseln, Atolle, Landzungen, Becken und Meeresengen stark gegliedert sind (Tauchmann 1992: 114f.).⁴⁹ Aufgrund dieser geographischen Gegebenheiten entwickelte sich

⁴⁶ Der indische Ozean z. B. wurde mit seinen angrenzenden Meeren – im Westen dem Roten Meer und dem Persischen Golf, im Osten dem Südchinesischen Meer – als räumliche Einheit gesehen, so dass der arabische Geograph al-Muqadassi im 10. Jh. die am Nordrand des Roten Meeres gelegene Stadt al-Qulzum als das Ende des „Chinameeres“ (*bahr as-Sin*) betrachtete (Krieger 2003: 25). Vgl. zum Thema Meer und Wasser in Südostasien das von Peter Boomgaard herausgegebene Buch „*A World of Water*“.

⁴⁷ Vgl. zum Seehandel im Indischen Ozean, McPherson (1993); Von den antiken Anfängen bis zum 15. Jh., Hall (1985), auch Manguin (2004); Vom 14. Jh. bis in die Neuzeit, Reid (1993); Vgl. auch die detailliert zusammenfassende Darstellung in Dahm und Ptak (1999: 79-149). Der von den Arabern bis zum 17. Jh. betriebene Seehandel im Indischen Ozean wurde von Rene J. Barendse (2002) historisch umfassend analysiert. Eine kurze, jedoch äußerst leserliche und nachvollziehbare Einführung in die Wirtschaftsgeschichte des Indischen Ozeans sowie des südostasiatischen Raumes gibt auch David Landes in seinem Werk: „*Wohlstand und Armut der Nationen*“ (2002: 110f., 142f., 168f.).

⁴⁸ Während das Meer in Südostasien oft Teil des täglichen Lebens und Mittelpunkt der Machtausübung war, besaß es in den einzelnen Gesellschaften Süd- oder Ostasiens einen unterschiedlichen Stellenwert. So schlossen sich die großen Festlandsmächte in Indien und in China zeitweise in gewissen Umfang vom Überseehandel ab, „da ihre Territorien ausgedehnte Binnenmärkte darstellten und der Bedarf an Importprodukten eher punktueller Natur war“ (Krieger 2003: 26). Vgl. ferner zu diesem Thema, Barendse (2002: 13), McPherson (1993: 37f., 53f.) und Schulte (1994).

⁴⁹ Vgl. hierzu Boeckmann (1924: 11-28); Sather (1995: 237f.); Sopher ([1965] 1977: 1-46). Boeckmann kontrastiert diese Art des Zusammentreffens von Meer und Land mit den Küsten Westafrikas und Westamerikas, wo das

in den intertidalen Schlickzonen eine maritim orientierte Kultur, die sich in der besonderen ökologischen Zone von Meer und Litoral herausbildete und sowohl in der Wirtschaftsweise als auch in allen übrigen kulturellen Teilbereichen an diese anpasste. In ihrer räumlich mobilen Lebensweise bildeten Seenomaden somit eine kulturelle Opposition gegenüber terrestrisch bestehenden Gruppen, wobei ihr Lebensraum im Zuge von Einwanderungen und Migrationsströmen sowie kolonialen Eroberungen und Vertreibungen von diesen zunehmend kontrolliert wurde (Lenhart 2002: 121, 123).⁵⁰

3.4.1 Thematische Definition der Austronesier

Die Bezeichnung „Austronesier“ (engl.: „*Austronesians*“) bezieht sich auf jene ethnische Gruppen, deren Sprachen von einer gemeinsamen „austronesischen“ Protosprache abstammen und die regional „im interkontinentalen Dreieck zwischen Ostafrika, Südasien und Nordwest-Australien, das marin durch den indischen Ozean und das Chinesische Meer verbunden ist“,⁵¹ lokalisiert sind. Der austronesische Raum umfasst somit ein Gebiet, das im Westen durch Madagaskar und im Osten durch die Osterinsel im östlichen Pazifik begrenzt wird. Mit „austronesisch“ wird somit eine linguistische Klassifizierung ethnischer Gruppen gemeinsamen kulturellen Ursprungs bezeichnet (Adelaar 2005: 1f., 26-29). Die austronesische (früher auch als „malaiopolynesisch“ genannte) Sprachfamilie (vgl. Abb. 9), die mit mehr als 300 Mio. Sprechern die fünftgrößte Sprachfamilie der Erde bildet, ist auf dem asiatischen Festland in Vietnam, Kambodscha, Südthailand und in Malaysia sowie auf den Mergui-Inseln Birmas vertreten. Darüberhinaus werden austronesischen Sprachen im insularen Südostasien, auf Madagaskar, auf Taiwan sowie im gesamten ozeanischen Raum mit Ausnahme des Großteils Neuguineas gesprochen (Crystal 1998: 317-319; Adelaar & Himmelmann 2005).⁵² Die Besiedlung dieses Raumes verlief über einen großen Zeitraum, dessen Anfänge und detaillierter Verlauf aufgrund des Fehlens schriftlicher Zeugnisse nur schematisch erfasst werden kann.

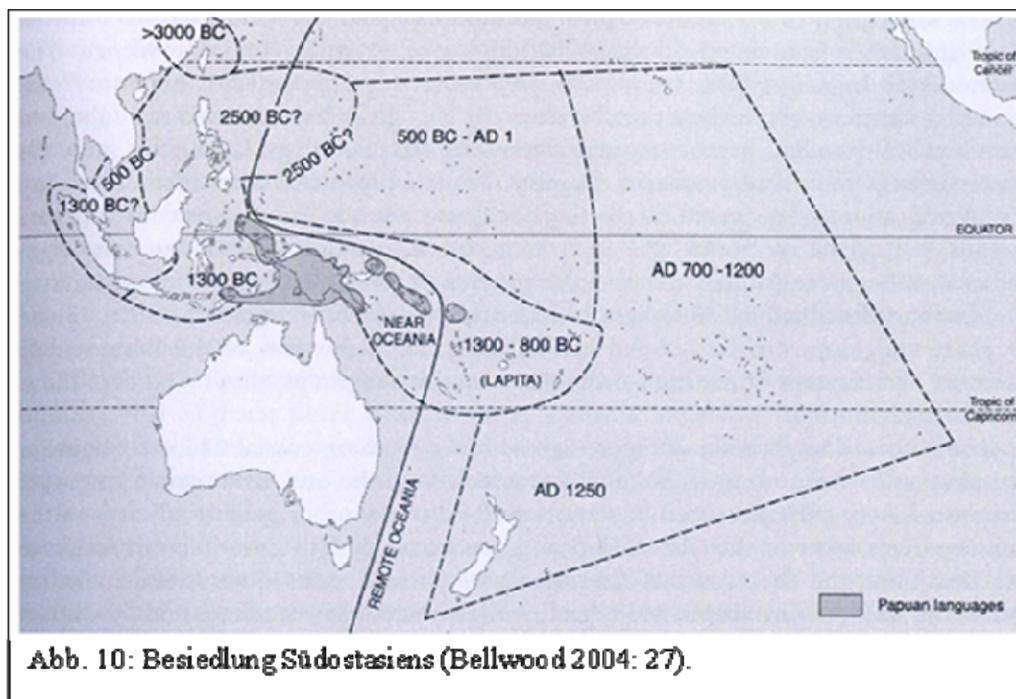
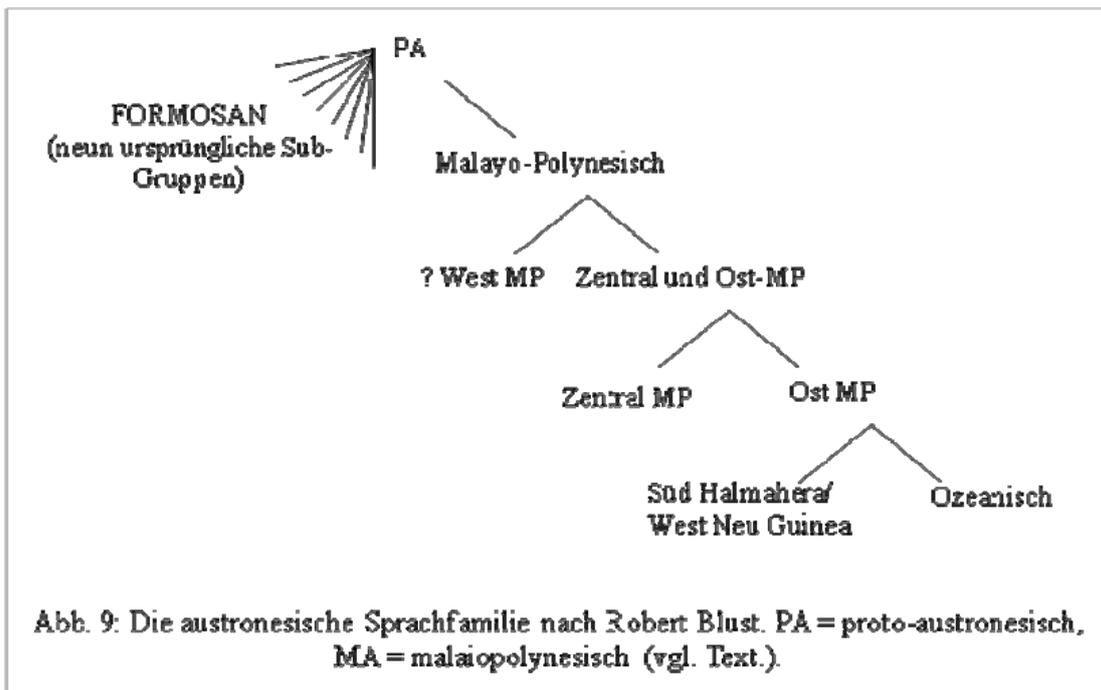
Meer durch steile, geradlinige Küsten vom Land getrennt ist (1924: 12). Diese Information wurde aus Lenhart (2002: 123, Anm. 34) entnommen. Vgl. dazu auch Tauchmann (1992: 113).

⁵⁰ Aus eurozentrischer Perspektive handelt es sich bei maritim orientierten Gesellschaften um ein Wahrnehmungssyndrom einer verkehrten Welt, da sie sich in ihren ethischen Dispositionen wesentlich von der terrestrischen Kultur unterscheiden. Die räumlich mobile Lebensweise ist im europäischen Kontext mit dem pejorativen Stigma des „Umherziehenden, Heimatlosen“ behaftet, da Ackerbau und Sesshaftwerdung als Kennzeichen von Zivilisation und Kultur angesehen werden. Das Meer als alternativer und potenzieller Lebensraum ist in terrestrischen Denkkategorien nicht vorstellbar und wurde deshalb in der „klassischen“ Ethnologie im Zusammenhang der Nomadismusforschung weitgehend vernachlässigt (persönliche Mitteilung von Prof. Dr. Kurt Tauchmann).

⁵¹ Siehe das Vorwort von Kurt Tauchmann in Lenhart (2002).

⁵² Die linguistisch-genealogische Klassifikation höchster Ordnung ist in Ermangelung hinreichender sprachwissenschaftlicher Einzeluntersuchungen nach wie vor umstritten. Weit verbreitet ist das Modell von Blust (1988) und Dahl (1976).

Erst die Zusammenstellung von archäologischem, klimatischem, linguistischem und genetischem Material erlaubt eine grobe Skizze der Besiedlungsgeschichte (vgl. Abb. 10).⁵³



⁵³ Vgl. zur austronesischen Besiedlung im polynesischen Raum das zwar bereits veraltete, aber immer noch sehr fundierte Werk von Jesse D. Jennings (Hg.): „*The Prehistory of Polynesia*“ (1979). Zur Besiedlung des indomalaiischen Raums, Bellwood (2003) und Glover und Bellwood (2004).

3.4.2 Austronesischer Besiedlungsraum⁵⁴

Die austronesische Besiedlung des indo-malaiischen Archipels, Neuguineas und des pazifischen Raumes erfolgte in vier großen Migrationsschüben und in zahlreichen weiteren mit regionaler Begrenzung in einem Zeitraum von ca. 4000 v. Chr. bis 200 v. Chr. (Haarmann 2005: 210).⁵⁵ Als „Urheimat“ wird die südchinesische Provinz Yunnan und große Teile Indochinas angenommen. Archäologischen,⁵⁶ linguistischen⁵⁷ und genetischen⁵⁸ Untersuchungen zufolge verlief die austronesische Expansion über Taiwan (4000 v. Chr.), Philippinen (3000 v. Chr.) bis nach Indonesien (2500 v. Chr.). Von Indonesien aus ging die Besiedlung weiter westwärts über die großen Sunda-Inseln bis nach Madagaskar und ostwärts über die Marianen-Inseln bis nach Melanesien (1200 v. Chr.), via Mikronesien (200 v. Chr.) nach Polynesien (300 – 400 n. Chr. bis Hawaii und Osterinseln) und schließlich nach Neuseeland (um 800 n. Chr.). Temporäre Kontakte und Handel führten zu einem wechselseitigen Austausch kultureller Elemente innerhalb dieser Regionen, wobei das Meer⁵⁹ eine Brückenfunktion zur Überquerung von weit voneinander entfernten Inseln übernahm.⁶⁰ Bei den verschiedenen Migrationswellen⁶¹ auf dem Festland und im insularen Raum werden in der Forschungsliteratur zwei Prozesse der Besiedlung vertreten: Die weit verbreiteste These lautet, dass die aus dem südlichen China, Hinterindien und Philippinen um 2500 - 1500 v. Chr. eingewanderten austronesischen Populationen die alluvialen⁶² Tieflandebenen der einzelnen Inseln kontinuierlich besiedelt haben. Diese sollen dann durch nachfolgende Migrationsschübe („Deuteromalaien“) zwischen 1500 und 300 v. Chr. in hügelige und montane Regionen verdrängt worden sein. Dieser Hypothese zufolge, die auch als „Verdrängungstheorie“ bekannt ist, hatten Erstere die besseren Böden besetzt, die sie zu einem späteren Zeitpunkt den technisch und politisch überlegenen Neusiedlern überlassen mussten (Bellwood 1997: 202f., 241f., 249f.; Zimmermann

⁵⁴ Die austronesische Besiedlung des indo-malaiischen Raumes ist ein zu grosses und weitläufiges Thema, als dass es hier hinreichend behandelt werden könnte. Vgl. für die Gründe der Migrationswellen aus dem südlichen China: Bellwood (1997: 117f., 128f.), Credner (1935: 140), Donner (1989: 32f.), Sohlheim (1984: 33 f.), Wagner (1962: 7f.), Zimmermann (1992: 116-126).

⁵⁵ Die vier Migrationsschübe sind bei Haarmann zusammengefasst (Haarmann 2005: 211).

⁵⁶ Vgl. hierzu Bellwood (1995; 1997: 96-128, 201-254).

⁵⁷ Vgl. hierzu Pawley & Ross (1993; 1995) und Tyron (1995).

⁵⁸ Vgl. dazu Bellwood 1997: 76f; Bhatia, Eastal & Kirk (1995), Cavalli-Sforza (1999: 153, 161, 175-175), Serjeantson & Gao (1995).

⁵⁹ In Europa wurde das Meer in mittelalterlichen Karten meistens als das Ende der Welt dargestellt. Vgl. dazu die Karten 1.2, 1.5, 1.6 und 1.7 in Nebenzahl (2004).

⁶⁰ Furnivall (1939: 1-2) schreibt in diesem Sinne: „*The archipelago forms a highway between two oceans and a bridge between two continents.*“

⁶¹ Die altgängige Lehrmeinung, dass die verschiedenen Migrationswellen in Protomalaien und Deuteromalaien unterteilt werden, wird hier nicht vertreten und auch nicht weiter behandelt. Vgl. dazu Dahm (1979b: 65f.), Uhlig (1988: 60-73) und Bellwood (1997: 69f.).

⁶² Alluviale Böden sind Schwemmlandböden mit geringer oder unvollständiger Profilentwicklung, die durch frühere oder noch aktive periodische Überschwemmungen geprägt wurden und sich durch den Einfluss des Grundwassers und Nährstoffreichtums auszeichnen (Leser 1997: 27).

1995: 22).⁶³ Jedoch zeigt sich, dass in den Hochtälern zwischen 400 und 1000 m, in denen sich bis heute protomalaiische (negritische) und malaiische (austronesische) Ethnien erhalten haben, fruchtbare Vulkangebiete darstellen. Daher wurde statt der „Verdrängungstheorie“ eine „Selektionstheorie“ zur Grundlage der Besiedlungsgeschichte des südostasiatischen Archipels erhoben, wonach die Höhegebiete in den ersten Migrationswellen „gemäß ihrer Nutzungsmöglichkeit von Anfang an gezielt aufgesucht worden seien, da diese für sie eben keine unattraktiven ‚Rückzugslagen‘, sondern geographisch-ökologische Gunsträume darstellten“ (Zimmermann 1995: 22). Doch es gibt auch eine andere interessante Theorie. Wenn wir maritime Gruppen (Seenomaden) als ein originäres Bevölkerungselement der gesamten südostasiatischen Region betrachten, könnten sie das Grundsubstrat der austronesischen Kultur darstellen, „die für eine frühere relative Einheitlichkeit verantwortlich wäre. Die Seenomaden wären dann die an die Ränder gedrängten maritimen Reste einer durch nachrückende Migranten dominant terrestrisch geprägten Bevölkerungsstruktur“ (Tauchmann 1992: 118). Durch den Druck und der Entstehung staatlich organisierter Herrschaftsreiche vorerst hinduistischer, islamischer und später europäischer Mächte verlief die teils erzwungene und kulturelle Anpassung von maritimen Gruppen, Jägern und Sammlern und montanen Populationen in unterschiedliche Richtungen, so dass ein wechselseitiger und zirkulierender Anpassungsprozess an regionale Umweltbedingungen stattfand (vgl. 5.1).⁶⁴

3.5 Resümee der Besiedlungsgeschichte und Überleitungswort zu austronesischen Orientierungssystemen

Die kulturellen und sprachlichen Gemeinsamkeiten des malayo-polynesischen Raumes sind das Ergebnis einer Migration in der Ost-West- und Nord-Süd-Achse, deren Anfänge bis in die letzte Eiszeit (vor ca. 50 000 Jahren) zurückverfolgt werden können. In Verbindung mit den klimatischen Eigenschaften des Raumes führte die enge Verzahnung von Land, Küste und Meer zum einen zur Entstehung von terrestrischen Lebensformen mit künstlich bewässertem Nassreisbau und zum anderen zur Herausbildung von aquatischen, marin orientierten Lebensformen, bei denen das Meer als potenzieller Lebensraum wahrgenommen wird.

⁶³ Nach Villiers (1965) zeichneten sich die Deuteromalaien „durch einen höheren Zivilisationsgrad und eine fortschrittlichere Technologie als ihre Vorgänger“ aus (Zit. n. Zimmermann 1995: 22).

⁶⁴ Vgl. dazu z. B. die Entstehungsmythen der Toraja und der Iban, die auf einen ursprünglichen maritimen Lebensraum hinweisen (Persönliche Mitteilung von Prof. Dr. Tauchmann).

4. AUSTRONESISCHE ORIENTIERUNGSSYSTEME

Aufgrund der topographischen Gegebenheiten im insularen Südostasien weisen Raumordnungsgrößen wie Berg und Meer strukturierende und kontrastierende Bedeutungszuweisungen auf. Offenbar führte die terrestrische Knappheit und die flächenmäßige Dominanz des Meeres (vgl. 3.1, 3.4, 3.4.2) zu einer topographischen Qualitätsstrukturierung, wobei das Prinzip der Höhe jeweils eine größere und positivere Bedeutung besitzt, als zur Litorale bzw. zum Meer hin.⁶⁵ So spiegelt sich das duale, räumliche Orientierungsprinzip von Berg und Meer innerhalb des Lebensraumes austronesischer Gesellschaften in allen kulturellen Facetten der räumlichen Wahrnehmung und Orientierung wieder (Barnes 1993: 167f.). Die räumliche Strukturierung in der Vertikale ergibt dadurch ein Achsensystem, das auf die in der Landschaft existierenden geographischen Ordnungsgrößen übertragen wird und je nach Standort relativ zu seinem Bezugspunkt steht. Dieses relative Achsensystem in der Vertikale wird durch ein fixes, stabiles, durch den Lauf der Sonne bestimmtes Achsensystem in der Horizontale ergänzt. Da die Achse in der Vertikale zum Bezugspunkt hin beliebig verortet werden kann, verhält sich die fixe Achse in der Horizontale relativ zu diesem, so dass beide Achsensysteme als Ganzes ein relatives Koordinatensystem ergeben. Es handelt sich also nicht um ein geschlossenes, feststehendes System mit nicht verrückbaren Achsenrichtungen (wie z. B. Längengrade, Kompass), sondern um ein offenes, egozentriertes Bezugssystem (Individuum, Haus, Dorf), dessen Funktionskreis an topographische Parameter gerichtet ist.⁶⁶ Berg und Meer bilden insbesondere im west- und zentral-austronesischen Raum (Madagaskar, Sumatra, Borneo, Sunda-Inseln, Sulawesi, Halmahera und Molukken) bei Gruppen mit Zugang zum Meer stetige Komponenten der räumlichen Orientierung, wobei die Ausgangspunkte der Orientierungsachsen bei Gruppen terrestrisch geschlossener Lebensräume an die besonderen topographischen Gegebenheiten angeglichen werden (wie flussaufwärts und flussabwärts, landaufwärts und landabwärts, aufsteigend und absteigend; Vgl. Abb. 11). In einigen austronesischen Sprachen entwickelten sich dazu Bezeichnungen für nordwestliche und südöstliche Himmelsrichtungen, die sich ursprünglich auf die Monsunwinde bezogen und die bis heute wichtige Orientierungsreferenzen im Alltag darstellen.⁶⁷

Die linguistische Kompilation austronesischer Bezeichnungen für direktionale Achsen – wie bergwärts-meerwärts bzw. flussaufwärts-flussabwärts, Sonnenaufgang-Sonnenuntergang und

⁶⁵ Vgl. dazu auch Sandra Pannell (2007), die das Meer als eine Art Landschaft (engl.: „seascape“) darstellt, in der die unterschiedlichen symbolischen und mythischen Bedeutungszuweisungen im Verhältnis zum Land verdeutlicht werden.

⁶⁶ Vgl. dazu, Errington (1989: 68f.).

⁶⁷ Vgl. hierzu Blust (1980: 220) und Barnes (1993: 166). Vgl. für den ozeanischen Raum, Ozanne-Rivierre (1997) und Hill (1997).

monsunale Windrichtungen – eignet sich besonders gut, um charakteristische Strukturen emischer Raumwahrnehmung analysieren zu können. Im Folgenden wird eine systematische Klassifikation austronesischer Gesellschaften nach geographischen Merkmalen vorgenommen, die sie, unabhängig von ihrer wirtschaftlichen Lebensweise (räumlich mobil oder sesshaft), in drei Gruppen kategorisiert: (1) austronesische Gruppen mit Zugang zum Meer; (2) austronesische Gruppen terrestrisch geschlossener Lebensräume und (3) austronesische Gruppen mit maritimer Orientierung (Seenomaden). Von dieser Kategorisierung ausgehend wird die Etymologie von Orientierungsachsen anhand ausgewählter Beispiele untersucht.

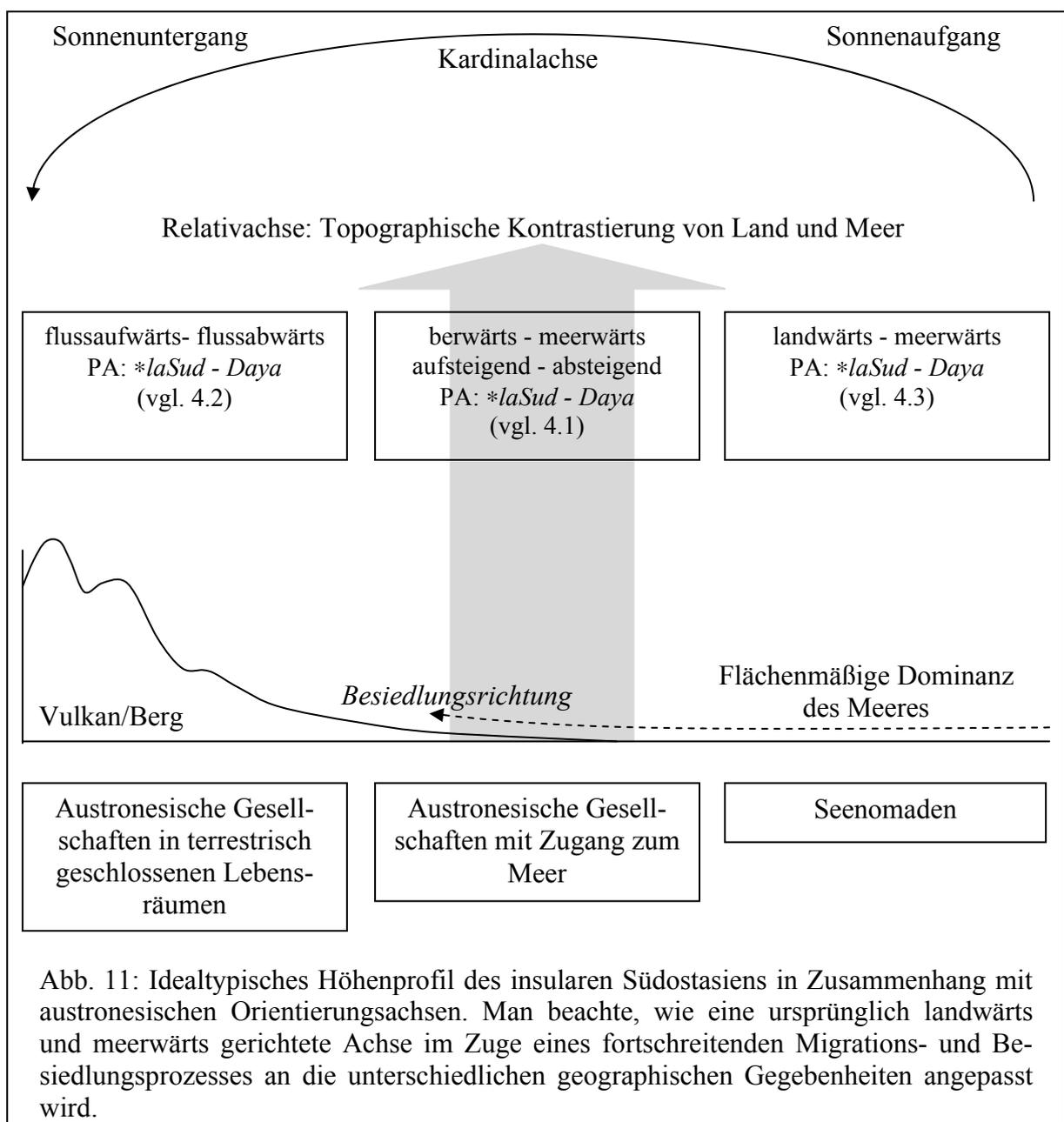


Abb. 11: Idealtypisches Höhenprofil des insularen Südostasiens in Zusammenhang mit austronesischen Orientierungsachsen. Man beachte, wie eine ursprünglich landwärts und meerwärts gerichtete Achse im Zuge eines fortschreitenden Migrations- und Besiedlungsprozesses an die unterschiedlichen geographischen Gegebenheiten angepasst wird.

4.1 „Berg“-wärts und „Meer“-wärts als räumliche Orientierungsreferenzen bei austronesischen Gesellschaften mit Zugang zum Meer⁶⁸

Wie bereits erwähnt, bildet die topographische Kontrastierung zwischen Land und Meer die „*fundamental axis of orientation in Austronesian societies*“ (Adelaar 1997: 53). Die aus dem Proto-Austronesischen⁶⁹ rekonstruierten Bezeichnungen für „Land“-wärts und „Meer“-wärts lauten **Daya* für „Richtung (Landes-) Innere“ („*toward the interior*“) und **laSud* für „Richtung Meer“ („*toward the sea*“; Blust 1980: 220) und haben eine enorme lexikalische Verbreitung im gesamten austronesischen Raum gefunden.⁷⁰

Um einen Einstieg in dieses thematische Feld zu geben, wird vorerst das **balinesische** Koordinatensystem näher dargestellt, da diesem in der ethnographischen Literatur bislang besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde.⁷¹ Der höchste Berg auf der Insel Bali ist Gunung Agung (3142 m.) und stellt das Zentrum der sakralen Topographie der Balinesen dar.⁷² Zugleich ist sie mit der Orientierungsachse *kaja* für „bergwärts“ (*ke-aya*: *ke* = Präposition: „nach, zu“; *aja* = „Berg, Hügel“) und *kelod* für „meerwärts“ (*ke* = Präposition: „nach, zu“; *lod* < Malaiisch: *laut* = „Meer“;⁷³ Wassmann & Dasen 1998: 692) eine geographische Ausgangsebene. *Kaya* wird im Balinesischen in der Regel mit „Norden“ wiedergegeben und ist auf den subjektivistischen Sprechbezug der Bewohner im Süden der Insel zurückzuführen. Zugleich ist *kaya* mit bedeutungsvollen, sakralen und positiven Konnotationen besetzt.⁷⁴ Dagegen bezeichnen die **Kintamani**, die Bergbewohner (*Bali aga*) im Norden Balis,⁷⁵ mit *kaya* den „Süden“ der Insel (Wälty 1997: 47f.). Eine andere Orientierungsachse bildet die Richtungsreferenz mit dem Aufgang und Untergang der Sonne, die im Balinesischem mit *kauh* („Richtung des Sonnen-

⁶⁸ Im folgenden Text sind zur besseren Übersicht die ethnischen Namen jeweils mit Fett-Schrift gekennzeichnet.

⁶⁹ Im Folgenden werden die Bezeichnungen Proto-Austronesisch mit PA und Proto-Malayo-Polynesisch mit PMP abgekürzt wiedergegeben.

⁷⁰ Dies gilt ebenfalls für die Formosan-Sprachen, die innerhalb der austronesischen Sprachwissenschaft eine eigenständige Sub-Familie darstellen, die sich relativ früh aus dem PMP herausdivergiert hat. Auf der Westküste Taiwans lautete in der Sprache der **Siraya** die Bezeichnungen für „Westen“ *raour* und für „Osten“ *raia* (Campbell 1888). Das **Paiwanische** bezeichnet mit *lauz* „seewärts, runter, abwärts“ und *zaya* „seewärts, aufwärts“ (Ferrel 1980).

⁷¹ Vgl. hierzu Belo (1935); Covarrubias ([1937] 1972); Hauser-Schäublin (1997, 2003); Hobart (1979); Hooykaas (1974); Howe (1980); Ramseyer (1977); Wassmann & Dasen (1998).

⁷² In der balinesischen Mythologie wird von der Versetzung der Spitze des heiligen Berges *Mahāmeru* von Indien nach Bali erzählt (Ramstedt 1998: 335f., 393).

⁷³ Das Symbol < steht hier für: „entspricht etymologisch bzw. etymologisch abgeleitet von“.

⁷⁴ *Kaya* steht im Indonesischen für „reich“ (Heuken 2003).

⁷⁵ Die Kintamani (*Cinatamani* = „flammenumranktes Juwel“) leben in den nordöstlichen Bergregionen am Batur See und werden in der Baliologie als die „ursprünglicheren“ Balinesen bezeichnet, die sich sowohl somatisch als auch in kultureller und religiöser Hinsicht deutlich von den Balinesen im Süden unterscheiden. In der Öffentlichkeit repräsentieren sie sich als *Wong Majapahit*, die selbstdeklarierten Nachfahren des ostjavanischen Reiches Majapahit (ca. 1290-1520; Vgl. Wälty 1997: 28f., 37f.).

untergangs“) und *kangin* („Richtung des Sonnenaufgangs“) wiedergegeben wird (vgl. Abb. 12 und 13).⁷⁶

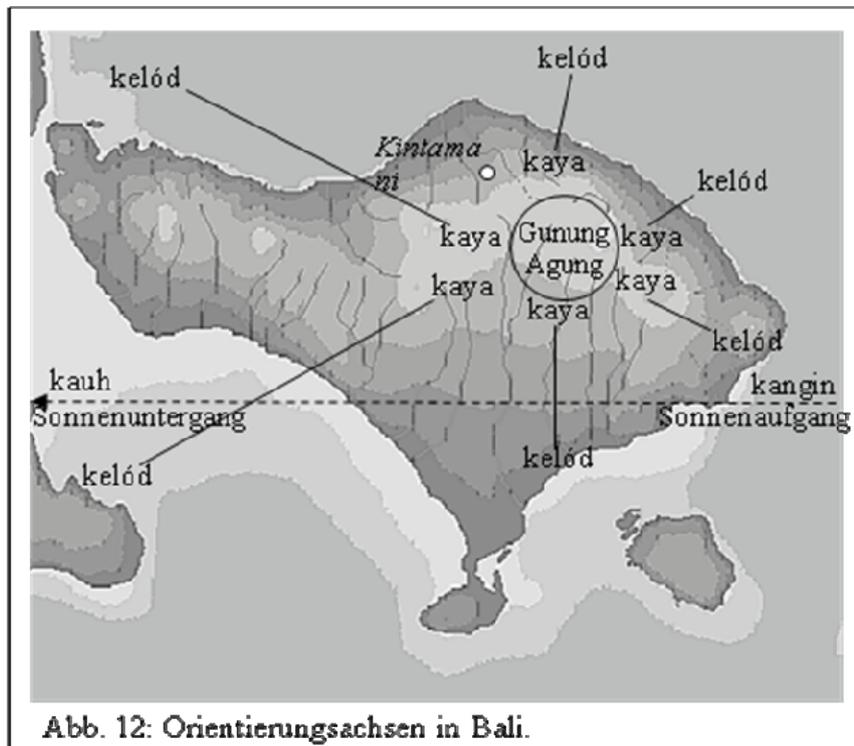
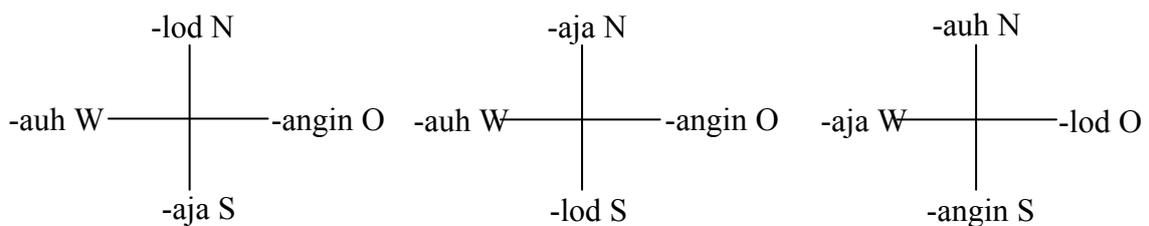


Abb. 13 (vgl. 6.1.1.1):



Direktionales Orientierungssystem im Norden Balis (Kintamani)

Direktionales Orientierungssystem im Süden Balis (Denpasar)

Direktionales Orientierungssystem im Osten Balis

Das Koordinatensystem auf **Madura** im Osten Javas weist frappierende Ähnlichkeiten mit dem Balinesischen auf. Hier werden jedoch zu *dhaja* (= „Norden, landwärts“; < **daya*) und *lao(t)* (= „Süden, meerwärts“; < **laSud*) anstelle der Achse des Sonnenlaufs die monsunalen

⁷⁶ Für beide Termini gibt es keine entsprechende Übersetzung.

Windrichtungen als ergänzende Richtungsverweise hinzugenommen, die im PMP für Nord-West-Monsun **habarat* und für Süd-Ost-Monsun **timuR* lauten und im Maduresischen⁷⁷ mit *bhárát* (< **habarat*) und mit *temor* (< **timuR*)⁷⁸ bezeichnet werden (vgl. Abb. 14; Brandes 1884: 102; Adelaar 1997: 54f.). Die bevölkerungsreichsten Zentren (Bangkalan, Pamekasan, Sampang und Sumenep) befinden sich, wie auf Bali, im Süden der Insel, so dass die Nord-Süd-Achse mit der Bergwärts-Meerwärts-Achse verknüpft wird. Im Gegensatz zu Bali jedoch wird diese Achse auch von den Küstenbewohnern im Norden und Nordwesten Maduras benutzt, so dass man im Falle des maduresischen Koordinatensystems von einem kardinalen System sprechen kann (Adelaar 1997: 56).

Im Malaiischen und im Indonesischen wurden für die Orientierungskordinaten feststehende Bezeichnungen mit neutralen Konnotationen entwickelt, die nach Adelaar ursprünglich in Süd-Sumatra zur Zeit des **Srivijaya-Reiches** entwickelt wurden und deren modifizierte Systematik in Bali und Madura insulare Anpassungen darstellen (1988: 74). Der Unterschied zwischen dem kardinalen Achsensystem Srivijayas und dem malaiischen und indonesischen besteht darin, dass die Bezeichnungen für die Nord- und Süd-Achse spiegelverkehrt konnotiert sind (vgl. Abb. 15 und 17). *Utara* (< Sanskrit: *uttara*)⁷⁹ steht für „Norden“, *selatan* (< Tamil: *selat*) für „Meeresenge bzw. –Straße“⁸⁰ und *tenggara* (< Tamil: *ten kara*) für „südliches Ufer, Strand“ (Adelaar 1992: 115, 161).

Auch im **Achehnesischen** werden mit *utara* („Norden“) und *selatan* („Süden“) die gleichen Koordinaten-Termini wie für das Malaiische benutzt, wobei auch lokale Abweichungen vorhanden sind (*barōh* = „Norden, Richtung Küste“, *timur* = „Osten, bergauf“; Adelaar 1997: 61; Vgl. Abb. 16).

Ein anderes kardinales Achsensystem, das unabhängig entwickelt wurde, wird im **Javanischen** und **Sundanesischen** in Zentral und Ost-Java benutzt. Hier steht *lor/lér* (< **laSud*) für „Norden“ und reflektiert nach Adelaar die früheste Konnotationszuweisung zum Meer (1997: 64). Die Bezeichnung für den Osten wird mit *wétan* wiedergegeben, das aus der Wortwurzel *wwit* („beginnen, herzustellen, auftauchen“) und dem Nominalsuffix *-an* gebildet wird und für den „Sonnenaufgang“ steht. *Kulon* ist abgeleitet von **k(e)-ulu-an* (Sundanesisch: *kaler*),

⁷⁷ Die bedeutendsten Dialekte des Maduresischen sind Sumenep und Pamekasan (Penninga & Hendriks 1937: 8).

⁷⁸ *Barat* steht auch im modernen Indonesisch (*Bahasa Indonesia*) für „Westen, Europa“ und *timur* für „Osten“ (Heukens 2003).

⁷⁹ In der altmalaiischen Gandasuli-Inschrift in Java sind die vier kardinalen Himmelsrichtungen mit den Sanskrit-Lehnwörtern *pūrva* („Osten“), *dakṣina* („Süden“), *paśkina* („Westen“) und *uttara* („Norden“) wiedergegeben (De Casparis 1950: 61). Der Terminus *dakṣina* ist im modernen Malaiischen nur noch in dem Ausdruck *dari daksina datang ke pasina* („vom Süden nach Norden“) erhalten geblieben, während der Terminus *purva* heute mit „antik“ wiedergegeben wird. Nur das Wort *uttara* hat seine ursprüngliche Bedeutung erhalten können (Adelaar 1997: 60).

⁸⁰ Aus der Perspektive Srivijaya ist damit die Straße von Malakka gemeint (Adelaar 1997: 60).

wobei *ulu* auf ein altjavanisches Wort (*hulu*) zurückzuführen ist, das auf die Bedeutung eines „Kopfes, Kopf eines Flusses“ referiert und somit auf die Richtung „flussaufwärts“ verweist (vgl. Gericke & Roorda 1901).⁸¹

Die Etymologie von *kidul* für „Süden“ ist hingegen unklar, obgleich es bei den hinduistischen **Tenggerese** am Gunung Bromo in Ostjava ebenfalls für den Süden steht. Gleichzeitig besitzt *kidul* unabhängig vom räumlichen Bezugspunkt (Norden, Osten, Westen, Süden) die Bedeutungszuweisung „bergwärts“ – „zum Berg Bromo hin“ – und stellt somit einen authentischeren und originärerem Terminus dar als im Javanischen (vgl. Hefter 1985).⁸²

Ähnlich wie im maduresischen und javanischen Achsensystem waren auch die Himmelkoordinaten bei den **Cham** kardinal ausgerichtet.⁸³ In den **binh-thuânesischen** und **ninh-thuânesischen** Sprachen, die heute an der Süd-Ost-Küste Vietnams von nicht-islamischen Cham-Gruppen gesprochen werden, sind die Himmelskoordinaten ebenfalls mit Sanskrittermini besetzt: *ūt* (< *uttara-*) für „Norden“, *pur* (< *pūrva-*) für „Osten“, *pay* (< *paścima-*) für „Westen“, *nayrrati/nay-liti* (< *nairrtī-*) für „Südwest“ und *tāk* (< *dakṣiṇa-*) für „Süden“ (vgl. Moussay 1971).

Das malaiische und javanische Achsensystem ist auch in den verschiedenen Orientierungstermini madagassischer Ethnien wieder zu finden, obwohl diese Gruppen in terrestrisch geschlossenen Lebensräumen lokalisiert sind und somit keinen Zugang zum Meer haben (vgl. 4.2). Hier spielt die austronesische Besiedlungsgeschichte Madagaskars eine große Rolle, auf die aber nicht näher eingegangen wird.⁸⁴ Das **Malagasy**, die bevölkerungsreichste Sprache im zentralen Hochland von Madagaskar, weist im allgemeinen eine geringe Anzahl von Wörtern aus dem Sanskrit auf und manche archaische Elemente lassen darauf schließen, „dass die Trennung von Malagasy von den westindonesischen Sprachen und seine unabhängige Weiterentwicklung bereits vor oder bei Beginn der Hinduisierung Südostasiens erfolgte“ (Berchem 1994: 194f.).⁸⁵ Jedenfalls sind in den Himmelskoordinaten die sanskritischen Bezeichnung erhalten geblieben: *a-varatra* steht für „Norden“ und *a-tsimo* steht für „Süden“ (*a-* und *aN-* bilden im Malagasy Lokativprefixe). Die monsunalen Nord-Süd-Winde werden ebenfalls mit *A-varatra* (**habaRat*; malaiisch: *barat*) und *a-tsimo* (**timuR*) bezeichnet. Dagegen lautet die

⁸¹ *Hulu* ist nur in altjavanischen Texten zu finden und lautet im PA **qulu* („Kopf“); Gericke & Roorda (1901).

⁸² Im Sudanesischen werden neben *wetan* und *kulon* für Osten und Westen synonym auch *timur* und *barat* benutzt (Adelaar 1997: 66).

⁸³ Zwischen dem 5. Jh. und dem 7. Jh. n. Chr. gelang es dem Reich der Cham in der östlichen Mekongregion eine maritime Staatsmacht zu gründen, die stark grundlegenden hinduistischen Vorstellungen entsprach und einen um diese Zeit typischen *mandalla*-Staat hervorbrachte. Im ausgehenden 8. Jh. sind die Cham unter dem Einfluss von Malaien zum Islam konvertiert (Hall 1981: 201f.; Villiers 1999: 87f.).

⁸⁴ Vgl. dazu ausführlich Berchem (1994: 121f., 300f.).

⁸⁵ Der größte Teil der Lexikologie des Malagasy weist eine weitgehende Übereinstimmung mit den südöstlichen Barito-Sprachen, insbesondere des **Ma'anyan**, auf Süd-Kalimantan auf (vgl. Dahl 1951).

Bezeichnung für „Westen“ *an-drefana* (Sakalava: *an-drefa*) und für „Osten“ *a-tsinanana* (Sakalava: *valaha*). Beide Wörter weisen eine Beziehung zum malaiischen *depan* „gegenüber“ (*drefa*) und *belakang* „Rückseite“ (*valaha*) auf (vgl. Abb. 18; Adelaar 1997: 62f.). Die PA Bezeichnung **laSud* ist im Malagasy ebenfalls erhalten geblieben: *a-laotra* ist der Name eines großen Binnensees in Madagaskar und *ta-laotra* ist die Bezeichnung für die „Menschen auf dem See“ (*ta*-Prefix steht im Malagasy für die Bezeichnung ethnischer Gruppen).⁸⁶

Auch in Ostindonesien belegen zahllose Beispiele die weitverbreitete Anwendung der Bergwärts-Meerwärts-Orientierungsachse. Um sich in der Litorale zurechtzufinden, benutzen die **Buli** an der Ostküste von Halmahera unterschiedliche Lokative, die dem balinesischen Achsenbezeichnungen sehr ähnlich sind (Bubandt 1997: 137f.). Die Landwärts- (*poléi*) und die Meerwärts- (*poláu*) Achse bildet die zentrale Orientierung, die durch die Lokativ-Achsen „auf“ (*puis*) versus „ab“ (*pap*) und „außen“ (*potá*) versus „innen“ (*pomúl*) ergänzt wird.⁸⁷ Hinzu kommen die komplementären Bezeichnungen für „stromaufwärts“ (*solat*) und „stromabwärts“ (*yeli*), die aber nur in der Nähe von Bächen und Flüssen benutzt werden. Die Richtungsangabe „landwärts“ impliziert gleichzeitig die Konnotation von „Wald“ und „Berg“, womit die Lokative „innen“ (Landesinnere) und „(Strom-) aufwärts“ verbunden werden, während „meerwärts“ dazu benutzt wird, um auf die Richtung zur Küste und zum Meer hin zu verweisen, die immer mit den Lokativen „außen“ und „(Strom-) abwärts“ assoziiert werden.⁸⁸

Im Gegensatz zu den Buli wird die Insel **Roti** aus der Perzeption ihrer Bewohner mit einem Orientierungssystem verknüpft, der sich auf die ganze Insel bezieht und mit einem auf dem Meer schwimmenden mythischen Krokodil assoziiert wird, dessen Kopf (*langa*) nach Osten (*dulu*) und Schwanz (*iko*) nach Westen (*muli*) ausgerichtet ist (Fox 1997: 94f.; Vgl. auch 6.1.2.1). Entsprechend befindet sich die „rechte“ Seite der Insel im Süden und die „linke“ Seite im Norden. Nach dieser Auffassung sind der Osten und der Süden ranghöher als Norden und Westen, zumal sich dort auch die Bergmassive befinden (Abb. 19). Aus diesem Grund wird die Bewegung einer Person nach Osten hin mit „aufsteigend“ bezeichnet, die Bewegung nach Westen hingegen mit „absteigend“ (1997: 5).

⁸⁶ Mit dem *ta*-Prefix werden in der Regel die ethnischen Gruppen islamischen Glaubens (Araber) an der Südküste bezeichnet (Adelaar 1997: 64).

⁸⁷ Es sind jeweils die Lokativformen angegeben, die durch das Prefix *po*- gekennzeichnet sind (Bubandt 1997: 157, Anm. 5).

⁸⁸ Eine ähnliche Orientierung wird bei den **Palu´é** auf der Insel Luá benutzt, auf die im Kapitel 6.1.4.1 detailliert eingegangen wird.

Orientierungssystem bei austronesischen Gesellschaften mit Zugang zum Meer
-ausgewählte Beispiele aus dem Text-

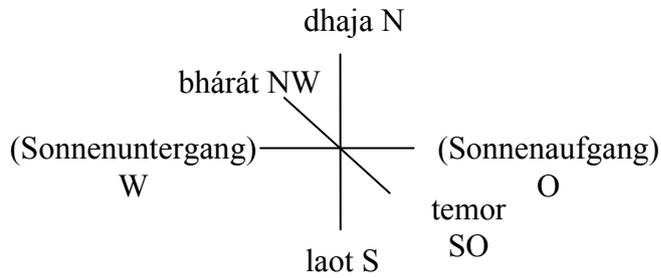


Abb. 14: Direktionales Orientierungssystem auf Madura (vgl. auch 6.1.1.2)

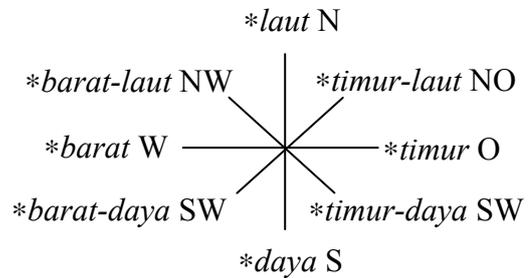


Abb. 15: Direktionales Orientierungssystem in Srivijaya

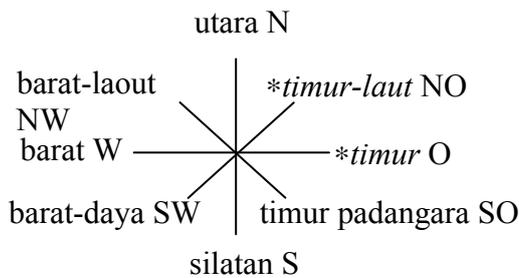


Abb. 16: Kardinales Orientierungssystem bei den Aceh

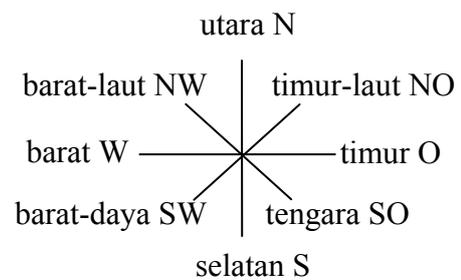


Abb. 17: Malaiisches direktionales Orientierungssystem

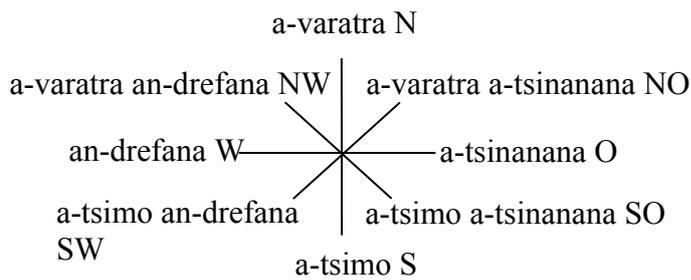


Abb. 18: Kardinales Orientierungssystem bei den Malagasy

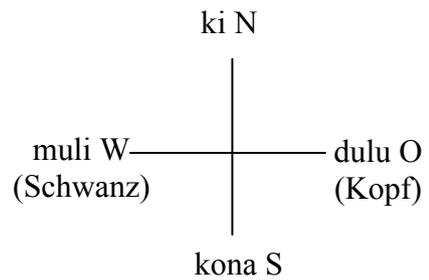


Abb. 19: Rotinesisches Orientierungssystem (vgl. auch 6.1.2.1)

4.2 „Fluss“-aufwärts und „Fluss“-abwärts als räumliche Orientierungsreferenzen bei austronesischen Gesellschaften in terrestrisch geschlossenen Lebensräumen

Terrestrisch geschlossene Lebensräume benötigen eine andere Terminologie als die der Bergwärts-Meerwärts-Achse, da das Meer und die Küste viel zu weit entfernt sind, als dass es als Ausgangspunkt einer räumlicher Orientierung benutzt werden könnte. Anstelle des Meeres als räumliche Kontrastierung zum Land werden Flusssysteme und topographische Anhöhen zu Orientierungsreferenzen erhoben und mit der fixen Achse des Sonnenlaufs verbunden.⁸⁹

Ein solches Beispiel stellen die Orientierungsachsen der **Karo Batak** und der **Toba Batak** dar, die zwar beide aus dem Sanskrit abgeleitete, kardinale Achsenbezeichnungen benutzen (Norden = *utara*; Osten = *purba*; Süden = (Karo B.) *daksina*; (Toba B.) *dansina*; Westen = (Karo B.) *pustima*, (Toba B.) *pastima*; Gonda 1973: 91, 126, 128, 145; Adelaar 1997: 67), sich aber im Alltag mit Hilfe der Bezeichnungen „flussaufwärts“ (*kenjulu*)⁹⁰ und „flussabwärts“ (*kahē*, *kenjahē*),⁹¹ „Sonnenaufgang“ (*kesunduten*,⁹² *hapoltahan*,⁹³ *habinsaran*)⁹⁴ und „Sonnenuntergang“ (*kepultaken*, *hasundutan*) orientieren (Neumann 1951; Warneck 1977; Vgl. Abb. 20).⁹⁵

Borneo ist die zweitgrößte Insel im indonesischen Archipel und bildet den größten geschlossenen Landraum. Flüsse und Flusssysteme haben neben der Funktion als potenzielle Nahrungsquellen auch territoriale Bedeutungen, wie z. B. in der kulturellen sowie politischen Demarkation von Land, in der sich die ethnischen Gruppen meistens nach den Flüssen benennen, an denen sie auch wohnen. So bezeichnen sich die am Kahajan-Fluß lebenden Gruppen als **Oloh Kahajan** („Menschen von Kahajan“). Aus der Perzeption der Oloh Kahajan werden die Gruppen, die am oberen Kahajan-Fluss leben, als **Oloh Ngaju** („Menschen von flussaufwärts“) bezeichnet, wobei diese wiederum, die flussabwärts lebenden Gruppen als **Oloh Ngawa** („Menschen von flussabwärts“) benennen, eine Bezeichnung, die die Bewohner des

⁸⁹ Interessant sind auch Orientierungssysteme in terrestrisch geschlossenen Lebensräumen mit einer sehr geringeren Anzahl an Flüssen (z. B. Steppen bzw. Tundren in Zentralasien). Vgl. dazu das Orientierungssystem der Kök-Türken in Zentralasien, Divitçioğlu (2005: 102f.).

⁹⁰ *Julu* besitzt die Konnotationen: „flussabwärts, niedrigere Landschaft, Flachlandschaft, Meeresrichtung“.

⁹¹ *Jalē* oder *jaē* besitzt die Konnotationen: „flussaufwärts, höher gelegene Landschaft, Bergregion, Bergrichtung“.

⁹² Etymologisch abgeleitet von *sundut* = (Sonnen-) Untergang.

⁹³ Etymologisch abgeleitet von *poltak* = sichtbar werden, aufgehen, erscheinen.

⁹⁴ Etymologisch abgeleitet von *binsar* = (Sonnen-) Aufgang.

⁹⁵ Das gleiche trifft auch auf die Cham zu, Adelaar (1997: 77).

unteren Kahajan heute selbst übernommen haben⁹⁶ (Garang 1974: 2). Die ethnischen Gruppen, die im nördlichen Kalimantan (Zentral-Borneo) leben, bezeichnen sich selbst als **Kami-Benua** („Unser Land/Territorium/Kontinent“).⁹⁷

Das malaiische Exonym **Dayak** fasst alle indigenen Gruppen Borneos zusammen, die sich jedoch sowohl in kultureller als auch in linguistischer Hinsicht enorm voneinander unterscheiden.⁹⁸ Dayak leitet sich vom malaiischen *Dya* ab, womit die landeinwärts oder in den höheren Bergen und Hügeln wohnende, nicht-muslimische Binnenbevölkerung bezeichnet wird⁹⁹ (Mjöberg 1929: 204) und ist etymologisch auf PA **Daya* zurückzuführen (King 1978: 19).

In den Sprachen der **Iban-**, **Singhi-** und der **Ngaju Dayak** sind zwar die malaiischen Entlehnungen für Norden, Osten, Süden und Westen vorhanden, spielen aber im Alltag dieser Gruppen keine Rolle (Adelaar 1997: 68). Hier stellt der Lauf der Sonne mit Sonnenaufgang und Sonnenuntergang die kardinale Achse der räumlichen Orientierung dar, die durch die Achse der Fließrichtung des Flusses erweitert wird. Das Vorhandensein von **la Sud* und **Daya* reflektiert hier nicht die primäre Bedeutung zum „Land“ oder zum „Meer“ hin, sondern verweist vielmehr im Zusammenhang der lokalen Topographie auf „flussabwärts“ und „flussaufwärts“ gelegene Areale. So stellen bei den Iban¹⁰⁰ im Saribas Distrikt die Richtungsangaben „flussaufwärts“ (*ulu*) und „flussabwärts“ (*ili*) in Verbindung mit Sonnenaufgang (*matahari tumboh*) und Sonnenuntergang (*matahari padam*) ein lokal bedingtes, relatives Koordinatensystem dar, dessen Richtungsreferenzen qualitätsunterscheidende Sinn- und Bedeutungszuweisungen besitzen (vgl. Abb. 21; Sather 1993a: 74, 79; Vgl. 6.2.3.1).

⁹⁶ Die Ngaju nennen wiederum ihre nördliche Nachbarn **Oloh Ot-Danom** (*ot* = „flussaufwärts“ und *danom* = „Wasser“)

⁹⁷ Diese Form der Klassifizierung ethnischer Gruppen nach lokalen Flusssystemen ist auch auf Mindanao zu finden. Die **Magindanaon**, die am Cotabato Fluss angesiedelt sind, unterscheiden sich sowohl dialektal als auch kulturell in zwei Gruppen, von denen sich die eine als *tau sa Laya* („Menschen von flussaufwärts“) und die andere als *tau sa ilud* („Menschen von flussabwärts“) bezeichnet (McKenna 1998: 29f.). Vgl. zur räumlichen Demarkationsstrukturen der Maligcong in Nord-Luzon, Reiter (1992: 91f., 101f.).

⁹⁸ Eine sehr anschauliche aber veraltete Klassifizierung der Dayakstämme liefert Mallinckrodt (1928, Bd. I, 14-43). Im Allgemeinen wird zwischen den Land-Dayak, (*Bidayauh*) in Sarawak und Kalimantan und den See-Dayak bzw. Iban unterschieden. Neben den Dayaks und den muslimischen Küstenbewohnern werden noch weitere Bevölkerungsgruppen unterschieden, deren ethnische Gliederung und sprachliche Klassifizierung höchst umstritten sind. Dazu zählen z. B. die Punan, die Murut und die Dusun. Vgl. hierzu Garang (1974: 3f.), Rousseau (1990: 9f.), King (1978: 20f.).

⁹⁹ Für die malaiischen Küstenbewohner (*Melanu*) ist „Dayak“ eine abfällige und degradierende Bezeichnung für die im Inland lebenden Gruppen, von denen sie sich in sprachlicher und ökonomischer Hinsicht deutlich unterscheiden (Leng 1970: 147f., Morris 1978: 38f.).

¹⁰⁰ „Iban“ ist ein Exonym, das von den benachbarten Kajans benutzt wird und leitet sich aus *Ivan* oder *Hiwan* („Wanderer“; *Kami Iban* = „Wir die Wanderer“) ab und dient heute zur Selbstbezeichnung (Garang 1974: 2f.; Rousseau 1990: 12f.). Die Bedeutung des Wanderers bei den Iban bezieht sich möglicherweise auf die Beschreibung der mit sozialem Prestige und materiellem Profit verbundenen, bedeutenden Institution der Händler und Reisenden.

Ähnlich ist auch das Orientierungssystem der **Embaloh** am Kapuas-Fluss im Nordosten Kalimantan. Hier lauten die Bezeichnungen für „flussaufwärts“ *urait* und für „flussabwärts“ *kalaut*, so dass *I-raa* (< **Daya*) „flussaufwärts gelegene Region“ und *ilaut* (< **la Sud*) „flussabwärts gelegene Region“ bedeutet. In Kombination mit der Ost-West-Achse und den Begriffen *kandaa* („Richtung zur Bergregion, Sarawak“) und *id-itu* („Richtung Putusabu [= Ortsbezeichnung; entgegen gesetzte Richtung zu Sarawak]“) ergibt sich hier ebenfalls ein lokal bedingtes, kardinale Koordinatensystem mit unterschiedlichen Sinn- und Bedeutungsqualitäten (Adelaar 1997: 69f.). Die gleiche terminologische Orientierungssystematik trifft auch auf die Murut zu (1997: 71f.).

Auch im ostindonesischen Raum ist die Verknüpfung der Achse des Sonnenlaufs mit topographischen Parametern weit verbreitet. Hier werden anstelle eines Flusses oder Meeres „bergaufwärts“ und „bergabwärts“ als Orientierungsreferenzen benutzt. Die **Kédang** auf der Insel Lembata z. B. sind mit ihren Dörfern an den Abhängen des großen Vulkanmassivs Ujo Lewun angesiedelt, das für sie eine generationsübergreifende und mythische Bedeutung besitzt (Hallpike 1978: 341). Die Bezeichnungen für Osten (*timur* < **timuR*) und für Westen (*warag* < **habarat*) sind sowohl mit dem Lauf der Sonne als auch mit den monsunalen Windrichtungen verknüpft und bilden dadurch ein kardinale Orientierungssystem (vgl. Abb. 22; Barnes 1974: 79). Dabei wird die räumliche Anordnung der einzelnen Bauten im Dorf symbolisch als ein Abbild des menschlichen Körpers aufgefasst, wobei der Kopf (*léu tubar*) in Richtung Bergspitze (*koda*) gerichtet ist und die Füße in Richtung Flachland bzw. zum Meer. Zwischen dem Dorfzentrum (*leu puhe*) und der Bergspitze (*koda*)¹⁰¹ besteht somit eine räumliche Beziehung, die in Form einer bergaufwärts- (*oli* = „nach oben“) und bergabwärts- (*oté* = „nach unten“) gerichteten, alltäglich benutzten Orientierungsachse verbunden wird (Barnes 1974: 78f.). Eine ähnliche Kodierung der lokalen Topographie und symbolischen Besetzung der Koordinatenachsen findet sich bei den **Tetum** auf Timor (vgl. Hicks 1990: 91f., 93f.).

¹⁰¹ *Koda* ist das Wort für „Berggipfel“. In vielen älteren Dörfern ist ein Opferstein zu finden, der in der Regel die höchste Anordnung innerhalb des Dorfes bildet. Dieser Stein wird ebenfalls als *koda* bezeichnet und verweist somit auf die mikro- und makrokosmische Verbindung zwischen den Menschen im Dorf und den Ahnen bzw. Göttern auf dem Berg (Barnes 1974: 74f.).

Orientierungssysteme bei austronesischen Gesellschaften terrestrisch geschlossener Lebensräume
- ausgewählte Beispiele aus dem Text -

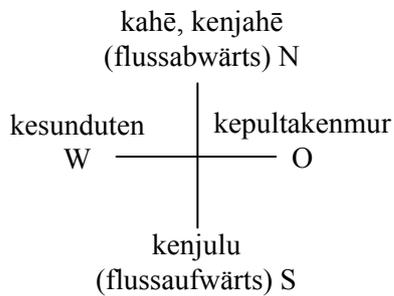


Abb. 20: Kardinales Orientierungssystem bei den Karo Batak

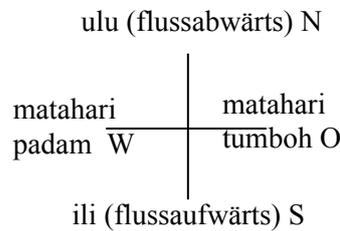


Abb. 21: Kardinales Orientierungssystem bei den Iban (vgl. auch 6.2.31)

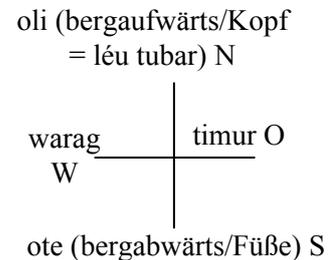


Abb. 22: Kardinales Orientierungssystem bei den Kédang

4.3 „Landwärts“ und „Meerwärts“ als räumliche Orientierungsreferenzen bei Seenomaden

Durch die Anpassung an die spezifische Nische zwischen Mangrovenküste und Meer, entwickelten maritim orientierte Gruppen, die sich in ihrer mobilen und amphibischen Lebensweise deutlich von terrestrisch geprägten Gruppen unterscheiden, eine ethische Disposition, worin der natürliche Raum des Meeres das Repertoire von Überzeugungen, Vorstellungen und Weltbildern darstellt (vgl. Anm. 1). Das Leben auf Booten und temporären Pfahlbauten auf der Wasseroberfläche führte zu einer räumlichen Orientierung, in der die „landwärts“ und „meerwärts“ gerichtete Achse in Verbindung mit monsonalen Winden und der Sonnenaufgangs- und Sonnenuntergangsachse ein kardinales Koordinatensystem bildet. Es handelt sich dabei um die gleiche topographische Kontrastierung wie bei terrestrisch geprägten Gesellschaften mit Zugang zum Meer (vgl. 4.1), mit dem Unterschied, dass hier das Meer aufgrund der maritim geprägten Lebensweise als Ausgangspunkt der räumlichen Orientierung aufgefasst wird. Hierzu sind die **Bajau Laut** in Ost-Kalimantan ein repräsentatives Beispiel (Sather 1997: 92f.).¹⁰² Auch hier lauten die zentralen Richtungsangaben „landwärts“ (*kaléa* < **Daya*) und „meerwärts“ (*kaut* < **laSud*; [oder als Personallokativ: *dilaut* = „im Meer“ und *déa* = „an der Küste/auf dem Land“]), die in Verbindung mit saisonalen und zyklisch rotierenden Monsunwinden (Norden = *uttala* < sanskrit: *uttara*; Nord-Osten = *uttala'lo'ok*; Osten = *timul*

¹⁰² Vgl. dazu auch Kapitel 6.3.1.1. Orientierungskonzepte von Seenomaden wurden außer bei Sather (1997) bislang kaum untersucht. Aus diesem Grund werden hier keine weitere Beispiele dargestellt.

Tabelle 1: Austronesische Terminologisierung der kardinalen Orientierungsachsen

Ethnie	<i>Ost</i>	<i>West</i>	<i>Süd</i>	<i>Nord</i>
Atoni	-	-	MEER	LAND
Bajau Laut	MEER	LAND	-	-
Bali (Süd)	-	-	MEER/AB	LAND/AUF
Bugis	MEER	LAND	AB	AUF
Buli	MEER	LAND	AB	AUF
Galela*	MEER	LAND	AB	AUF
Iban	-	-	AB	AUF
Loloda*	LAND	MEER	AB	AUF
Kédang	AB	AUF	LAND	MEER
Makassar	LAND	MEER	AB	AUF
(West) Makian*	LAND	MEER	AB	AUF
Modole*	?	?	AUF	AB
Minangkabau	LAND/AUF	MEER/AB	-	-
(Küsten) Melanau*	LAND	MEER	AB	AUF
Ngaju Dayak	-	-	AB	AUF
Palu´é	-	-	LAND/AUF	MEER/AB
Roti	AUF	AB	MEER	LAND
Sanana*	MEER	LAND	AB	AUF
Selayar*	LAND	MEER	AB	AUF
Tabaru*	LAND	MEER	AB	AUF
Ternate**	MEER	LAND	AB	AUF
Tobelo	MEER	LAND	AB	AUF

Die mit * angegebenen Beispiele sind aus Lieber (2005: Abb. 8)¹⁰⁴ übernommen. Die restlichen Beispiele sind mit den jeweiligen Quellenangaben im Text erwähnt (vgl. auch Kapitel 6.). Man beachte die dominierende räumliche Positionierung von Orientierungsreferenzen, worin jeweils der Berg im Norden (AUF) und das Meer im Süden (AB) lokalisiert ist. Diese Siedlungskordinaten bestätigen die im Kapitel 3.4.2 und 3.5 angebrachte, hypothetisch rekonstruierte Aussage, dass die austronesische Besiedlung des südostasiatischen und ozeanischen Raumes in einer Ost-West- und eine Nord-Süd-Achse verlief.

¹⁰⁴ Horst H. Liebner seinerseits stützt sich mit seinen Angaben auf Yoshida (1987: 77).

5. DAS AUSTRONESISCHE HAUS

Wie oben bereits verdeutlicht wurde, ist die Strukturierung eines Raumes mit Orientierungsachsen stets mit einem Sinn- und Bedeutungsspektrum verbunden, in denen sich auch unterschiedliche kosmologische Aspekte widerspiegeln. Diese Bedeutungszuweisungen ergeben im mythischen, rituellen und ästhetischen Kontext eine für die Mitglieder der Gruppe fassbare, kohärente Logik und manifestieren sich auch in der räumlichen Strukturierung des Hauses wieder. Als Ausgangspunkt des individuellen sowie des gemeinschaftlichen Lebens repräsentiert das Haus diese räumlichen Ordnungsprinzipien in gebündelter Weise und bringt sie durch eine sichtbare Ornamentik, bauliche Struktur, Größe und räumliche Aufteilung symbolisch zum Ausdruck. Ähnlich wie bei den Orientierungstermini haben die Bezeichnungen für das Haus mit der PA Reflexive **Rumaq* im gesamten südostasiatischen Raum eine enorme lexikalische Distribution gefunden und referieren über die eigentliche Bedeutung eines „Wohnbaus“ hinaus auf wichtige Zusammenhänge sozialer Gruppenzugehörigkeit (Blust 1980: 211; Fox 1993: 10).¹⁰⁵ In Verbindung mit topographischen Achsensystemen nimmt das Haus Bezug zu größeren Ordnungsstrukturen und stellt, sowohl in der dekorativen Gestaltung als auch in der inneren Segmentierung, qualitätsunterscheidende Bedeutungszuweisungen in der räumlichen Orientierung dar, die auf unterschiedlichen Ebenen (Landschaft - Dorf - Haus) miteinander korrespondieren. So bezeichnet das aus dem MP rekonstruierte Wort **banua* in seiner eigentlichen Bedeutung „Land“ im Sinne von „Territorium“ oder auch „Dorf“ (vgl. Fox 1993: 12). Jedoch wird in einigen Sprachen mit *banua* auch die Bedeutung: „Haus“ wiedergegeben,¹⁰⁶ so dass der Bedeutungsrahmen des eigentlichen Wohnraums auf den gesamten Lebensraum übertragen wird.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Die unterschiedlichen Haustermini werden auch in den jeweiligen Fallbeispielen erwähnt. Für das Wohnboot bei den Seenomaden hat sich der Terminus **lepaw* durchgesetzt, der aus der Perspektive der auf dem Land lebenden Gruppen in der Regel für die Bezeichnung von Getreide- bzw. Reisspeicherhütten oder für Küchenräumlichkeiten verwendet wird (Ngaju: *lepau* = „Lagerhaus“; Malaiisch: *lepau* = „hintere Veranda oder Küche“; Fox 1993: 11). Bei den Kenyah und Lahanan steht *lepau* für einen isolierten Bau, der die Funktion eines Einfamilienhauses besitzt (Rousseau 1978: 80). Nur bei räumlich mobilen Gruppen mit maritimer Lebensweise konnotiert **lepaw* die Bezeichnung eines Wohnbootes im Sinne eines Hauses.

¹⁰⁶ Vgl. dazu die Toraja: „*banua*“ (6.2.4); Iban: „*menoa rumah*“ (6.2.3.1); Banggai: „*bonua*“; Wolio: „*banua*“; Molima: „*vanua*“; Wusi-Mana: „*wanua*“ (Fox 1993: 12).

¹⁰⁷ Bei den Niassern wird mit dem Wort *banua* das „Dorf“ bezeichnet. Zugleich hat es aber auch die Bedeutung: „Himmel“, „Sternhimmel“, „Donner“ oder „Land“ (Marschall 1976: 55). Das Dorf ist also die mikrokosmische Widerspiegelung des makrokosmischen Himmels. Eine ähnliche Bedeutungsübertragung ist auch in der Bezeichnung: „Jurte“ (von Alt türkisch *yurt*: „Wohnort“, „Ansiedlung, Haus“) zu erkennen, die bei den türkischstämmigen Steppennomaden in Zentralasien für ein Zelt steht (Feest 1999: 195). In der heutigen Türkei wird mit *yurt* dagegen die „Nation“ bzw. „türkisches Territorium“ bezeichnet.

5.1 Typologische Komponenten und Charakteristika des südostasiatischen Hauses

Das Haus ist in austronesischen Gesellschaften mehr als ein bloßes Obdach. Es repräsentiert in einzigartiger Weise die Einheit der Gruppe bzw. der Mitglieder einer Gemeinschaft – und nicht die der Kernfamilie – und betont sowohl in der inneren räumlichen Anordnung als auch in der äußeren architektonischen Gestaltung und Bauform spezifische kulturelle Werte und Bindungen. Als sichtbares Symbol der Gruppe vergegenwärtigt es in Form und Gebrauch bestimmte kollektive Ideen vom Wesen und Sinn der Gemeinschaft.

Insgesamt ist im südostasiatischen Raum eine erstaunlich hohe architektonische Vielfalt festzustellen, in der wiederholt auftretende, bauliche und symbolische Komponenten in lokal modifizierter Weise zum Ausdruck gebracht werden. Die weit verbreitete Nutzung dieser architektonischen Komponenten erklärt das Vorhandensein eines überregionalen Typus, dessen bauliche Tradierung über einen langen Zeitraum erfolgt haben muss.

Es stellt sich somit die Frage, aus welchen zentralen Merkmalen und typologischen Komponenten das Haus in Südostasien besteht und inwiefern diese miteinander korrelieren.¹⁰⁸ So bezeichnet James Fox die der Architektur zugrunde liegenden räumlichen Ordnungsprinzipien als eine der zentralen Charakteristika des austronesischen Hauses (1993: 14). Als baulich gestaltete Ordnung weist es eine auf lokal überlieferten Landschaftsmythen und Erzählungen basierende „orientierte Struktur“ auf, in der die unterschiedlichen Bausegmente in ihren räumlichen Ausrichtungen und Positionierungen sowohl vertikal als auch horizontal auf topographische Gegebenheiten referieren und mit kosmologischen Sinn- und Bedeutungsspektren korrespondieren. Reimar Schefold spezifiziert darüber hinaus auf der Basis einer bauhistorischen Untersuchung weitere charakteristischste Komponenten der südostasiatischen Bautradition¹⁰⁹ und bezeichnete sie in Anlehnung an Domenig (1992) als zentrale Bestandteile eines „Südostasien-Haus-Typus“ (Schefold 2003: 21f.). Diese baulichen Komponenten sind:¹¹⁰

1. Dreiteilige Struktur (und Stufenkonstruktion in mehrere Wohnebenen)
2. Kastenförmige Haustypen (*box-frame*)

¹⁰⁸ Vgl. zur Theorie einer genetischen Typologie des Südostasien-Hauses, Domenig (1992).

¹⁰⁹ Schefold bemerkt aber, dass die meisten von ihm beschriebenen Komponenten des südostasiatischen Hauses schon bei Waterson (1990) erwähnt und untersucht worden sind (Schefold 2003: 23).

¹¹⁰ Meine Darstellung der südostasiatischen Hauskomponenten weicht von der Darstellung von Schefold leicht ab, obgleich ich mich auf ihn beziehe. Während Schefold von einer ganzheitlichen Betrachtung der architektonischen Elemente des südostasiatischen Hauses ausgeht (2003: 19-63), beziehe ich mich hauptsächlich auf die Komponenten, die in Bezug auf das Thema der Orientierung von räumlichen Sinn- und Bedeutungsspektren relevant sind. Die Komponente der komplementären Oppositionspaare von Bedeutungszuweisungen wurde von mir hinzugefügt.

3. H-förmige Bautypen (*H-frame*)
4. Nach außen gerichtete Schrägwände
5. Finale Giebelornamentik
6. Veranda/Empfangsraum
7. Komplementäre Oppositionspaare in der Bedeutungszuweisung
8. Gesattelter Dachkörper

Die wichtigste typologische Komponente des südostasiatischen Hauses ist die dreiteilige Struktur (*tripartite structure*) in Pfostenunterbau, Wohnbereich und Dachkörper (1), die nahezu im gesamten austronesisch sprechendem Raum, mit Ausnahme des polynesischen (ost-austronesischen) Raumes, verwendet wird. Jedoch gibt es auch für den ozeanischen Raum archäologische Indizien, die darauf hinweisen, dass in der Lapita-Kultur (ca. 2000 bis 200 v. Chr.) die Konstruktion dreiteiliger Behausungen auf Stelzen und Pfosten bekannt war (Kirch 1997: 183). Mit dem Untergang und Verschwinden der Lapita-Kultur wurde auch die dreiteilige Struktur durch anderweitige Bauweisen ersetzt bzw. verdrängt.

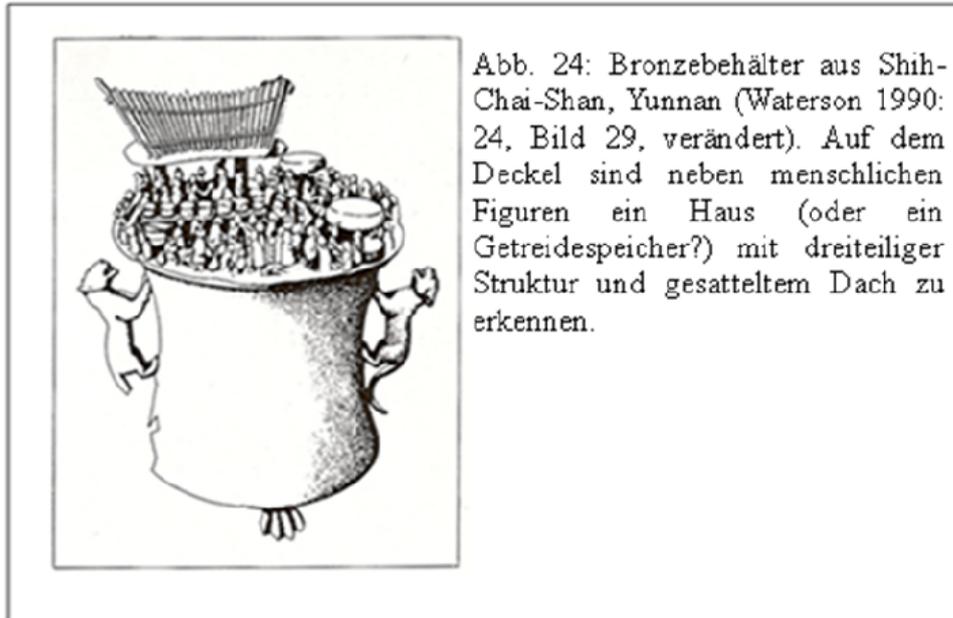
Der Grundplan der dreiteilig strukturierten Häuser ist in der Breite und Länge in der Regel rektangulär. Es gibt aber auch oval umrissene Bauten, die entweder als regional genuine Konstruktionen aufzufassen sind – wie etwa auf den Nikobaren, auf Ost-Timor und auf Flores¹¹¹ – oder architektonische Hinzufügungen zu größeren, rektangulär geordneten Hausbauten (Nord-Nias und Savu) darstellen.¹¹² Die frühesten, archäologisch gesicherten Dokumentationen der dreiteiligen Häuser sind auf Musikinstrumenten wie Kesselpauken und Trommelmembranen sowie auf Bronzebehälter belegt, deren Datierungen bis in die prähistorische Bronzezeit zurückreichen (Waterson 1990: 18f.). In der Dong-Son-Zeit (ca. 600 v. Chr.) entwickelte sich in Nordvietnam eine (nicht-austronesische) Bronzekultur mit hoher handwerklicher Spezialisierung, die mit der Ausweitung des Nassreiseseitanbaugebietes (bedingt durch die Einführung des von Büffeln gezogenen Pfluges)¹¹³ und der Verbreitung des Bronzegusses auf Java und Bali mit der Anwendung höher entwickelter landwirtschaftlicher Techniken einher-

¹¹¹ Vgl. hierzu Schefold (2003: 25, Fußnote 10), der aber auf einen theoretischen Zusammenhang zwischen rektangulären und ovalen Grundplänen nicht weiter eingeht. Er verweist lediglich darauf, dass es in neolithischer Zeit schon vor der Dong-Son-Kultur ovale Pfahlkonstruktionen im zentralen Hochland von Thailand gegeben hat.

¹¹² Der ovale Grundplan ist im östlichen Areal des austronesischen Raumes weit verbreitet: Tonga, Samoa usw.; Vgl. dazu Domenig (1980: 51f.).

¹¹³ Vgl. zur symbolischen Bedeutung des Büffels bzw. Stiers bei den Minangkabau 6.2.1 Anm. 199, 200, bei den Roti 6.1.2.1 Anm. 169 und bei den Toraja 6.2.4. Anm. 245; Vgl. Anm. 130.

ging (Villiers 1999: 86).¹¹⁴ Möglicherweise wurden die Herstellung von Bronze sowie die Technik des Gießens aus Südchina (Yunnan) eingeführt. Von dort sind uns bronzene Artefakte aus der Zeit zwischen 1500 bis 1000 v. Chr. erhalten geblieben, auf denen Pfahlkonstruktionen deutlich zu erkennen sind (vgl. Abb. 24; An Chih-min 1963: 84).



Über die Dong-Son-Zeit ist insgesamt wenig bekannt, da nur wenige materielle Hinterlassenschaften erhalten geblieben sind. Im Gegensatz dazu hinterließ das im 8. Jh. gegründete Reich der Shailendra auf Java riesige Tempelanlagen und zahlreiche Inschriften. An mehreren Reliefstellen der in der Mitte des 9. Jh. gebauten Tempelanlage von Borobudur ist die dreigeteilte Struktur der Häuser auf Pfostenfundamenten deutlich zu erkennen und zeigt damit die bauhistorische Tradition dieses Typus in diesem Raum auf (vgl. Abb. 25).

¹¹⁴ Dieser Ansatz ist wichtig, da die Einführung der Bronzetechnik in Südostasien unter anderem die Voraussetzung für die Bildung von „Protostaaten“ schuf und somit aus größeren Siedlungen die ersten Staaten sich entwickeln konnten (Bellwood 1997: 268-308).



Abb. 25: Reliefausschnitt aus der Nordseite der ersten Galerie des Borobudur-Tempels, Zentral –Java, ca. 900 n. Chr. (Fotoquelle: Ankaoglu 2007). Auch hier ist die dreiteilige Struktur des Pfostenbaus deutlich zu erkennen: Während im Unterbau Frauen dargestellt sind, die alltägliche Handlungen verrichten, sind im Oberbau auf dem Dach ein Behälter und zwei Vögel zu sehen. Der Behälter könnte auf die weit verbreitete Funktion des Dachkörpers als Getreide- und Reisspeicher hinweisen. Die beiden Vögel auf dem Dachkörper verweisen als mythologische Tiere auf die Ebene der Oberwelt (vgl. Komponente 5 im Text).

Doch neben ihrer charakteristischen, baulichen Erscheinungsform besitzt die dreiteilige Struktur eines Hauses auch kosmologische und mythische Bedeutungen. In vielen südostasiatischen Gesellschaften stellt das Haus ein Abbild des dreigeteilten Kosmos dar, worin das Dach, das Wohngeschoß und das Pfostenfundament mit der Ober-, Mittel- und Unterwelt assoziiert werden (Stöhr 1976: 78f).¹¹⁵ Entsprechend werden die unterschiedlichen Ebenen des Hauses mit charakteristischen Zierelementen und zweckmäßigen Funktionen ausgestattet, wie die auf die Oberwelt bezogene finale Giebelornamentik (vgl. Komponente 5) und das meist als Viehstall dienende Pfostenfundament,¹¹⁶ das das Wohngeschoß (Mittelwelt) trägt¹¹⁷ und

¹¹⁵ Wie diese kosmologischen Bedeutungen in einem Haus strukturiert sind, wird in Kap. 6. anhand der Fallbeispiele aufgezeigt.

¹¹⁶ Die kosmische Einteilung der verschiedenen Ebenen des Hauses hängt auch mit der Vorstellung zusammen, dass das Leben auf der Erdoberfläche von dem Verhalten mythischer Tiere auf vielfältiger Weise beeinflusst wird. Dabei werden die meisten flugunfähigen Tiere der Unterwelt zugeordnet (Stöhr 1976: 77). Bezeichnend ist eine Auffassung der Minahasa über die Ursache von Erdbeben. Diese entstehen, wenn sich ein Schwein in der Unterwelt seinen Rücken an den Stützpfeilern scheuert (Wilken 1884/85: 277; Tauchmann 1968: 68; Stöhr 1976: 77). Darüber hinaus ist auch die Vorstellung bekannt, dass die Erde auf dem Rücken eines Schweins ruhe. Bei den Bagobo, ein Nachbarstamm der Ifugao, wird berichtet, dass eine riesige Pythonschlange zusammen mit der Gottheit *Makalidung* ihren Wohnsitz in der Unterwelt hat und jedes Mal, wenn diese mit den Menschen unzufrieden sind, rütteln sie an den zentralen Pfosten des Hauses und verursachen ein Erdbeben (Garvan 1931: 190-192); Vgl. ferner zur Stallhaltung der Tiere im Pfostenfundament bei den Toraja 6.2.4 und bei den Toba Batak, Domenig (2003: 76f.). Überliefert ist auch die Vorstellung der Bare'e-Toraja, dass die Erde auf dem Kopf einer weiblichen Gottheit (*Ndara*) ruht. Wenn sie sich kratzt, verursacht sie ebenfalls ein Erdbe-

somit für die Unterwelt steht. Der zentrale Pfosten¹¹⁸ im Wohngeschoss schafft dabei als geschmücktes und verziertes Stützelement eine symbolische Verbindung zur Ober- und Unterwelt und wird zugleich in vielen altindonesischen Mythen und Erzählungen mit einem kosmischen Weltenbaum verglichen, dessen Wurzeln sich als Pfostenfundament in der Unterwelt, der Baumstamm als Hauptpfosten in der Mittelwelt und die Baumkrone als Dachkörper in der Oberwelt befinden (vgl. Abb. 26).¹¹⁹



Abb. 26: Stuckerei mit Schiffsdarstellung bei den Lampung (Fotoquelle: Ankaoglu 2004). Links ist ein Weltenbaum zu erkennen, der in seiner Höhe analog zur dreiteiligen Struktur des Hauses steht.

Bei der Betrachtung der mythologischen Aspekte der dreigeteilten Struktur des Hauses spielen neben dem kosmischen Weltenbaum auch die Ursprungsmythen der Reisseele¹²⁰ eine her-

ben (Stöhr 1976: 170). Vgl. auch die Vorstellung der Minangkabauer, dass ein riesiger Stier die Erde auf seinem Haupt trägt; und wenn ein Insekt den Stier ins Ohr sticht, und er darauf sein Haupt schüttelt, entsteht auch ein Erdbeben (Hasselt 1881: 71). Vgl. dazu auch Anm. 130.

¹¹⁷ Weit verbreitet ist auch eine andere mythologische Auffassung: Nach dem Weltbild der Minahasa (Tauchmann 1968: 68), der Niasser (Schröder 1917: 512) und einigen Stämmen der Philippinen (wie z. B. die Ibaloi; Moss 1924: 234) gibt es für die Erde in der Unterwelt einen oder mehrere Stützpfeiler aus Stein oder Eisen. Die geographisch sehr weite Verbreitung dieser Mythe deutet darauf hin, dass es sich um eine sehr alte Vorstellung handelt.

¹¹⁸ Die aus dem PA abgeleiteten Bezeichnungen für das zentrale Hauptpfosten (PA **Sadiri*, auch **SaDiRi* oder **ha-diRi*; Engl. *house post* oder *house pillar*) weisen, ähnlich wie die Orientierungstermini (siehe 4.), eine sehr weit gestreute lexikalische Distribution im gesamten austronesisch sprechenden Raum auf: *amis* (Formosan): *salili*; Makassar: *a' riri*; Bugis: *aliri*; Nuaulu: *hini*; Kédang: *lili*; Laboya: *harii*; Roti: *di*; Atoni: *ni*; Ema: *ri* (Fox 2003: 382). Vgl. zur rituellen Bedeutung des Hauptpfostens bei den Minangkabau, 6.2.3.1.1; Bei den Iban Anm. 220.

¹¹⁹ Vgl. auch die Fallbeispiele: Iban 6.2.3.1 und Ngaju Dayak 6.2.3.2.; Vgl. auch für die Kédang, Barnes (1974: 68-9), für die Nuaulu in Seram, Ellen (1986), für Ost-Sumba, Forth (1981: 23-44) und für die Karo Batak, Singarimbun (1975: 61-2). Vgl. zum Weltenbaum auch Eliade (1998: 308-315). Der kosmische Weltenbaum ist auch in weiten Teilen Zentral- und Nord-Asiens verbreitet, was allein schon gegen die These eines hindu-indonesischen Ursprungs spricht. Der Weltenbaum ist auch in den kosmischen Vorstellungen fast aller mesoamerikanischer Völker vorhanden (Maya: *wacah chan*); Vgl. dazu stellvertretend: Schele & Freidel (1991: 54).

¹²⁰ Da laut einer weit verbreiteten Vorstellung im Reis dieselbe Lebenssubstanz wohnt wie in der menschlichen Seele, werden der Reisseele anthropomorphe Züge übertragen. Vgl. speziell zur Seelenanalogie zwischen Mensch und Reis bei den Iban, Gudeman (1986: 143f.) und bei den Balinesen, Rein (1994: 124f.); Vgl. auch Anm. 252.

ausragende Rolle.¹²¹ Im Unterschied zu allen anderen Bereichen der Wirtschaft – wie der Anbau von Gemüse und Früchten sowie der Haltung von Haustieren – wird Reisanbau als eine besondere Tätigkeit angesehen, da der Reis meist als Sitz einer besonderen Lebensessenz gilt, von der sich nicht zuletzt auch Gottheiten ernähren.¹²² Diese auch als 'Reisseele' bezeichnete Lebensessenz erfordert aufgrund ihres „flüchtigen Charakters“ eine besondere Behandlungsweise in Form von rituellen sowie normativen Verhaltensvorschriften beim Anbau und Umgang mit Reis (Rein 1994: 124). Die Aufbewahrung und Lagerung von Reis findet deshalb nur in speziellen Räumlichkeiten statt, die sich in der Regel entweder im Dachgeschoß befinden oder in einem separaten, isoliert angebrachtem Getreide- bzw. Speicherbau aufbewahrt wird, deren räumliche Ausrichtung mit den Orientierungsachsen des Hauses auf unterschiedliche Weise korrespondiert.

Die mit dem Haus im Zusammenhang stehenden kosmologischen Sinn- und Bedeutungsspektren hängen auch mit der weitgehenden Abwesenheit von externen Tempelbauten und öffentlichen Einrichtungen zusammen (mit Ausnahme von Bali). Die gesamte Hauskonstruktion bildet somit das Zentrum der kultischen Handlungen und schafft in räumlicher Hinsicht eine Fusion zwischen baulicher Struktur und kosmologischen Bedeutungsebenen (Waterson 1990: 222).

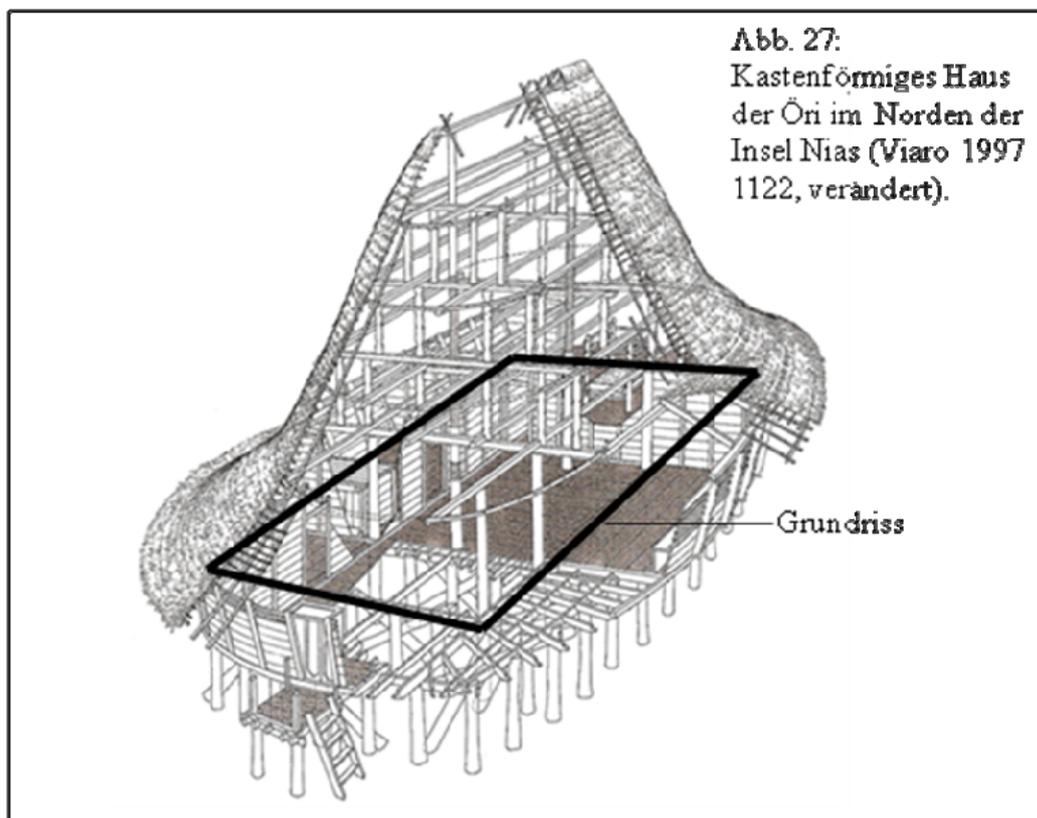
Insgesamt lassen sich alle dreiteiligen Pfahlkonstruktionen in zwei Gruppen unterscheiden, von denen die einen als kastenförmige (*box-frame*) Hausbauten (2) bezeichnet werden, die schon in der Dong-Son-Zeit bekannt waren und deren Typus bis in die Gegenwart in regional modifizierter Form beibehalten wurde.¹²³ Bauliches Hauptkennzeichen dieser kastenförmigen Häuser sind die im Boden verankerten Pfostenfundamente, die in ihrer Funktion als Stützso-

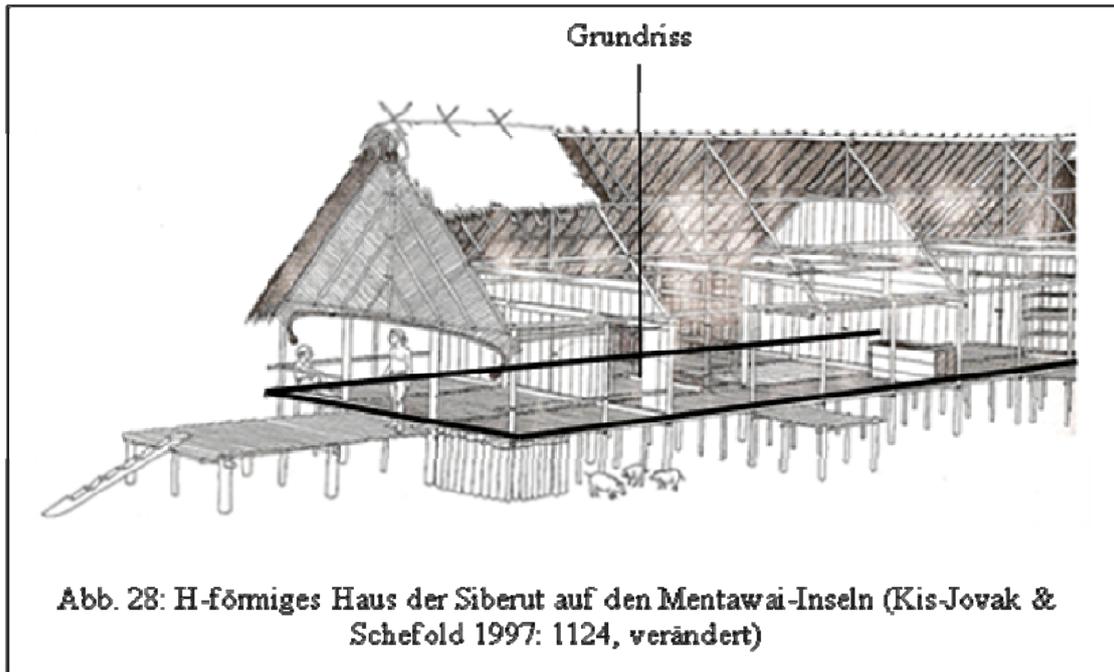
¹²¹ Gera van der Weijden verglich die Reiserituale in ganz Indonesien mit den dazu gehörigen Entstehungsmythen (1981). Nach ihren Angaben ist das Motiv der Entstehung des Reises aus dem zerstückelten Körper einer Frau am häufigsten verbreitet. Danach folgt die Auffassung, dass Reis ein Geschenk des Himmels (oder des Mondes) sei, gefolgt von dem Motiv des Reisdiebstahls durch eine Frau; Vgl. dazu Weijden (1981: 210, 214). In Anlehnung an Jensen bemerkt Psota, dass bei den Wemale in Melanesien die Gottheit *Hainuwele* aus dem zerstückelten Körper eines Mädchens neben Reis eine Reihe von weiteren Kulturpflanzen entstehen lässt (1996: 125). Aufgrund dieser Mythen steht der Zugang zum Reislager in den meisten südostasiatischen Gesellschaften nur der Frau zu; Vgl. bei den Balinesen, Anm. 161; Bei den Iban, Anm. 119. Abbildungen von Reis auf dekorativen Elementen von Häusern werden meistens in Form eines Vogels dargestellt, der auf dem Dach (= Oberwelt) Reiskörner (oder Früchte des Weltenbaums) aufpicks; Vgl. dazu die Abbildungen 92 und 93 der Vögel bei den Ngaju Dayak in 6.2.4.2.4 und den zur Oberwelt zugeordneten Weltenvogel (*katik*) bei den Toraja, Abb. 25. Vgl. zur Bedeutung des Reises bei den Rejang; Anm. 205. Vgl. auch weiter unten Komponente 5.

¹²² Nach Howe (1980: 172f.) kommen in den balinesischen Mythen die Menschen erst durch den erfolgreichen Diebstahl eines Reiskorns in den Besitz der Nahrung, die ihnen aber von den Göttern nicht zugestanden wird und deshalb ständig die Gefahr besteht, dass die Gottheiten den Reis zurückfordern, wenn die Menschen nicht die Ihnen auferlegte Strafe (z. B. Reiskuchen-Opfer in rituellen Anlässen) in angemessener Weise nachkommen. Vgl. dazu Anm 161.

¹²³ Vgl. dazu die Häuser der Sa'dan Toraja oder der Ifugao (Schefold 2003: 25).

ckel bis zur bewohnten Ebene des Hauses reichen (vgl. Abb. 27). Die andere Gruppe bilden die H-förmigen (*H-frame*) Hausbauten, die ebenfalls im gesamten insularen Südostasiens weit verbreitet sind (Sakkudai, Buginesen, Ilongot). Der H-förmige Bau ist eine Pfahlkonstruktion, die in der Form durch eine Längsstruktur gekennzeichnet ist und deren Fundamente im Gegensatz zum kastenförmigen Bau vom Boden bis zum Dachkörper reichen (vgl. Abb. 28). Beide Pfahlkonstruktionen, sowohl das kastenförmige als auch das H-förmige Haus, sind aus der Bronzezeit Südostasiens sehr gut dokumentiert: H-förmige Bauten in Yunnan in Süd-China (Lutz 1986: 24) und kastenartige Bauten in der Dong-Son-Zeit (Schefold 2003: 25f.). Auch in der indonesischen Archäologie sind viele Reliefdarstellungen aus dem 9. Jh. n. Chr. erhalten geblieben und bezeugen die konstante Bautradition und Verbreitung dieses spezifischen Typus (Atmadi 1988: 34).

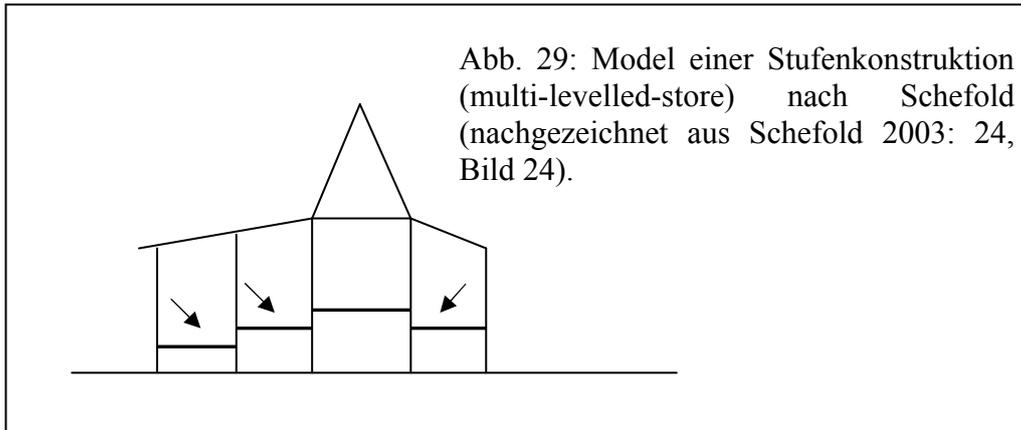




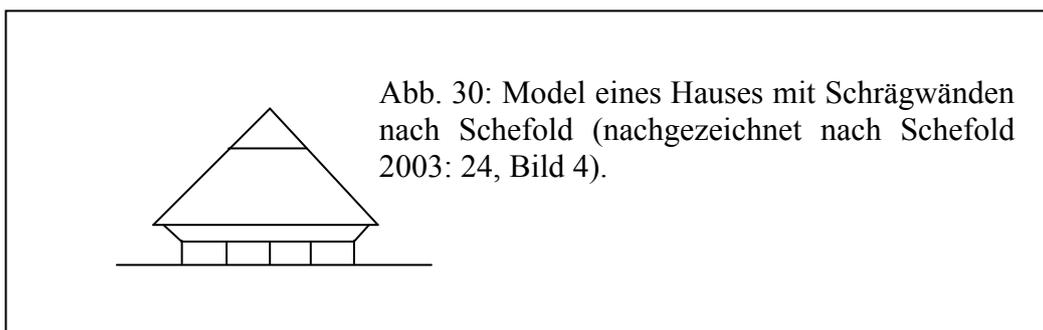
Eine bauliche Sonderform bildet die Stufenkonstruktion in mehrere Wohnebenen (*multi-levelled-store*), die aber im Gegensatz zur Komponente der dreiteiligen Struktur nicht weit verbreitet ist (3).¹²⁴ Die Funktionalität dieser Konstruktionsweise kann aus rein baulicher Perspektive nicht erklärt werden, da es sich um eine architektonische Darstellung der sozialen Differenzierung der Hausbewohner handelt (Abb. 29; Schefold 2003: 29). Der Bau von Wohnflächen in unterschiedlichen Höhen impliziert zum Beispiel bei den Häusern in Tanjung Baru in Südsumatra eine Gradation sozialer Gruppen, in der die „höher“ und „niedriger“ wohnenden Menschen jeweils einen bestimmten sozialen Status aufweisen (2003: 32, Bild 7). Die ältesten Zeugnisse dieser Stufenkonstruktion sind auf den javanischen Reliefdarstellungen auf Prambanan dokumentiert und reichen bis in das neunte Jahrhundert zurück (2003: 29). Die wesentlich frühere Entstehungszeit von H-förmigen Bauten und das Fehlen früherer Belege von Stufenkonstruktionen lassen die Vermutung zu, dass es sich hier um eine lokale Modifizierung des in die Länge gezogenen H-Typus handelt.¹²⁵

¹²⁴ Vgl. zu Südsulawesi, Pelras (2003: 261-285), zu Flores, Forth (2003: 219-251), zu Timor, Kusumawijaya (1997: 1088), zu Thailand, Tambiah (1969: 430), zu Kambodscha, Dumarçay (1987: 26-30) und zu Malaysia, Stewart (1997: 1127).

¹²⁵ Siehe Hilton (1956), der eine technische Lösung für die Entwicklung der Stufenkonstruktion bietet.



Auch die Konstruktion der nach außen gerichteten Schrägwände ist als regionaltypische Komponente des südostasiatischen Hauses zu bezeichnen (4) (Abb. 30).¹²⁶ Am häufigsten ist diese Konstruktionsweise bei Speicher- und Scheunenbauten zu finden – wie z. B. bei den Minangkabau und den Ilongot –, wobei die Bauweise des Hauses aus vertikal gerichteten Wänden besteht.¹²⁷

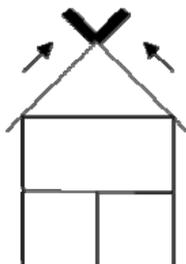


Während die Stufenkonstruktion und die nach außen gerichteten Schrägwände regionale Sonderformen bilden, stellt die finale Giebelornamentik (*gable finials*) eine der wesentlichsten Komponenten des südostasiatischen Hauses dar (Schefold 2003: 35). Neben ihrer rein dekorativen Funktion als bekrönendes Schmuckelement und als architektonisch umspannende Dachbalkenkonstruktion repräsentiert der Giebel ein öffentlich sichtbares Symbol generationsübergreifender Identität sowie des Wohlstandes und Prestiges der Mitglieder einer Hausgruppe (5) (vgl. Abb. 31; Domenig 1980: 20; Waterson 1990: 8f.).

¹²⁶ Vgl. dazu Domenig (1980: 85; 2003) und Schefold (2003: 34f.).

¹²⁷ Es kommt jedoch auch vor, dass das Wohnhaus und der Speicher beide mit Schrägwänden gebaut werden (z. B. die Toba oder Karo Batak), Schefold (2003: 25f.). Bei einigen Stämmen West-Indonesiens werden statt Schrägwänden auch Schrägstützen benutzt. Vgl. dazu die von den Batu-Inseln stammende Mythe von einer Urmutter, die das Fundament der Erde mit Schrägstützen hält. Tatsächlich sind Schrägstützen auf den Batu-Inseln weitverbreitet (Stöhr 1976: 77, Anm. 16).

Abb. 31: Model eines Hauses mit finalen Giebelornamenten (nachgezeichnet aus Schefold 2003: 24 Bild 5). Rechts sind die Giebelornamente eines Hauses auf der Insel Alor zu sehen (Fotoquelle: Ankaoglu 2007)



In einigen Regionen werden sie als überkreuzte Schwerter aufgefasst, häufiger jedoch evozieren sie das Bild eines mythischen Tieres. Im Mythos fast aller vorislamischen Religionen Südostasiens spielen „kosmische Vögel“ im Schöpfungsgeschehen eine bedeutsame Rolle und zieren auf unterschiedliche Weise den Dachgiebel (Stöhr 1976: 66). Diese Vögel sind grundsätzlich auf die Oberwelt bezogen und erscheinen meist als Helfer und Boten von Gottheiten, wobei die einzelnen Erscheinungsformen stark voneinander abweichen können (Howe 1980: 311; Vgl. Abb. 32).¹²⁸ Auch (Wasser-) Schlangen (*naga*), die in der Regel als Tiere der Unterwelt gelten, werden an den Giebeln angebracht.¹²⁹ Der Kampf zwischen Vogel (= Oberwelt) und Schlange (= Unterwelt) wird meist als Symbol für den „heiligen Streit zwischen Ober- und Unterwelt“ gedeutet, aus dem die Mittelwelt der Menschen entstanden ist (Baumann [1955] 1986: 255, 314).¹³⁰ Eine andere Darstellung der Giebelornamentik bilden die Hörner von Wasserbüffeln (vgl. Abb. 33).¹³¹ Als domestizierte Tiere sind Wasserbüffel

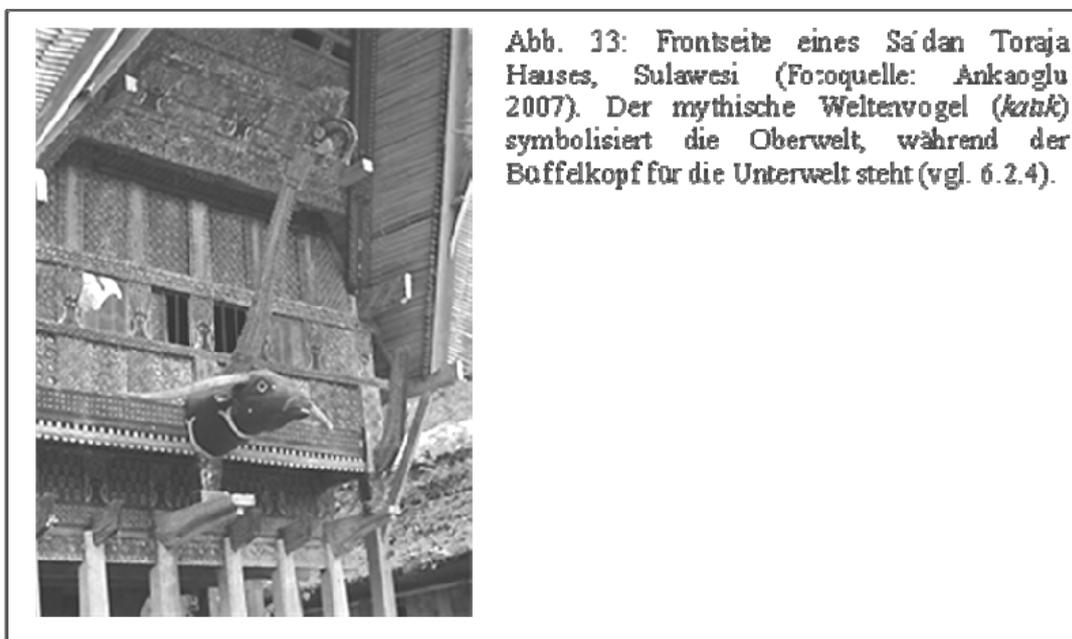
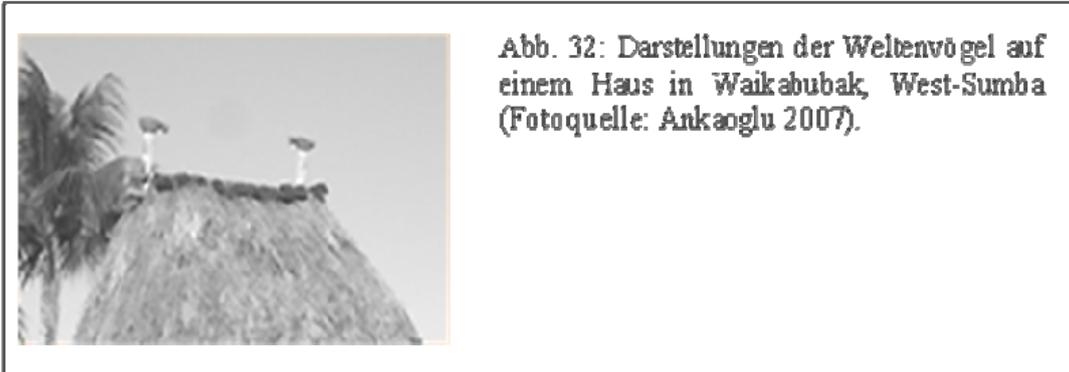
¹²⁸ Auffallend ist allerdings, dass die kosmischen Vögel fast immer paarweise auftreten und mit Sonne und Mond in Verbindung gebracht werden. Vgl. dazu auch Anm. 237. Vgl. für die Toba Batak, Stöhr (1976: 67f.), für Ostindonesien, Laubscher (1971: 202-205) und Baumann ([1955] 1986: 130f.).

¹²⁹ Vgl. zu *naga*-Darstellungen an buginesischen Häusern, Waterson (1990: 9, Bild 11). Im Übrigen ist die *naga*-Darstellung aufgrund ihrer wellenförmigen Fortbewegung auf der Wasseroberfläche auch ein repräsentatives Symbol für das im Schöpfungsmythos genannte Urwasser, das Urbild aller irdischen Gewässer (Stöhr 1968: 417). Vgl. zur Auffassung der Niasser, dass die Erde auf einer großen Wasserschlange ruhe, Suzuki (1959: 20); Vgl. bei den Ngaju Dayak, Abb. 68-71.

¹³⁰ Vgl. auch Komponente 1, auch Anm. 230, 232, 253.

¹³¹ Vgl. zur Vorstellung bei den Minangkabau, nach der die Erde an den Hörnern eines Stiers hängt, Anm. 202. Vgl. zur Vorstellung, dass die Erde auf dem Rücken eines Schweins getragen wird, Anm. 115. Vgl. zur Vorstellung bei den Toraja und den Bolaang-Mongondou, dass die Erde auf dem Haupt eines riesigen Wasserbüffels

für die Pflückung des Bodens beim Nassreisbau unerlässlich und gelten daher als ein besonders mächtiges und kraftvolles Tier der Unterwelt.¹³²



Ein weiteres, grundlegendes Merkmal des südostasiatischen Hauses ist die Strukturierung in eine innere, intim-private Zone und in eine dem Haus vorangestellte, öffentliche Zone in Form eines Empfangsraums oder einer Veranda (6), die in der Regel zum Gehöft hin gerichtet ist, wo sich auch der Eingang befindet.¹³³ Die räumliche Segmentierung des Hauses in eine private und in eine öffentliche Zone spiegelt ein weit verbreitetes Prinzip der komplementären

ruhe, Kaudern (1925: 396) und Stöhr (1976: 78). Vgl. zur Einordnung des Wasserbüffels in die Unterwelt bei weiteren indonesischen Völkern, Jong (1965).

¹³² In manchen Gegenden Indonesiens (z.B. bei den Laboya in Sumba oder bei den Karo Bataks) wird das gesamte Haus mit einem Büffel gleichgesetzt. Vgl. dazu Geirnaert-Martin (1992: 166), Krämer, der ein „Büffelhaus“-Typus postuliert (1927: 9), und Niessen (1997: 1113).

¹³³ Vgl. hierzu beispielsweise die öffentliche Zone bei den Minangkabau 6.2.1.1, beim maduresischen Haus 6.1.1.2 und die Veranda beim Iban-Haus 6.2.1.1.

„Opposition der Hälften einer dual gegliederten Ganzheit“ (Domenig 1985: 40) wieder, wie es auch im Zusammenspiel von Kreuz- und Viereckmustern, die die Anordnung wichtiger Elemente wie Schlafposition und Hausaltar regulieren, auf vielfältiger Weise zum Ausdruck gebracht wird (7). Die Symbolisierung unterschiedlicher Raum- und Bausegmente mit dyadischen Kategorien wie links/rechts, männlich/weiblich, innen/außen, oben/unten usw. versinnbildlicht somit spezifische Ordnungskonfigurationen, die in den jeweiligen Bauten auf unterschiedliche Weise architektonisch formuliert werden. Besonders im ostindonesischen Raum stellen diese räumlichen und baulichen Assoziierungen von Gegensatzpaaren eine lange Architekturtradition dar.¹³⁴

Die letzte Komponente, die im Rahmen einer typologischen Analyse des südostasiatischen Hauses erwähnt werden muss, ist das gesattelte Dach (8), das nahezu in allen südostasiatischen Gesellschaften mit H-förmigen Häusern in der visuellen Präsentation von Prestige und Statusmerkmalen eine ganz besondere Rolle spielt.¹³⁵ Hierbei wird die Krümmung des Daches in eine lokalcharakteristische Prolongation gezogen, die zur Vorder- und Rückseite hin entweder symmetrisch ausgerichtet ist oder eine asymmetrische Akzentuierung zum vorderen Dachfirst (Eingangsseite) besitzt (vgl. Abb. 34).

Die Silhouette des gesattelten Daches führte aufgrund seiner Form zu verschiedenen Interpretationen, die seit Vroklage (1936) bei den Toraja den Topos eines Schiffsdaches entstehen ließ (Hauser-Schäublin 1985; Vgl. 35).¹³⁶

¹³⁴ Vgl. hierzu das Haus der Roti 6.1.2.1, der Atoni 6.1.3.1 und der Palue 6.1.4.1. Vgl. ferner, Oliver (1997: 1083-1104).

¹³⁵ Hierzu zählen z. B. die Häuser der Minangkabau (vgl. Abb. 50 und Abb. 51), der Karo und Toba Batak (vgl. Abb. 34) und der Toraja (vgl. Abb. 35); Vgl. dazu Anm. 135. Nicht hinzu zu zählen sind die Langhäuser in Borneo, da es sich dort um einen regional differenzierten Typus des südostasiatischen Hauses handelt; Vgl. dazu auch 6.2.3. Hausbauten in Ost-Indonesien weisen hingegen konisch geformte Dächer auf; Vgl. dazu 6.1.2 sowie insgesamt zu diesem Thema, Waterson (1990: 3f., 157f.).

¹³⁶ Aus einer pragmatischen Perspektive gesehen, bietet das Satteldach die besten Ablaufmöglichkeiten für den Regen. Wolfgang Marschall bemerkt zum Haus der Niasser, dass das steile Dach mit den schräg ausgestellten Lagen die Wände gegen den Regen schützt (1976: 52f.). Gleichzeitig erlaubt die spezielle Form des Daches mit den Fensteröffnungen den ständigen Durchzug „frischer Luft“, so dass auch eine gute Luftzirkulation ermöglicht wird und es im Innern der Häuser immer kühler ist als etwa auf dem Dorfplatz. Weil die Dächer so steil sind, „läuft der Regen auch schnell ab, und es kommt kaum dazu, dass das Dachmaterial fault“ (1976: 52). Diese zweckmäßige Beschreibung des gesattelten Daches bei den Niassern kann meiner Ansicht nach auch auf andere Dächer der Häuser in Indonesien übertragen werden.



Abb. 34: Toba Batak Haus, Nord-Sumatra (Fotoquelle: Wikipedia). Die Sattelung des Daches ist bei den Toba Batak durch eine asymmetrische Krümmung zur Vorderseite hin ausgezeichnet.



Abb. 35 *Tongkonan*-Haus auf Sulawesi (Fotoquelle: Ankaoglu: 2007).

Für die Hypothese einer ursprünglich maritimen Orientierung der im Inland lebenden Gruppen gibt es neben linguistischen und archäologischen Evidenzen auch einige hausfokussierte Indizien. In vielen Regionen des indo-malaiischen Archipels fassen sich die Mitglieder einer

Hausgruppe als „Schiffsmannschaft“ auf, benutzen nautische Termini zur Kennzeichnung bestimmter sozialer Gruppen und begraben ihre Toten in Sargformen, die eine deutliche Assoziation mit einem Schiff erkennen lassen (Schefold 2003: 38).¹³⁷ Darüberhinaus bringen dekorative und symbolische Aspekte des Fußbodens in den Häusern verdächtige Implikationen mit sich, die durchaus das Postulat einer ehemals maritimen Orientierung gelten lassen. So wird bei den Lampung im Süden Sumatras der Fußboden im Haus mit einem auf dem Wasser gleitenden Boot gleichgesetzt (2003: 39). Diese symbolische Verknüpfung wird schon aus der Bezeichnung *lampung* selbst deutlich, das im Indonesischen „auf dem Wasser treiben bzw. oben schwimmen“ bedeutet (vgl. Abb. 26).¹³⁸ Auch bei anderen austronesischen Gesellschaften ist diese Verknüpfung zu finden. Bei den Buginesen und Makassaren wird der Bambusfußboden mit einem Wort versehen, das ursprünglich zur Bezeichnung eines „Schiffsdecks“ (*katabang*) benutzt wurde (Pelras 2003: 257). Auf der Insel Roti besitzt der longitudinale Querbalken des Daches im Hausinneren neben seiner statischen Funktion auch eine symbolische Bedeutung als „Schiffskiel“ (Waterson 1997: 1094).¹³⁹

Diese symbolischen Verknüpfungen geben zwar einen Hinweis für einen ursprünglich aquatischen bzw. marinen Lebensraum der jeweiligen Gesellschaften, aber ob und in welcher Weise es jedoch die Hypothese einer Gleichsetzung des gekrümmten Daches mit einem Schiffsrumpf unterstützt, lässt sich nicht belegen (vgl. das Beispiel des *tongkonan* bei den Toraja, 6.2.4). Vielmehr spielen auch ästhetische Motive und lokale Bautraditionen eine Rolle, zumal die physische Struktur des gesattelten Daches schon aus der Dong-Son-Zeit dokumentiert ist.¹⁴⁰ Bei den Häusern der Minangkabau ragt der Dachfirst in einem solch extremen Grad in die Höhe, dass eine symbolische Verknüpfung mit einem Schiff schon allein aus der Form heraus nicht gegeben ist (vgl. Abb. 50 in 6.2.1.1).¹⁴¹ Die spitz verlaufenden Firste evozieren aus ihrer Sicht vielmehr die Assoziation mit einem Stier, der in ihren Mythen und Erzählungen als do-

¹³⁷ Vgl. hierzu für den insularen südostasiatischen Raum, Manguin (1986). Repräsentative Beispiele geben auch Adams (1974: 35) für Ost-Sumba und Schefold (1988: 234, 338, 380) für die Mentawai Insel. Vgl. auch die Schiffsterminologie für die inneren Segmente des buginesischen und makassarischen Hauses bei Pelras (2003: 264f.).

¹³⁸ Vgl. dazu auch Gittinger (1972: 144), zu den Minangkabau, Navis (1984: 173), zu Flores, Lewcock and Brans (1975: 111) und zu den Isneg (Nordluzon), die ihre Häuser als Boote wahrnehmen, Perez (1989: 36).

¹³⁹ Vgl. auch Schefold (2003: 39).

¹⁴⁰ Schefold zeigt dazu dekorative Abbildungen auf Musikinstrumenten (2003: 40f.). Siehe auch Dumarçay (1987: 2f.), der als Erster deutlich die Ansicht vertrat, dass in der Dong-Son-Periode die frühesten strukturellen Merkmale und Komponenten südostasiatischer Architektur belegt sind.

¹⁴¹ Die symbolische Verbindung mit einem Schiff wird bei den Minangkabau in einem anderen baulichen Kontext deutlich. Der leicht erhöhte Raumkomplex im Inneren des Hauses, der sich meistens auf der linken Seite der Eingangstür befindet, wird als *anjuang* bezeichnet (vgl. 6.2.1.1) und kann als „Schiffsbug“ übersetzt werden (Ng 1993: 119; Schefold 2003: 42).

mestiziertes Tier eine sehr bedeutungsvolle und identitätsstiftende Rolle einnimmt (vgl. 6.2.1.3).¹⁴²

Fassen wir zusammen: Die bauliche Analyse des südostasiatischen Hauses zeigt, dass die einzelnen Komponenten mit symbolisch übergeordneten, makrokosmischen Ebenen korrespondieren. Damit manifestieren sich die Komponenten auch in der räumlichen Positionierung und Ausrichtung des Hauses nach topographischen Ordnungsgrößen – wie Berg, Küste, Flachland, Meer und Fluss – und bestimmen dadurch die qualitätsverteilende Bedeutungsstruktur des gesamten Hauses. Während in der dreigeteilten Struktur die einzelnen baulichen Ebenen des Hauses entweder auf die kosmologische Gliederung mit Unterwelt, Mittelwelt und Überwelt oder auf den Weltenbaum mit Wurzeln, Baumstamm und Baumkrone referieren, richten sich die einzelnen Komponenten des Hauses in der horizontalen Ausdehnung nach den topographischen Orientierungsachsen mit bergwärts-meerwärts und flussaufwärts-flussabwärts. Auch die innere Gliederung und Gestaltung des Hauses ist nach diesen räumlichen Strukturierungsreferenzen geordnet. Alltägliche und rituelle Aktivitäten werden somit in den einzelnen Zonen des Hauses voneinander getrennt (Fox 1993: 14). Darüberhinaus können die räumlichen Segmente des Hauses in ihrer Bedeutungszuweisung eine nach verwandtschaftlichen Kriterien bestimmte Ordnung aufweisen, die in der sozialen bzw. „rituellen Organisation“¹⁴³ der Hausbewohner begründet ist.¹⁴⁴ Rituelle Aktivitäten, die in einem vorgeschriebenen, normierten Kontext stattfinden, verstärken zusätzlich die räumlichen Strukturierungsreferenzen, da durch ihre Handlungsvorgänge räumliche Ordnungen in ihren kosmologischen Bedeutungszuweisungen regelmäßig konstituiert und erneuert werden (Fox 1993: 16f.; Sather 1993a: 83f.).

Es kann somit festgestellt werden, dass die dem Haus zugrunde liegenden Orientierungsreferenzen das zentralste und wichtigste Charakteristikum des südostasiatischen Hauses darstellen. Im folgenden Kapitel werden zu den regionalen Variationen der baulichen Komponenten Fallbeispiele aufgezeigt, die im Zusammenhang der Orientierungsachsen untersucht werden.

¹⁴² Vgl. zu den symbolischen Zusammenhängen des gekrümmten Daches mit mythischen Tieren, z. B. bei den Minangkabau, vgl. 6.2.1.3 und Anm. 199, 201, 202.

¹⁴³ Mit „ritueller Organisation“ ist hier die Abfolge und Festsetzung der einzelnen Riten gemeint, die für ein Mitglied einer Gesellschaft im ganzen Leben gilt (z.B.: Geburt, Namensgebung, Initiation, Heirat usw.). Vgl. auch den Terminus „Übergangsriten“ in Hirschberg (1999: 388).

¹⁴⁴ Vgl. hierzu die Roti in 6.1.2.1.1.2, die Atoni in 6.1.3.1.1, die Palu'é in 6.1.4.1.1, die Minangkabau in 6.2.1.1 und die Iban in 6.2.3.1.1.

6. DAS HAUS IM FOKUS AUSTRONESISCHER ORIENTIERUNGSSYSTEME

Nach dieser bautypologischen Einführung wird in diesem Kapitel das südostasiatische Haus im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen komparativ analysiert. Die folgenden Abschnitte sind nach der gleichen Unterteilung der Lebensräume wie in Kapitel 4 strukturiert. Hierbei liegt dem methodischen Aufbau und der Gestaltung des Textzusammenhangs ein hermeneutisches Prinzip¹⁴⁵ der Annäherung an den Erkenntnisgegenstand der Orientierung zugrunde, vermittels dessen ein Verstehen von lokalspezifischen Haustypen in ihren räumlichen Kontexten, in die sie eingebettet sind, erreicht werden soll. Diese Annäherung erfolgt vorerst durch die Darstellung der architektonischen Komponenten und der baulichen Struktur des Hauses. Anschließend werden diese unter wechselseitigen Bezügen zu übergeordneten Bedeutungsstrukturen (Makro <-> Mikro) untersucht. Die Auswahl, analytische Tiefe und Textumfang der einzelnen Beispiele ist in der mir zur Verfügung stehenden Forschungsliteratur begründet und bezieht sich regional hauptsächlich auf den indonesischen Archipel.¹⁴⁶

6.1 Das Haus im Fokus von Orientierungssystemen bei austronesischen Gesellschaften mit Zugang zum Meer

Austronesische Gesellschaften, die einen Zugang zum Meer besitzen, sind entweder in Küstenzonen oder nahe im Hinterland angesiedelt. In beiden Fällen stellt das Meer als räumliche Disposition zum Berg wichtige Orientierungsreferenzen mit qualitätsunterscheidender Bedeutungsfolge nach dem Prinzip der Höhe dar. In Ergänzung mit der Sonnenachse ist eine orientierte Landschaftswahrnehmung festzustellen, dessen axiale Strukturierung anhand der räumlichen Segmente des Hauses erkannt werden kann.

6.1.1 Das Haus als kompositorischer Gehöft-Typus

Die räumlichen Komponenten des südostasiatischen Hauses, wie z. B. Ober- und Unterwelt, öffentlicher Empfangsraum und familiäre Schlafzone, bilden bei einigen austronesischen Gesellschaften im westlichen Indonesien eine Serie von einzelnen Baukonstruktionen, die innerhalb eines rektangulären Gehöfts nach lokalspezifischen Orientierungsachsen angeordnet sind. Diese bauliche Sonderstellung kann als eine regionale Modifizierung des südostasiati-

¹⁴⁵ Vgl. Anm. 4.

¹⁴⁶ Die Beschränkung des Untersuchungsgegenstandes auf diesen Raum wird auch mit einer theoretischen Komponente begründet: Während im südostasiatischem Raum die Architektur des Hauses charakteristische, überregional gemeinsame Merkmale aufweisen, zeigen die Hausbauten im pazifischen Raum auffällige Kontraste auf, deren theoretische Einbindung und Erklärung äußerst schwierig und zu umfangreich wäre; Vgl. dazu Schefold (2003: 19f.).

schen Hauses betrachtet werden, auf die im Folgenden anhand des balinesischen und maduresischen Hauses näher eingegangen wird.

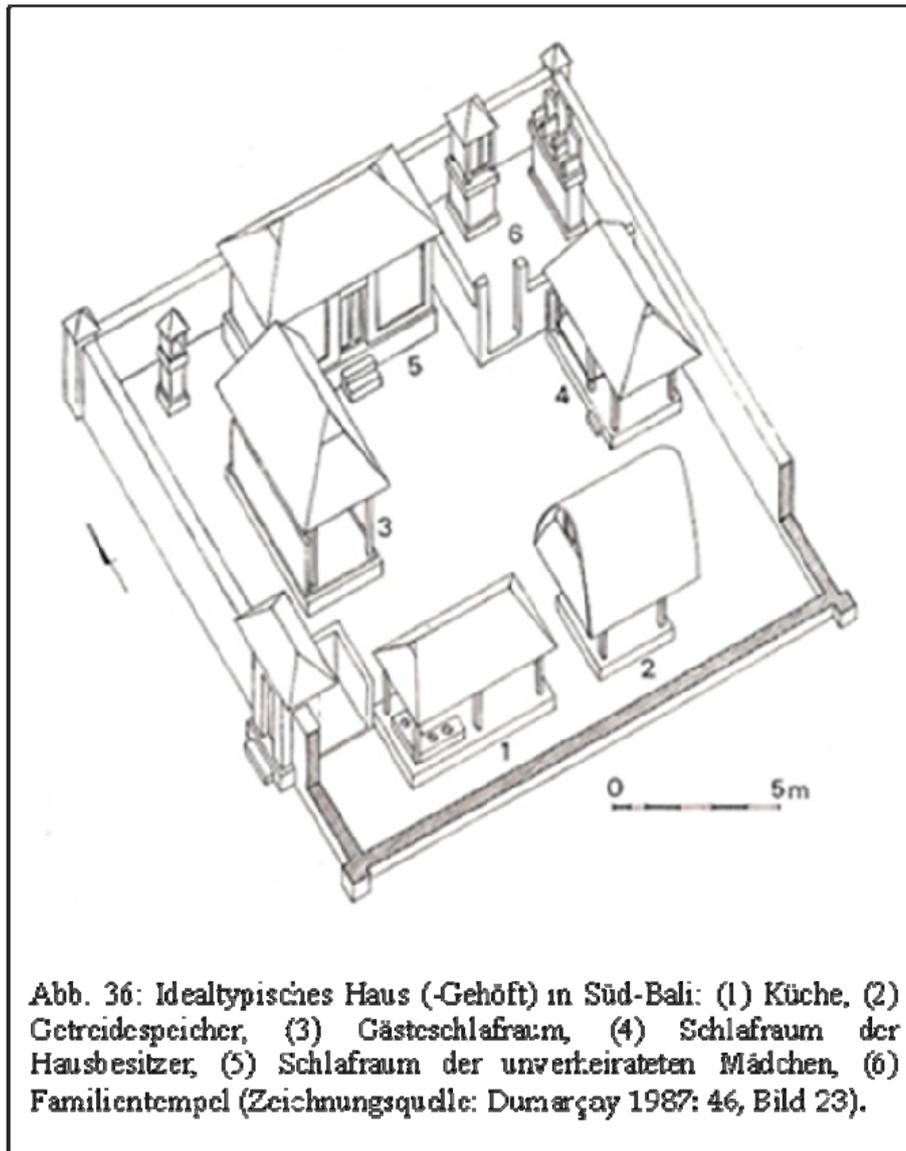
6.1.1.1 DAS BALINESISCHE HAUS

Das balinesische Haus besteht aus einer Serie von kleinen Baukonstruktionen, die in einem umzäunten oder ummauerten Gehöft gruppiert sind (vgl. Abb. 36). Die üblichen Bauten und Zonen sind (Reis-) Speicherhütte, Küchenhütte und Schlafhütte (mit einer gegenüber positionierten Veranda bzw. Gästehütte; Dumarçay 1987: 46; Aranha 1997: 1110f.). Darüberhinaus befinden sich in einigen Häusern zusätzlich ein ummauerter¹⁴⁷ Familientempel. In der Regel besitzen die Häuser mehr als nur einen zentralen Eingang, so dass es von zwei entgegengesetzten Toren betreten werden kann. Hierbei ist die Trennung des sakralen Bereichs (*nişkala*), in dem rituelle Handlungen durchgeführt werden, von dem Bereich der weltlichen Handlungen (*sakala*) erkennbar, die eine wesentliche Strukturierung des balinesischen Hauses in komplementäre Ordnungsprinzipien in Assoziation mit kosmologischen Evidenzen darstellt.¹⁴⁸

Die bauliche Ausstattung eines Hauses ist jeweils vom sozialen Status sowie vom finanziellen Wohlstand des Besitzers abhängig und kann von einem Feldarbeiter bis zu einem angesehenen Priester beträchtlich variieren. Die räumliche Anordnung der Bauten jedoch bleibt ungeachtet der Größe und Ausstattung des Hauses stets konstant (Abb. 36).

¹⁴⁷ Die Ummauerungen bestehen meistens aus getrocknetem, vulkanischem Erdmaterial oder aus Ziegelsteinen (Dumarçay 1987: 47).

¹⁴⁸ Hauser-Schäublin bemerkt zum Verhältnis zwischen Alltagstopographie (*sakala*) und sakraler Topographie (*niskala*), dass diese eng miteinander verzahnt sind (2003: 46). So werden die über den größten Teil des Tages und des Nachts ausgesparten Orte als „Leerstellen“ der Alltagstopographie bezeichnet. Diese Leerstellen bilden dagegen die wichtigsten Zentren der sakralen Topographie, „in denen Soziales räumlich gebündelt und verdichtet wird“ (2003: 47).



6.1.1.1 Balinesische Ordnungsstrukturen des Raumes

Im Zuge des hindu-javanischen Einflusses kam es auf Bali zu einer recht frühen politischen Stratifizierung und zur Entstehung zentraler Königshäuser. Die damit einhergehende Verschriftlichung und Kodifizierung religiöser Traditionen brachte eine reichhaltige Literatur und Erzähltradition mit sich, die heute noch für das Weltbild vieler Balinesen kennzeichnend ist.¹⁴⁹ Aus diesem Grund stellt die balinesische Kosmologie als übergreifendes Ordnungsmodell die Voraussetzung für das Verständnis der räumlichen Struktur des Hauses. Die Einteilung der Insel in Bergwelt und Meerwelt mit den Richtungsreferenzen *kaya* und *kelod* entspricht nach balinesischer Kosmologie auf der einen Seite dem dualen Prinzip *rwa bhineda*, wonach sämtliche Phänomene in zwei polarisierende Entitäten eingeteilt werden, und auf der

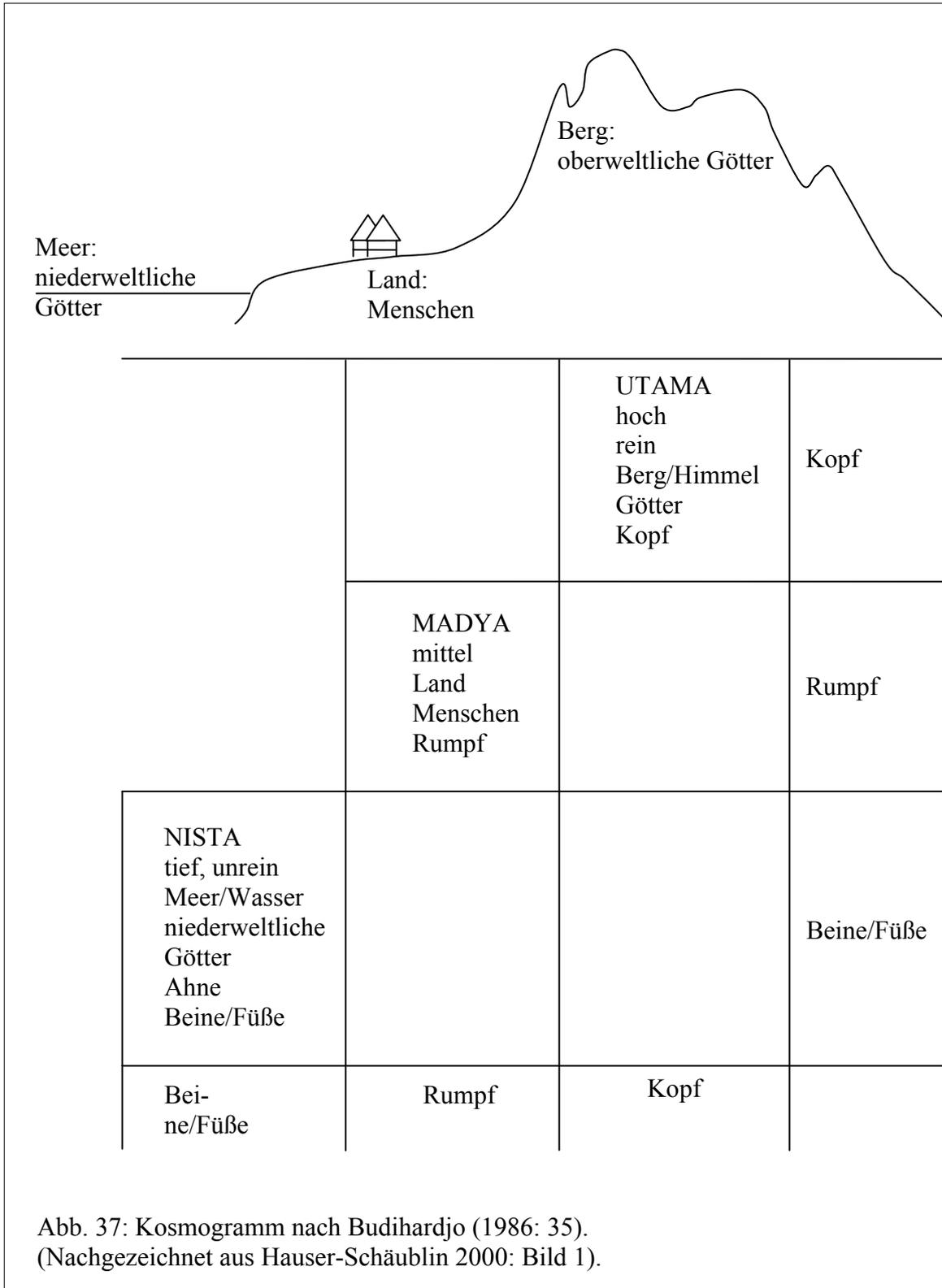
¹⁴⁹ Vgl. dazu sehr ausführlich, Ramstedt (1998: 14-225).

anderen Seite dem Ordnungsprinzip der Dreiteilung, welches „*tri loka*“ oder „*tri angga*“ genannt wird (vgl. Abb. 12).¹⁵⁰ *Rwa bhineda* (*rwa* = „zwei“, *bhineda* = „geteilt“)¹⁵¹ bildet ein kategorienübergreifendes Ordnungsschema, das in der balinesischen Kosmologie in unterschiedlichen Formen zum Ausdruck gebracht wird.¹⁵² *Tri loka* umfasst bezüglich der „kleinen Welt“ (*buana alit*) die Aufteilung in Kopf, Rumpf und Beine/Füße. In der „großen Welt“ (*buana agung*) entspricht die Dreiteilung dagegen mit Berg, (Flach-) Land und Meer (bzw. Meeresufer). Mit diesen in der horizontalen Achse angeordneten Bedeutungszuweisungen ist auch ein dreiteiliges Ordnungsmodell in der Vertikale verbunden, dessen unterschiedliche Höhenstrukturen im Konzept des *tri angga* formuliert sind (Hauser-Schäublin 2003: 144f.). So ist der Kopf, der in einer symbolischen Analogie mit dem Berg verbunden ist, am höchsten lokalisiert, den Mittelbereich bildet der Körper bzw. der Rumpf, der als (Flach-) Land begriffen wird, und die unterste Schicht entspricht den Füßen, die mit dem Meer verknüpft werden (vgl. Abb. 37).

¹⁵⁰ Altjavanisch: *angga* = „Glieder, untergeordnetes Element“. Dazu stehen die Raumkomponenten: *utama* = „hoch/oben“, *madhya* = „Mitte“, *niṣṭa* = „niedrig/unten“ (Zoetmulder & Robson 1982: 97).

¹⁵¹ Vgl. dazu Ramstedt 1998: 384.

¹⁵² Diese Zweiteilung steht für die gegenseitige Übertragung und Durchdringung des Makrokosmos (*buana agung* = „die große Welt“) und des Mikrokosmos (*buana alit* = „die kleine Welt“) und stellen im Zusammenhang mit anderen Ordnungsprinzipien ein übergreifendes Orientierungs- und Handlungssystem dar (Weck [1937] 1986: 237-244; Hooykaas 1974: 7). Darüberhinaus lässt sich auch die Wirklichkeit in zwei Sphären unterteilen: In die „unsichtbare Welt“ (*niṣkala*; *niṣ* = Verneinungssuffix, *kala* = „Zeit, Dämon“) und in die „sichtbare Welt“ (*sakala* < Altjavanisch: *sangkala* = „Kette, Fessel [des Irdischen]“). *Niṣkala*, „das Unsichtbare, die Sphäre des Unsichtbaren“, ist der „Ort der unsichtbaren, immateriellen Kräfte“ und damit nach balinesischem Verständnis die Wurzel oder Ursache des „Sichtbaren, der materiellen Welt“ (*sakala*). Vgl. dazu Duff-Cooper (1990: 28, 29), Lovric (1987: 55, 149), Nala (1993: 2), Ramstedt (1998: 380f.), Zoetmulder & Robson (1982: 1196, 1603).



In beiden Modellen ist die Grundidee vertreten, dass der menschliche Körper den ganzen Makrokosmos darstellt, wie auch umgekehrt die physische Erscheinungswelt wie ein lebendiger Organismus konstituiert ist. Die lokalspezifischen Richtungsreferenzen „bergwärts“ und

„meerwärts“ sind dabei in ihren unterschiedlichen Bedeutungszuweisungen an die topographischen Gegebenheiten angepasst und erhalten dadurch ihre qualitätsverteilende Struktur (Ramstedt 1998: 382f.). So ist nach dem gegenseitigen Prinzip der Übertragung und Durchdringung von *buana alit* und *buana agung* mit jeder Koordinate eine bestimmte Gottheit, Planet sowie menschliche Organe verbunden, deren symbolische Anordnung in der traditionellen Medizin eine große Rolle spielt (vgl. Abb. 38).¹⁵³

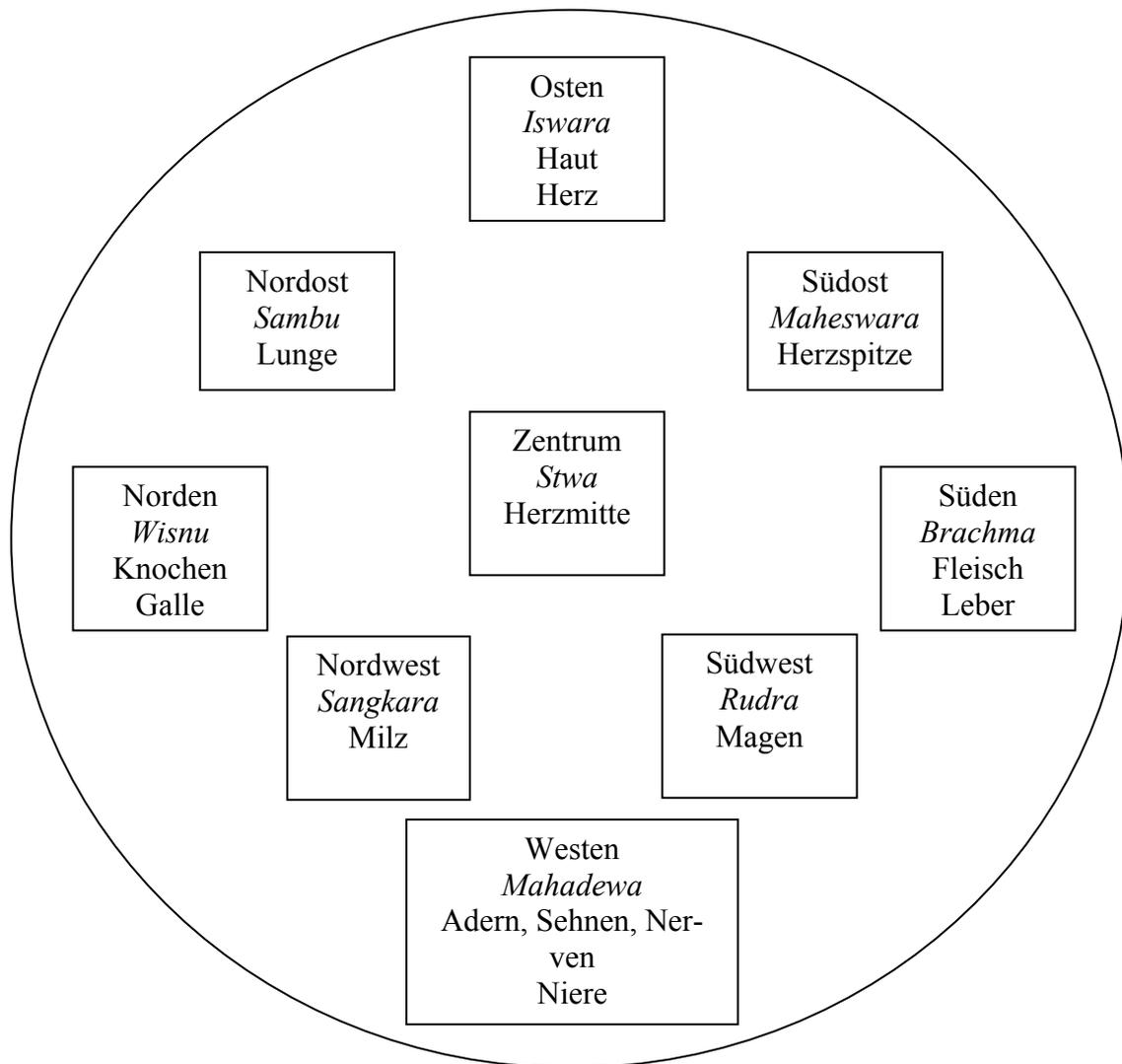


Abb. 38: Die Überlappung des Makrokosmos (*buana agung*) mit dem Mikrokosmos (*buana alit*). Nachgezeichnet aus Weck 1986: 239.

¹⁵³ Es ist daher nicht verwunderlich, wenn wir in der Klassifikation des menschlichen Körpers die gleichen Anordnungen wie im überlieferten Schöpfungsmythos des *rwa bhineda*, *tri loka* und *tri angga* wiederfinden. So wird die Fontanelle traditionell „das Tor Shivas“ (*ṣiwadwāra*) genannt. Sie entspricht dem Gipfel des Weltenberges *Meru*. Die beiden Augen (duales Prinzip bzw. *rwa bhineda*) gelten dabei als Sonne (*sūrya*) und Mond (*candra*). Die Gliederung des menschlichen Körpers in drei Teile (Kopf, Torso und Füße) sowie in drei Energiekanäle (*trinādi*), die entlang des Rückgrats verlaufen, entsprechen ebenfalls dem Prinzip der Dreiteilung. Vgl. dazu Weck ([1937] 1986: 80, 83).

Gleichzeitig beinhalten die räumlichen Ebenen die Assoziation verschiedener Stufen von Reinheit und Unreinheit nach dem Prinzip der Dreiteilung, die in der Vertikale von oben (Berg = „rein“) nach unten (Meer = „unrein“) angeordnet werden (Hauser-Schäublin 2000: 143f.).¹⁵⁴ Gemeinsam bilden *tri angga* und *tri loka* in Verbindung mit dem dualen Prinzip der Zweiteilung (*rwa bhineda*) eine komplexe, dynamische Anordnung von räumlichen Handlungsmustern, die auf alltägliche Aktivitäten normierend wirken. So ist der Kopf, der als der reinste Teil des Menschen betrachtet wird,¹⁵⁵ beim Schlafen stets in Richtung „bergwärts“ (oder nach Osten) gerichtet und die Füße, der unreinste Teil des Menschen, in Richtung „meerwärts“ (Hauser-Schäublin 2000: 144).

Auch die Tempel wurden nach dem Konzept des *tri angga* in drei Segmente (*ništa*, *madhya*, *uttama*) gegliedert, die sich als drei verschiedene Höfe voneinander absetzen. Diese drei Höfe repräsentieren ebenfalls die *tri loka*, die „drei Welten“: Himmel, Erde und Unterwelt. Dabei ist die Unterwelt dem Tempelvorhof zugeordnet, der als *jaba sisi* („außen am Rande“) bezeichnet wird. Der mittlere Hof (*jaba tengah* = „außen in der Mitte“) entspricht der Menschenwelt und das als „Allerheiligster“ genannte Hof (*jeroan* = „das Innere“) dem Berg bzw. dem Himmel.¹⁵⁶ Die geographische Anordnung der einzelnen Höfe ist dabei ebenfalls nach dem Konzept der *tri angga* gegliedert, so dass der Vorhof im Vergleich zu den beiden anderen Höfen am niedrigsten, der *jaba tengah* in der Mitte und der *jeroan*¹⁵⁷ am höchsten liegt. Dieser Strukturierung liegt auch die Bergwärts-Meerwärts-Achse zugrunde, wonach die sakralen Baukomplexe des Tempels (heiliger Schrein, innerer Hof) zum Berg hin in Richtung Gunung Agung errichtet werden und die weltlichen Baukomplexe (Eingangstor) zum Meer hin (Ramstedt 1998: 456f.).¹⁵⁸ Dieser Ordnung zufolge liegen die heiligsten Tempel in Bali, auf die sich viele Priesterkassen und Adlige genealogisch beziehen,¹⁵⁹ im Landesinneren am

¹⁵⁴ So entsprechen die montanen Regionen (Gunung Agung und Gunung Batur) der Oberwelt, in der sich die Gottheiten und die Ahnen aufhalten. Der Lebensbereich der Menschen, der sich auf Dorfgebiete mit angrenzenden Feldern und Gärten erstreckt, entspricht dabei der Mittelwelt und das umgebende Meer, das mit chthonischen Göttern assoziiert wird, der Unterwelt (Rein 1994: 70-71).

¹⁵⁵ Nach balinesischer Überlieferung gelangt die Seele (bzw. „Lebenshauch“) eines neugeborenen Kindes durch die Fontanelle (Persönliche Mitteilung von Prof. Dr. P. W. Pink; Vgl. auch Pink 1992: 220f.).

¹⁵⁶ Vgl. zur balinesischen Terminologie der Tempelanlagen, Kersten (1984: 302, 541, 586, 212-313).

¹⁵⁷ Das als *jeroan* genannte Allerheiligste, in dem sich auch die Schreine der verehrten Gottheiten befinden, nennt man deshalb „das Innerste“, weil sie die höchste Bedeutungsweisung im Tempel besitzt und zugleich das Zentrum des Gesamtbaus darstellt.

¹⁵⁸ Die Symbolik des *Pura Besakih*, des sogenannten „Muttertempels“ von Bali am Fuße des Gunung Agung, der die Basis (*Nadir*) und den Sitz der Götter in der Menschenwelt darstellt, wiederholt, variiert und verdichtet wie kein anderer Tempel grundlegende Kategorien des traditionell mythischen Weltbildes, worin sogar der sakralen Anatomie des menschlichen Körpers entsprochen wird. Vgl. Hooykaas (1964: 137, 178-179), Stuart-Fox (1982: 19-21), Stuart-Fox (1987: 92-127), (2002: 98f.), Swellengrebel (1984: 45).

¹⁵⁹ Eine besondere Stellung innerhalb der Clantempel nimmt der sogenannte „Ursprungstempel“ (*kawitan*) ein, von dem sich alle Angehörige eines Clans herleiten (Hauser-Schäublin 2003: 65).

Fuße des Berges Gunung Agung, so dass die Friedhöfe in komplementärer Opposition an den Küstenzonen bzw. in Ufernähe lokalisiert sind.¹⁶⁰

6.1.1.1.2 Das balinesische Haus im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen

Setzt man die orientierte Struktur des balinesischen Hauses mit den Achsenkoordinaten von „bergwärts“ und „meerwärts“ in Verbindung, so ist eine räumliche Anordnung einzelner Baukonstruktionen zu erkennen, die mit kosmologischen Bedeutungsstrukturen korrespondieren. Die einzelnen Baukonstruktionen referieren somit in den jeweiligen Raumabschnitten auf spezifische Bedeutungen nach *rwa bhineda*. Nach diesem Modell kommt der nordöstlichen Zone des Hauses, dem Bereich des ummauerten Haustempels, eine bauliche Dichte zu, wohingegen die südöstliche Zone meistens davon ausgespart bleibt. In der südwestlichen Seite des Hauses befindet sich der Eingang und, unmittelbar in der Nähe des Eingangsbereichs zur rechten Seite hin, die Küche und der Reisspeicher. Links vom Eingang befindet sich eine Veranda bzw. Gästehütte und eine Schlafhütte auf der gegenüber liegenden Seite. Die mittlere Zone bildet ein freies Areal, worin alltägliche sowie zeremonielle Handlungen durchgeführt werden.

In der Anordnung der einzelnen Baukonstruktionen wird der Bezug zur räumlichen Strukturierung der Himmelsrichtungen nach kosmologischen Evidenzen verständlich. Der Familientempel und die Schlafhütte der noch nicht verheirateten Mädchen¹⁶¹ sind aufgrund ihrer bedeutungshöheren Symbolreferenz in Richtung *kaya* (bergwärts) gerichtet, während die Küche wegen ihrer Assoziation mit niederen bzw. profanen Handlungen in Richtung *kelod* (meerwärts) positioniert ist.¹⁶² So ist in der räumlichen Ausrichtung der Schlafzone und des Haus-

¹⁶⁰ Mit dem Ansetzen des Massentourismus ab den 70er Jahren kam es insbesondere an der Südküste Balis zu einer urbanen Verdichtung, die die traditionellen Raumkonzepte zu Gunsten einer planungstechnischen, touristisch genutzten Raumnutzung verdrängte (Waldner 2000).

¹⁶¹ Das Kind wird bis zum siebten Lebensalter den Göttern nahe aufgefaßt und wird gegenüber der Frau, die aufgrund ihrer physischen Merkmale in die Reproduktion des Irdischen verwoben ist, als „höher“ bewertet. Vgl. dazu Mead (1970: 198-200).

¹⁶² Die räumliche Position des Reisspeichers (bzw. Kornspeichers) zum Meer hin hat vielmehr mit der zweckmäßigen Nähe zur Küche zu tun. Reis ist ein Produkt des Himmels (Oberwelt) und gelangte nur durch entsprechende Einwirkungen (Diebstahl, Geschenk oder aus dem Leib der Göttin *Dewi Sri*) in den Besitz des Menschen. Liegt die Urbarmachung des Bodens und das Pflanzen von Reis symbolisch in männlicher Hand (der Bereich *sekala*), so werden die Erde und die Rituale, die die göttliche Essenz des Reises zu den Göttern zurückführen sollen, eindeutig mit Frauen assoziiert (der Bereich *niskala*). Nach balinesischer Vorstellung besteht Reis aus einem bestimmten Seelenstoff (*amerta*), der in seiner Substanz und Wirkungsart der menschlichen Seele gleicht. Der heranwachsende Reis wird jedoch wie ein kleines Kind auf den Feldern behandelt, da ständig die Gefahr besteht, dass die Reisseele durch menschliches Fehlverhalten (wie z. B. Schreien und ungepflegte Sprache) ihren materiellen Körper verlassen könnte (Rein 1994: 155). So wird auf unterschiedliche Weise versucht, die Reisseele in ihrem materiellen Körper zu halten, wie zum Beispiel durch die Figur der „Reismutter“. „Die auf diese Art und Weise ‚sichtbar‘ gewordene Reismutter soll verhindern, dass die in jedem Korn enthaltene Reisseele die menschliche Welt verlässt und verschwindet oder in ein anderes Dorf ‚umzieht‘“ (1994: 155-156). Vgl. zur Trennung zwischen Reismutter, Reiskönigin und Reisseele auch Duerr (1990: 195f.), der in diesem Zu-

eingangs die kardinale Achse des Sonnenlaufs erkennbar, die durch die Begriffspaare *kauh* (Westen) und *kangin* (Osten) wiedergegeben wird. Dabei wird der Schlafbereich als intime und familiäre Zone in Richtung Sonnenaufgang (*kangin* = „Osten“) positioniert, während der Ein- und Ausgangsbereich als eine Übergangszone zur Außenwelt in Richtung Sonnuntergang (*kauh* = „Westen“) ausgerichtet ist (Suryani & Jensen 1995: Anm. zu Abb.1).

Das Haus stellt auch ein Abbild des menschlichen Körpers nach dem Konzept des *tri angga* und *tri loka* dar, in dem die Tür als Bewegungszone zum Betreten bzw. Verlassen des Hauses die Füße darstellt, der freie Platz in der Mitte den Torso und der zum Berg gerichtete Tempelbereich den Kopf, der durch die Fontanelle zur Induktion transpersonaler Zustände für die Götter bereit steht und somit die Analogie zu den rituellen Handlungen, die in dieser Zone durchgeführt werden, verdeutlicht.¹⁶³

Auch die geographische Position des Hauses in Ufernähe oder im Landesinneren ist nach den gleichen topographischen Ordnungsgrößen (wie Berg und Meer) ausgerichtet und gibt je nach Lage und Höhe die soziale Stellung des Hausbesitzers an. Darüberhinaus kann man auch in der dekorativen und figürlichen Ausstattung im Haus noch zahlreiche symbolische Verknüpfungen zu Kosmogrammen und topographischen Orientierungsreferenzen erkennen, die im Einzelnen hier nicht beschrieben werden können.¹⁶⁴

6.1.1.1.3 Resüme

An diesem regionalen Fallbeispiel konnte aufgezeigt werden, dass die einzelnen Komponenten des südostasiatischen Hauses lokalspezifisch an die topographischen Gegebenheiten angepasst wurden und dass eine dichte Verflechtung zwischen Kosmologie, Architektur und Raumwahrnehmung als übergeordnetes Ordnungsschema im Haus gegeben ist. So sind räumliche Orientierungsreferenzen wie *kaya* und *kelod*, *kauh* und *kangin* als strukturierende Raumsegmente im Gehöft erkennbar, worin die einzelnen Baukonstruktionen durch ihre räumliche Anordnung mit höheren Ordnungsstrukturen (Makroebene) in Verbindung stehen.

sammenhang darauf hinwies, dass auch in der antiken griechischen Mythologie zwischen der Kornfrau *Demeter*, dem Kornmädchen *Kore* und der Erdmutter *Ge* als verschiedene Verkörperungen von Vegetationskräften differenziert wird. Vgl. dazu auch Anm.120 und 121.

¹⁶³ Vgl. zu den unterschiedlichen Tranceformen, die im Haus praktiziert werden, Suryani & Jensen (1995: 19-108).

¹⁶⁴ Persönliche Mitteilung von Herrn Prof. Dr. P. W. Pink.

6.1.1.2 DAS MADURESISCHE HAUS

Ähnlich wie das Langhaus in Borneo (6.2.3) bildet das maduresische Haus einen Wohnkomplex für mehrere Familien (Priyotomo 1997 : 1116f.),¹⁶⁵ dessen einzelne Baukonstruktionen (*romah*) innerhalb eines eingegrenzten Gehöfts (*tanean*) nach einer Ost-West-Achse (*Are* = „Osten“, *mojur* = „Westen“; Vgl. zum Orientierungssystem auch 4.1) ausgerichtet sind (vgl. Abb. 39). Vor dem Haupteingang breitet sich ein großes Feld aus, in dessen nördlicher und südlicher Seite die einzelnen Bauten in einer U-Struktur angeordnet sind und deren offene Stelle nach Osten zeigt (Priyotomo 1997: 1117). In den nördlich positionierten Bauten befinden sich die einzelnen Familienunterkünfte und die Schlafräumlichkeiten für die unverheirateten Mädchen, während die südlichen Bauten als Getreidespeicher und Viehstall benutzt werden. Sowohl die nördlichen als auch die südlichen Bauten werden mit einer zentralen Hauskonstruktion (*lanngar*) verbunden, die, im Gegensatz zu den anderen Häusern, auf einem Pfostenfundament ruht und dadurch eine dreiteilige Struktur aufweist. Hier befindet sich auch das Gebetshaus, das nachts den Schlafbereich der männlichen Kinder bildet. Auf der zum Eingang gerichteten Seite (Osten) des *lanngar* ist eine überdachte Veranda angebracht, die die Funktion eines Empfangssaals für Gäste besitzt, wobei zwischen der Veranda und dem Inneren des Hauses eine Holzwand den Blick von Außen in die Schlaf- und Gebetsräumlichkeiten verwehrt.

6.1.1.2.1 Das maduresische Haus im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen

Der Anordnung der einzelnen Bauten innerhalb des Gehöfts liegt ein Schema zugrunde, das mit der Ost-West- bzw. Nord-Süd-Achse korrespondiert und damit ein qualitätsstrukturierendes Bedeutungsspektrum bildet. Im Gegensatz zum balinesischen System bildet anstelle der Sonnenachse die kardinale Richtung nach Mekka (*kiblat*; Westen) die bedeutungshöchste Orientierungsreferenz. Damit kommt der räumlichen Positionierung des Gebetshauses eine dominierende Rolle zu, das innerhalb des Gehöfts den repräsentativsten und symbolträchtigsten Bau darstellt. Insgesamt wird der *lanngar* in zwei komplementäre Zonen eingeteilt: in einen öffentlichen (Veranda, Hof = Osten; In Bali: „meerwärts“) und einen privaten Bereich (Gebetshaus, *kiblat* = Westen; In Bali: „bergwärts“).

Die Häuserreihe auf der nördlichen Seite, worin sich die Räumlichkeiten der einzelnen Familien befinden, referieren mit der Richtung *dhaja* („Norden“, „landwärts“) auf die Berge und Hügel im Landesinneren und sind somit mit höheren symbolischen Bedeutungen verbunden

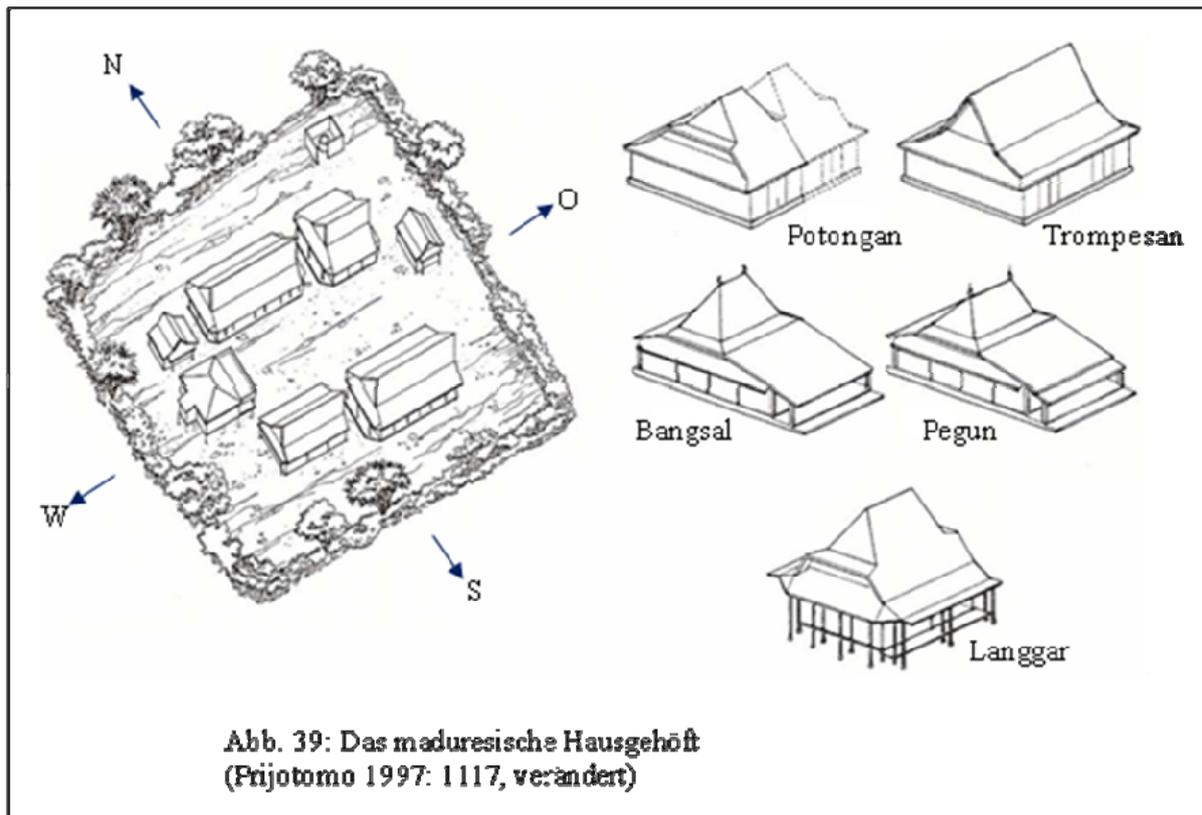
¹⁶⁵ Die Darstellung des maduresischen Hauses stützt sich ausschließlich auf die Beschreibung von Josef Priyotomo (1997).

als die Getreidespeicher- und Viehstallbauten im Süden des Gehöfts, die mit *lao(t)* in Richtung „meerwärts“ positioniert sind (Adelaar 1997: 54f). Die differenzierte Bedeutungszuweisung dieser beiden Raumsegmente ist in dem ländlich gebundenen, islamischen Weltbild der Maduresen begründet, auf dessen Grundlage auch die räumliche Distribution der Schlafzonen zwischen den unverheirateten Mädchen im Norden (bergwärts) und den Jungen im Gebetshaus (*kiblat*) reguliert ist. Als streng umgrenzte, räumliche Sphäre der Männer, zu der Frauen prinzipiell keinen Zugang haben, wird die *kiblat*-Richtung mit der Pilgerreise nach Mekka (*hadsch*) verknüpft, die das Lebensziel eines jeden Muslims bildet und die ausschließlich Männer praktizieren.¹⁶⁶

6.1.1.2.2 Resüme

Insgesamt ist das maduresische Haus in der räumlichen Anordnung der einzelnen Bauten dem balinesischen Haus sehr ähnlich, mit dem Unterschied, dass statt der Bergwärts-Meerwärts-Achse, die Richtung nach Mekka als dominierender Bezugspunkt der räumlichen Orientierung die Anordnung aller anderen Baukonstruktionen innerhalb des Gehöfts determiniert.

¹⁶⁶ Die *hadsch* (< *hağğ*: Pilgerfahrt) steht nach islamischem Gesetz (*šarī'a*) auch Frauen zur Verfügung, deren Durchführung jeder freie Muslim einmal im Leben verpflichtet ist (*arkān*), wenn er die nötigen Mittel zur Reise und zum Unterhalt seiner Angehörigen besitzt (Hartmann [1944] 1987: 71f.). Jedoch erlauben die ökonomischen und finanziellen Verhältnisse vor Ort nur wenigen Personen den Antritt dieser Pilgerreise, für die in der Regel das gesamte Dorf jahrelang sparen muss. Nach der Pilgerreise genießen diese Personen einen hohen Status und fungieren oft als Dorfvorbeter, ein Beruf, die nur für einen Mann zur Verfügung steht.



6.1.2 Das ostindonesische Haus – besondere Aspekte und Merkmale

Das ostindonesische Haus weist in seinen baulichen Komponenten und symbolischen Bedeutungszuweisungen besondere und charakteristische Aspekte auf, die aufgrund ihrer regionalen Häufigkeit als lokal-typologische Komponenten des südostasiatischen Hauses zu bezeichnen sind.¹⁶⁷ Diese Sonderstellung ist in der konischen, meist mit Elefantengras überdeckten Dachkonstruktion, in der pyramidal angeordneten Holzplattform, in der als Fundament dienenden Vier-Pfostenkonstruktion und in der dualen Opposition in weibliche und männliche Raumsegmente begründet (Waterson 1990: 175; 1997: 1085). Im Folgenden wird das ostindonesische Haus am Beispiel der Roti, Atoni und der Palu'é detailliert analysiert und vergleichend betrachtet.

6.1.2.1 ROTI

Die äußere Erscheinung des rotinesischen Hauses gleicht einer riesigen Stapelung an Heu, die von einem zentralen Querbalken am Dach bis fast zum Boden reicht (Fox 1993:152; Vgl. Abb. 40).

¹⁶⁷ Eine lokalspezifische, architekturtypologische Sonderform des südostasiatischen Hauses bildet auch das Langhaus in Borneo. Vgl. dazu 6.2.3.



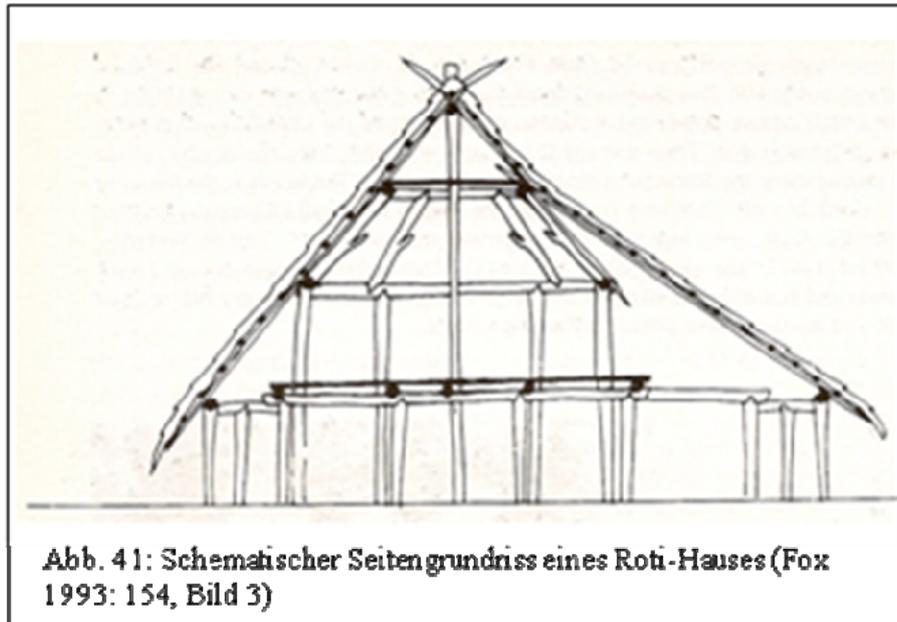
Abb. 40: Das traditionelle Haus der Roti (Fox 1993: 153, Bild 2).

Innerhalb dieser Heummantelung befindet sich eine dreiteilige Baukonstruktion (vgl. Abb. 41), die nach der Anzahl der Hauptpfosten (*di*) in unterschiedliche Typen unterschieden wird: Vier-, Sechs- und (selten) Acht-Pfosten-Häuser (*uma di-hak*, *di-nek* und *di-faluk*; 1993: 153f.).¹⁶⁸ Je höher die Zahl der Pfosten, desto größer ist dabei die gesamte Konstruktion des Hauses. So besteht die Treppe für ein vier Pfostenhaus aus sieben Stufen, für ein acht Pfostenhaus aus elf Stufen. Alle architektonischen Komponenten sind nach der von James J. Fox definierten „orientierten Struktur“ geordnet, dessen räumliche Achsenkoordinaten kosmologische Bedeutungen aufweisen (Fox 1993: 141; 2003). So wird in den Gesängen der Rotinesen¹⁶⁹ die Verbundenheit zu einem mythischen Krokodil und einem Hai gepriesen, wobei das Krokodil mit dem Land und der Hai mit dem Meer in Verbindung gebracht wird.¹⁷⁰ Beide Tiere stellen komplementäre Oppositionspaare dar, die auch in den unterschiedlichen Bedeutungszuweisungen des Hauses symbolisch verknüpft sind (1993: 149).

¹⁶⁸ In der äußeren Bauweise sowie in den inneren symbolischen Bedeutungszuweisungen weist das rotinesische Haus große Ähnlichkeiten mit dem Haus der Kédang auf. Vgl. dazu Barnes (1974: 69, 70f.).

¹⁶⁹ Jedes Haus auf der Insel Roti besitzt ein eigenes Ursprungslied, in welchem seine Entstehung und Errichtung gepriesen wird. Diese Lieder werden bei rituellen Anlässen gesungen, so dass das Haus in seiner sakralen Legitimierung regelmäßig „erneuert“ und dauerhaft konstituiert wird (Fox 1993: 145f.; 2003: 371f.).

¹⁷⁰ Die dualen Verbindungen zwischen den einzelnen Tieren sind sehr komplex. In vielen Liedern vermählt sich das Krokodil, das manchmal auch in Form eines Haies anzutreffen ist, mit einem Ur-Wasserbüffel (Fox 1993: 149). Die Wesensähnlichkeit zwischen dem Krokodil und dem Wasserbüffel ist in der Vorstellung der Rotinesen nicht oppositionell oder dual, sondern identisch. So kann die Struktur der gesamten Insel (oder die eines Hauses) sowohl mit einem Krokodil als auch mit einem Wasserbüffel verglichen werden.



6.1.2.1.1 Das Haus der Roti im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen

Die räumliche Ausrichtung des Hauses entspricht der axialen Struktur der Insel: Osten (*dulu*), Westen (*muli*), Rechts/Süden (*kona*), Links/Norden (*ki*). Die Ost-West-Achse wird zum einen mit dem Lauf der Sonne in Verbindung gebracht und zum anderen mit „über“ und „unter“ bzw. mit „aufwärts“ und „abwärts“ bezeichnet, da die gesamte Insel mit der mythischen Figur eines Krokodils assoziiert wird und der Osten mit dem „Kopf“ eine höhere Bedeutung besitzt als der Westen mit dem „Schwanz“ (vgl. 4.1). Folglich stellt die Nord-Süd-Achse in diesem Koordinatensystem die Bergwärts-Meerwärts-Kontrastierung dar, in der der Norden auf den Berg verweist und der Süden auf das Meer. In rituellen und zeremoniellen Handlungen werden diese Orientierungsreferenzen sogar mit qualitätsunterscheidenden Farben verbunden:¹⁷¹ der Osten ist weiß (*fulak*) und steht für das Leben und für die Sonne. Der Westen ist schwarz (*nggeo*) und steht für den Tod und den Mond. Der Süden ist rot (*pilas*) und steht für Macht, Stärke und Gewalt und der Norden ist blau-grün-gelb (*modo/momodo*) und steht für Zauberei, Schwindelei und Täuschung (Fox 1993: 150). Die unterschiedlichen Himmelsrichtungen spielen aber auch für zeitliche Beudutungszuweisungen eine große Rolle. So verweist die Bezeichnung für den Westen (*muli*) auf eine „kommende Zeitfolge“ im Sinne von „später“, während *ulu* (< *dulu* = Osten) auf eine „frühere Zeitfolge“ gerichtet ist (1993: 150f.).

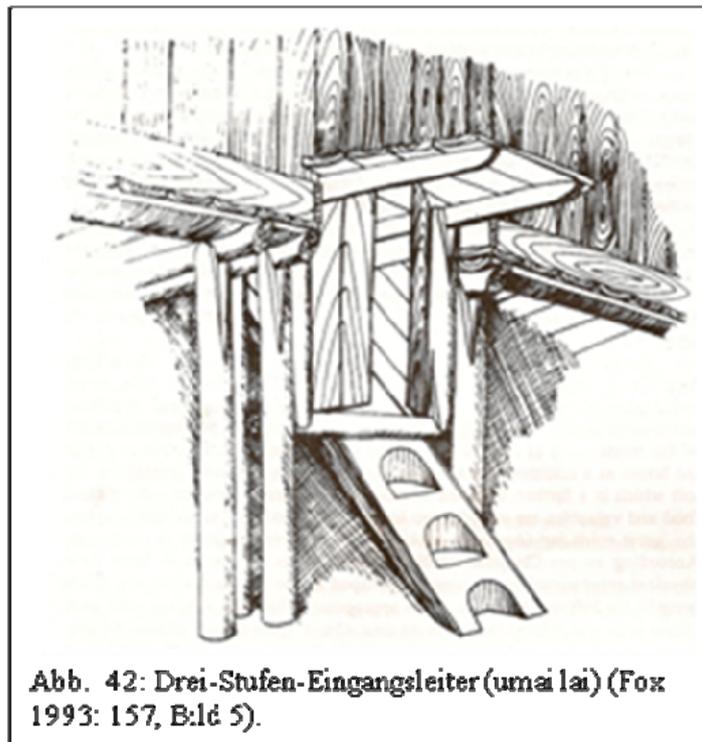
Auch im Haus sind die kategorienübergreifend verbundenen Orientierungsachsen zu erkennen. So referiert die Unterscheidung zwischen dem Kopf (*langa*) und dem Körper (*iko*) des

¹⁷¹ Vgl. zu den Farbvorstellungen der Orientierungsachsen bei den Ngaju Dayak 6.2.3.2 und den Toraja 6.2.4.

Hauses auf die anatomische Strukturierung des mythischen Krokodils in seiner Ost-West-Achse: Jedes Haus besitzt einen Kopf, der nach Osten gerichtet ist und einen Schwanz, der in Richtung Westen zeigt (1993: 150-151). Häuser, die in ihrer räumlichen Ausrichtung von dieser Struktur abweichen, sind mit „Unheil“ und „Unglück“ behaftet.

6.1.2.1.2 Räumliche Strukturen im Haus der Roti

In der räumlichen Struktur des rotinesischen Hauses ist eine duale und eine dreiteilige Gliederung zu erkennen. In der dualen Struktur wird der Boden (*uma dae*) von der höher gelegenen Struktur des Hauses – wie z. B. dem Dachkörper (*uma lai*) – unterschieden und entspricht den Koordinaten von „über“ und „unten“, die gleichzeitig auch für „Himmel“ und „Erde“ stehen (Fox 1993: 155).¹⁷² In der dreiteiligen Ordnungsstruktur befindet sich zwischen diesen beiden Koordinaten eine Mesoebene, die den Wohnraum bildet und nur durch die Treppe vom Boden erreicht werden kann (vgl. Abb. 42).

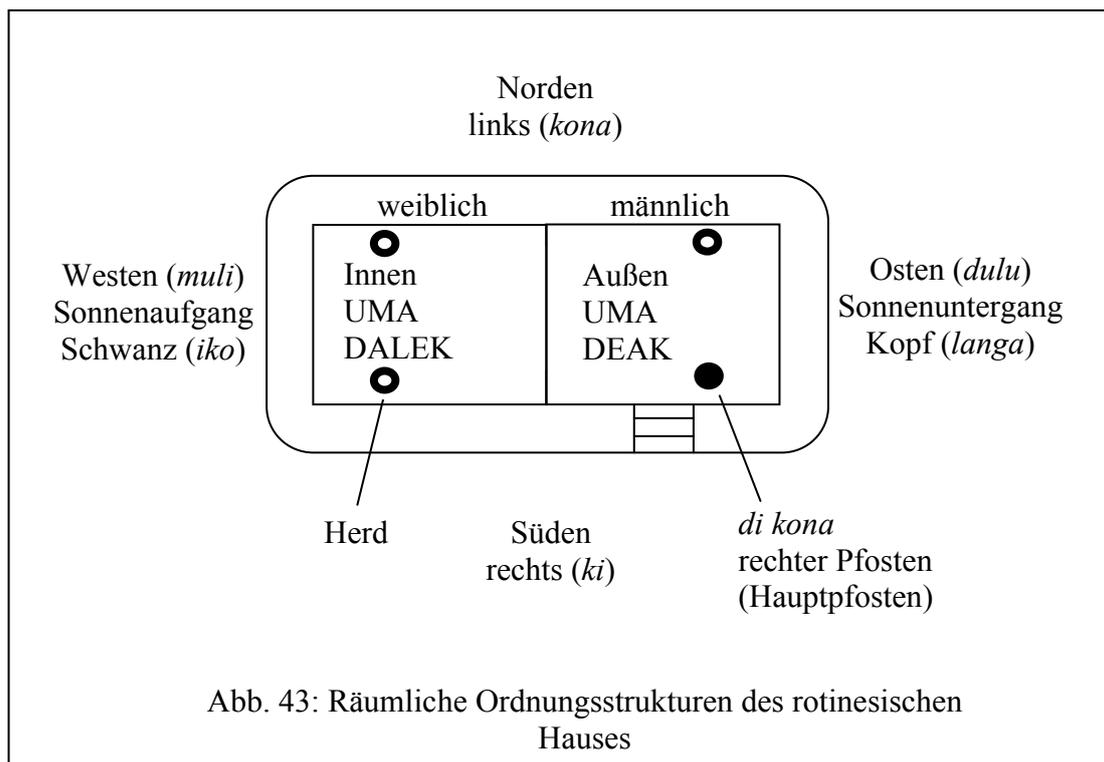


Die Treppe markiert gleichzeitig auch den Eingangsbereich des Hauses, welcher entweder zum Norden oder zum Süden hin gerichtet ist, jedoch nie zum Westen oder zum Osten hin (1993: 153f.). Jede Treppe besteht, je nach Größe des Hauses, aus einer ungleichen Anzahl an

¹⁷² Vor der niederländischen Kolonialherrschaft war die Sitte, die Toten unter dem Haus zu vergraben, weit verbreitet. Heute sind die Gräber in der Nähe der Haussiedlungen lokalisiert (Fox 2003: 378)

Stufen, so dass der rechte Fuß, der zur ersten Stufe angesetzt werden muss, um in das Haus zu gelangen, auch der betretende Fuß des Hausbodens ist (1993: 155-157). Hinter der Berührung des Bodens und der Wohnebene mit dem gleichen Fuß verbirgt sich die Vorstellung eines symbolischen Übergangsprozesses von der öffentlich äußeren Welt in die intim-private Welt des Hausbesitzers, dessen alltägliche Praxis in der Treppenabstufung vorgegeben ist.

Das Innere des Hauses (*dalek*) stellt eine private und intime Zone dar,¹⁷³ die im Gegensatz zum äußeren Bereich des Hauses (*deak*) eine weibliche Bedeutung besitzt. Doch auch der innere Bereich des Hauses wird in *dalek* und *deak* unterschieden (vgl. Abb. 43). So schlafen die noch nicht verheirateten Mädchen in der *dalek*-Zone, Knaben in der Adoleszenzphase in der *deak*-Zone. Diese nach Gender-Prinzipien geordnete Unterteilung zwischen *dalek* und *deak* impliziert eine klare Separation zwischen Brüdern und Schwestern nach räumlichen Ordnungsmustern. Daher wird eine Heirat zwischen zwei unterschiedlichen Familien als eine „*Reunion*“ der räumlich komplementären Haussegmente bezeichnet.¹⁷⁴



¹⁷³ Unbekannte müssen in einer rituellen Waschung ihre Füße „reinigen“, bevor sie die Erlaubnis haben, das Haus zu betreten (Fox 1993: 158).

¹⁷⁴ *Uma deak leo uma dalek, uma dalek leo uma deak*: „das äußere Haus geht in das innere Haus, das innere Haus geht in das äußere Haus“ [eigene freie Übersetzung aus dem Engl.] (Fox 1993: 158).

Auf der rechten, (= „äußeren“) Seite des Hauses befindet sich der Hauptpfosten, dem eine zentrale symbolische Rolle zukommt und dessen Errichtung die erste Phase der Hauskonstruktion darstellt.¹⁷⁵

Der Hauptpfosten ist in jedem Haus in seiner süd-östlichen Position (*di kona*) dem Herrn des Lichts und des Regenbogens (*Elu Tongos*) gewidmet (1993: 159), der mit dem gesamten östlichen (= sowohl das externe als auch das interne) Areal des Hauses verbunden wird und als Symbol für die Stärke des männlichen Geschlechts steht. So werden kranke Männer zur schnelleren Genese in die Nähe des Hauptpfostens gelegt, während kranke Frauen dagegen an dem Pfosten, der sich auf der gegenüberliegenden Seite (nord-westlichen Ecke) befindet, schlafen müssen (1993: 164). Auch Haustiere werden nach denselben Ordnungsstrukturen im Hof des Hauses gehalten: Schweine befinden sich auf der linken (inneren = weiblichen) Seite des Hauses, während Wasserbüffel und Pferde auf der rechten (äußeren = männlichen) Seite gehalten werden. Die Stallhaltung der Tiere in räumlich strukturierten Zonen referiert wiederum auf „männliche“ und „weibliche“ Tiergottheiten, die in ihren Bedeutungszuweisungen ebenfalls komplementäre Oppositionspaare bilden (1980: 117-118).

Im Inneren des Hauses befindet sich zusätzlich eine kleine Treppe, die zum Dachgeschoß führt. Das Dachgeschoß bildet die höchste bauliche Ebene und gilt zugleich als die intimste Zone des Hauses, dessen Zugang in den meisten Fällen nur der Frau des Hausbesitzers vorbehalten ist. Die Strukturierung in Dachgeschoß, Wohnraum und Boden lässt die typische Komponente der dreigeteilten Struktur des austronesischen Hauses erkennen, die in ihren symbolischen Referenzen nach dem Prinzip der Ober-, Mittel- und Unterwelt unterteilt ist.

6.1.2.1.3 Resümee

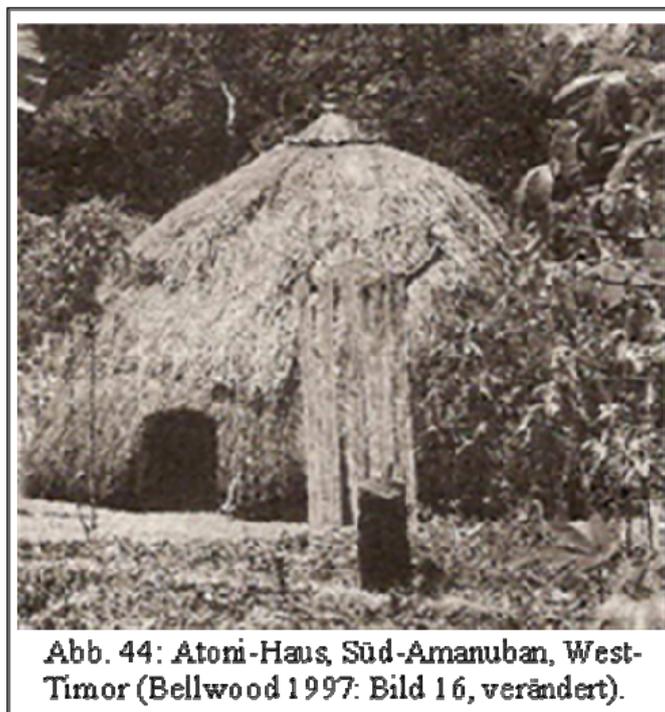
Wie im balinesischen Beispiel korrespondieren die räumlichen Segmente des rotinesischen Hauses mit lokalspezifischen, topographischen Gegebenheiten und mit kosmologischen Bedeutungszuweisungen. Jedoch kommen beim rotinesischen Haus mit den weiblichen und männlichen Oppositionspaaren in der inneren Raumaufteilung weitere Segmentierungsaspekte hinzu, nach denen sich sämtliche soziale und rituelle Handlungen richten. Diese Form der raumkonfigurierten Gender-Komplementation ist besonders im östlichen Areal des indonesi-

¹⁷⁵ In seiner symbolischen Bedeutung ist der Hauptpfosten des rotinesischen Hauses durchaus mit dem *tiang pemun* des Iban-Hauses (6.2.3.1.1) oder mit dem *pangkalan* des minangkabauschen Hauses (6.2.1.1) zu vergleichen (Fox 2003: 379f.). Vgl. mehr zum Hauptpfosten im austronesischen Raum, Anm. 117.

schen Archipels weit verbreitet und lässt sich an einer Vielzahl von dokumentierten Fallbeispielen belegen (1993: 167, 170f.).¹⁷⁶

6.1.2.2 DAS HAUS DER ATONI PAH METO

Das Haus der Atoni Pah Metro in Westtimor besteht aus einem rektangulären Grundriss mit vier Hauptpfosten und einem konisch geformten, mit Gras bedeckten Dach, das das gesamte Gerüst des Hauses umschließt (vgl. Abb. 44; Waterson 1997: 1085). Die Wohnfläche befindet sich im Gegensatz zur üblichen Konstruktionsweise des südostasiatischen Hauses, die auf einer erhöhten Holzplattform angelegt ist, auf dem Boden (Waterson 1990: 174).



6.1.2.2.1 Das Haus der Atoni Pah Metro im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen

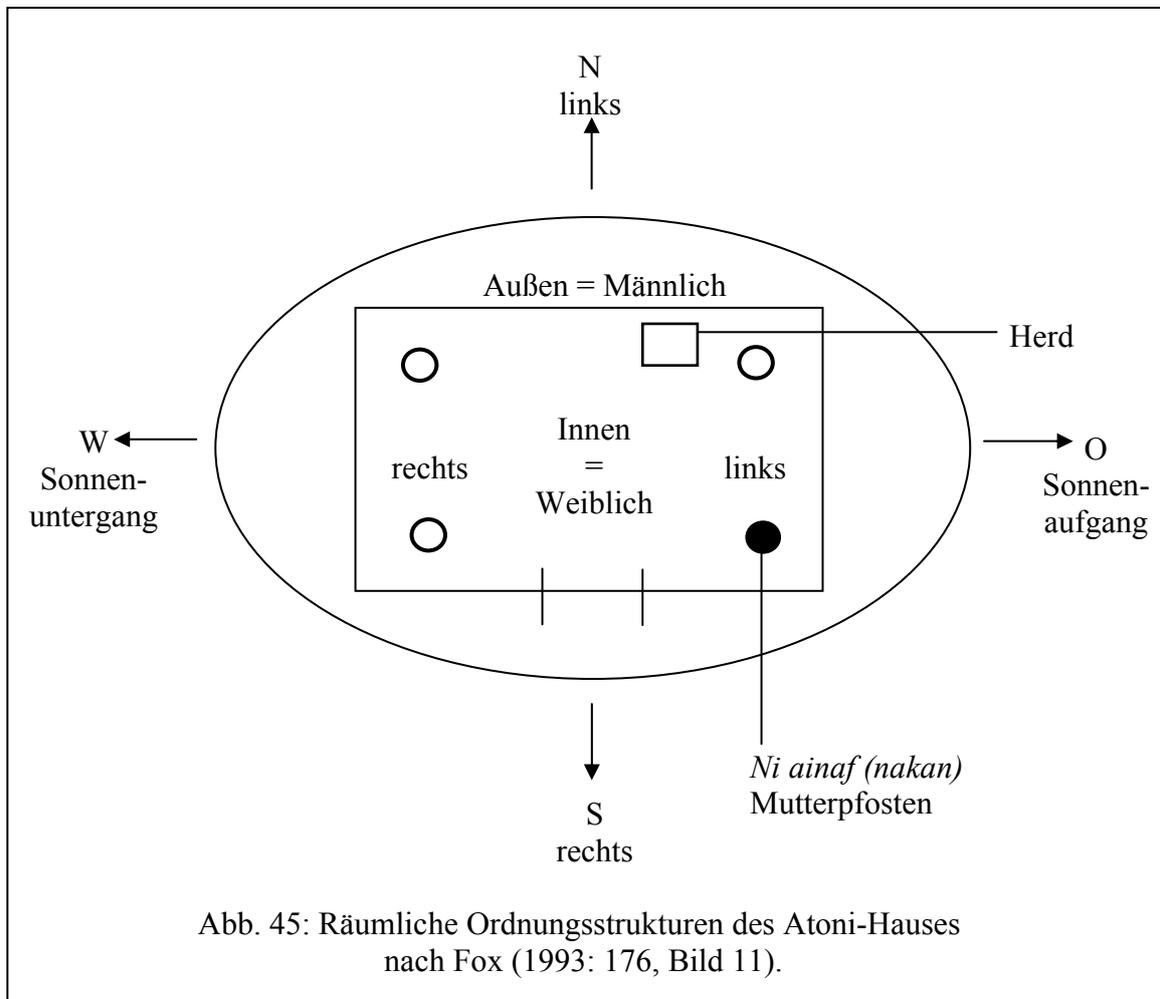
Das Orientierungssystem der Atoni Pah Metro weist die gleichen topographischen Orientierungsstrukturen auf wie das Haus der Roti. So entspricht die Ost-West-Achse dem Lauf der Sonne, der Norden (*ali'*) wird mit „bergwärts“ bezeichnet und der Süden (*ne'u*) mit „meerwärts“. (Fox 1993: 172).¹⁷⁷ Die Eingangsseite (*eno*) des Hauses ist stets nach Süden ausge-

¹⁷⁶ James J. Fox nennt als regionale Beispiele zu diesem Haustypus die Häuser der Tetum (Timor), der Ata Tana Ai (Flores), der Savunesen und der Sumbanesen (1993: 170). Vgl. auch das Haus der Palu'é (6.1.4.1) und der Atoni (6.1.3.1).

¹⁷⁷ Dieses Orientierungsmodell trifft auch auf das Haus der Ema im Zentral-Timor zu, das von Brigitte Renard-Clamagirand (1980, 1982) detailliert beschrieben wurde. Die innere Wohnfläche bei den Ema wird in ähnlicher

richtet und kennzeichnet den Übergang zwischen der Öffentlichkeit und dem privaten und intimen „Inneren“ des Hauses (*ume nanan*). Wie bei den Rotinesen wird das Innere des Hauses als eine weibliche Sphäre begriffen, die dem mit der Welt der Männer verbundenen Gehöft (*mone* = „außen“) gegenübersteht (1993: 173).

Die Ausgangsbasis der internen Orientierung ist durch die Perspektive des Betrachters determiniert, dessen Blick von der Tür aus in Richtung Süden (= Öffentlichkeit) gerichtet ist,¹⁷⁸ so dass sich der „Mutterpfosten“ (*ni ainaf, nakan*), der auch als längstes bauliches Element als „Kopf“ des Hauses bezeichnet wird, auf der linken Zone des Hauses befindet und somit in Richtung Sonnenaufgang verweist. Innerhalb der Wohnfläche ist jedoch ebenfalls eine räumliche Segmentierung in eine männliche und eine weibliche Hälfte zu erkennen, die nach den gleichen Gender-Ordnungen strukturiert ist wie die Wohnfläche des rotinesischen Hauses (vgl. Abb. 45).

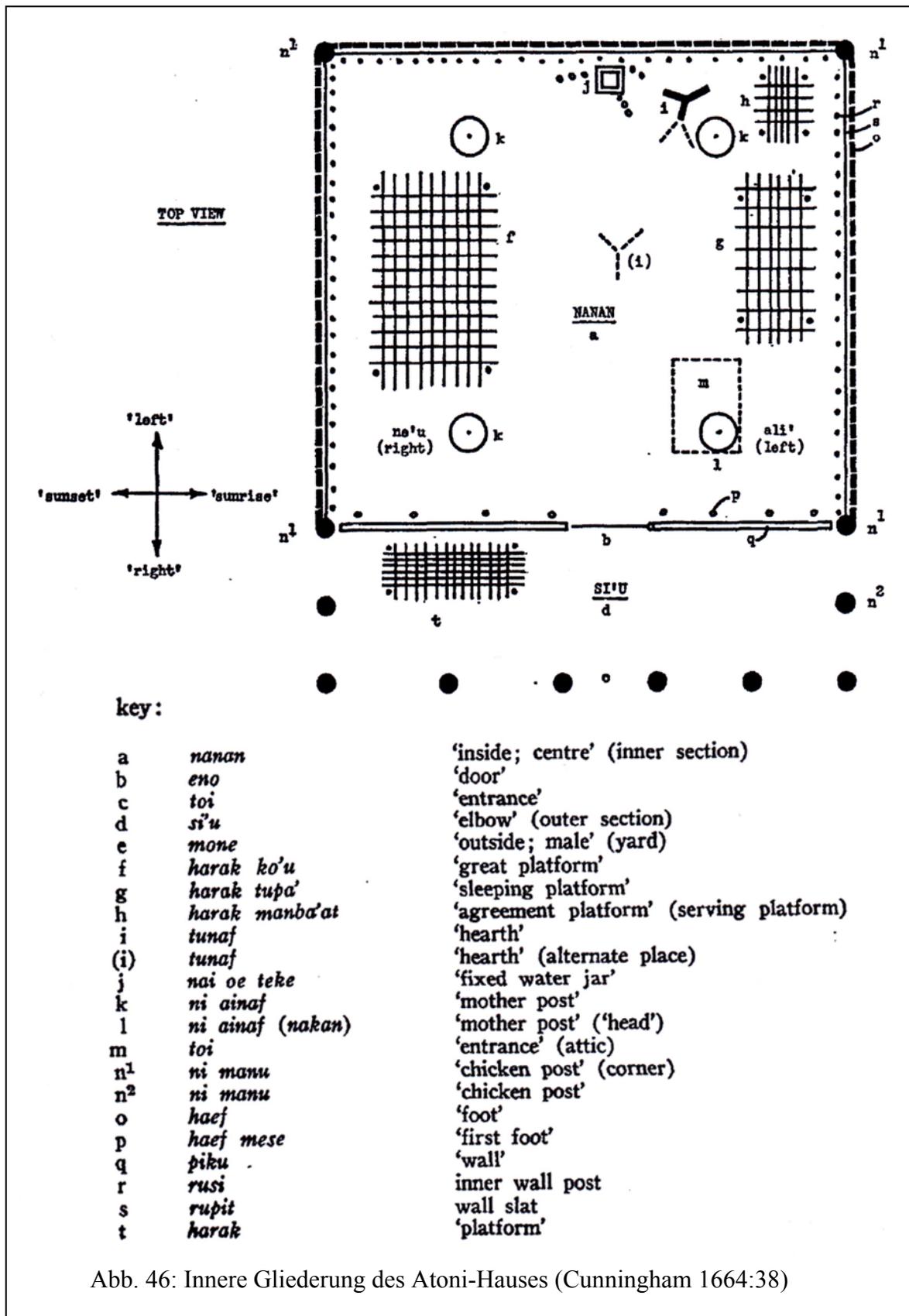


Weise wie das rotinesische Haus in zwei Hälften unterteilt, die jeweils in eine männliche und in eine weibliche Zone differenziert ist (Renard-Clamagirand 1982: 37-48; Fox 1993: 174). Die weibliche Hälfte stellt dabei die linke Seite in Richtung Sonnenuntergang (*lelo du*) dar, während die männliche Hälfte die rechte Seite des Hauses in Richtung Sonnenaufgang (*lelo saen*) umfasst.

¹⁷⁸ Vgl. zur Ausrichtung des Hauses, die mit der Perspektive des Betrachters verknüpft ist, auch das Beispiel der Palu'é, 6.1.4.1.1.

In der linken Zone ist auf einer kleinen Plattform die Schlafstelle für den ältesten Mann des Hauses und seiner Frau zu finden (vgl. Abb. 46).¹⁷⁹ Demgegenüber befindet sich in der rechten Zone in Richtung Sonnenuntergang eine große Plattform, auf der tagsüber von Frauen alltägliche Handlungen durchgeführt werden (Cunningham 1964: 40, 59, Waterson 1990: 174). Aus diesem Grund stellt die linke Hälfte des Wohnraums ein weibliches Handlungsfeld dar, das in Opposition zur rechten, männlich dominierten Hälfte des Hauses steht, worin Frauen generell nicht schlafen dürfen. So ist in der Regel in der nordöstlichen (linken, „bergwärts“) Zone auf einer kleinen Plattform eine Kochstelle zu finden, die neben ihrer Bedeutung als Ort der Nahrungsproduktion zugleich auch die Bedeutungszuweisung einer weiblich-„reproduktiven“ Zone besitzt.

¹⁷⁹ Die Kinder schlafen auf Matten auf dem Boden (Waterson 1990: 174).



Innerhalb der Atoni-Kosmologie bildet der Berg ein heiliges Areal der Gottheit (*Uis*) *Pah*, in dessen Gipfelnähe niemand wohnen darf (Cunningham 1967: 81-82). Der Himmel wiederum

wird mit dem Gott *Uis Néno* in Verbindung gebracht, der die Form einer Schlange (oder eines Krokodils) besitzt.¹⁸⁰ *Uis Néno* und *Uis Pah* bilden zwei verschiedene Einheiten, die aber nicht voneinander getrennt existieren können. In älteren ethnographischen Quellen¹⁸¹ wird oft die sexuelle Polarität von Sonne und Mond erwähnt,¹⁸² die nach Ansicht von Waldemar Stöhr (1976: 223) die beiden Gottheiten darstellen.

Entsprechend diesem dualen Weltbild wird die zweiteilige Struktur des Hauses mit der Dachkammer als Oberwelt und der Wohnebene als Lebensort des Menschen in Verbindung gebracht. Hierbei ist wieder kennzeichnend, dass das Dachgeschoß, worin sich die Reis- und Maisvorräte befinden, nur von der ältesten Frau betreten werden darf.¹⁸³ Ein Fremder, der nicht mit den Hausbewohnern verwandt ist, würde mit seinem Eindringen in das Dachgeschoß „die Seele des Reises stören“ und somit Unheil mit sich bringen (Cunningham 1964: 45, 58).

6.1.2.2 Resüme

Insgesamt steht das Atoni-Haus in der Assoziation unterschiedlicher Raumsegmente und in der Anordnung komplementärer Symbole dem Haus der Roti sehr nahe. Der einzige Unterschied besteht darin, dass trotz der weiblich (= privat) und männlich (= öffentlich) zugewiesenen Raumhälften das „Innere“ des Hauses als ein gesamtweibliches Areal aufgefasst wird.

6.1.2.3 DAS PALU'É-HAUS

Auch das Palu'é-Haus auf der Insel Lu'a (nördlich von Flores) hat eine sehr ähnliche räumliche Axialstruktur wie das Haus der Roti und der Atoni. Die Bezeichnung für das Palu'é-Haus lautet auf *sara Lu'a*, der gesprochenen Sprache in Lu'a, *nua pi'i* (*nua* < **banua*; Vischer 2003: 334).¹⁸⁴ Dieses stellt die traditionelle Variante des Palu'é-Hauses im alten Stil dar und unterscheidet sich deutlich von den neueren und moderneren Häusern, die als *nua muriné* bezeichnet werden (Vischer 2003: 334).

¹⁸⁰ *Uis Néno* („Herr des Himmels“) ist die höchste Gottheit der Atoni und wird meistens mit dem Feldbau in Zusammenhang gebracht (Middelkoop 1960: 23-26; Schulte Nordhold 1971). Darüber hinaus wird er mit der Sonne identifiziert, die sowohl Fruchtbarkeit spendet als „auch brennt und sengt“ (Stöhr 1976: 223). *Uis Néno* gegenüber steht *Uis Pah* („Herr der Erde“) als sein Gegenbild und Widersacher. In den Arbeiten von Cunningham (1964: 205; 1967: 81) ist nicht mehr *Uis Pah* zu lesen, sondern nur noch *Pah* als Name oder Oberbegriff für Erdgeister oder –mächte (vgl. dazu auch Stöhr 1976: 223, Anm. 84).

¹⁸¹ Die folgenden Literaturhinweise sind aus Stöhr (1976: 223 Anm. 85) übernommen: Gramberg (1872: 206-207) und Müller (1857: 262 Bd. 2).

¹⁸² Vgl. zur Polarität von Sonne und Mond, Anm. 127; Bei den Ngaju Dayak, Anm. 237. Vgl. auch die damit in Zusammenhang stehende „heilige Hochzeit“ zwischen Himmel und Erde bei den Ngaju, Anm. 253.

¹⁸³ Vgl. dazu Komponente 1 in 5.1, Anm. 120.

¹⁸⁴ Im übertragenen Sinne stellt *nua* ein Endonym für die gesamte Insel dar. Vgl. dazu Michael Vischer (2003: 334), dessen Analyse des Palu'é-Hauses die einzige Literaturquelle für die Darstellung dieses Fallbeispiels bildet.

Von außen betrachtet ist das Haus von einem aus Elefantengras bestehenden, konisch geformten Dach (*haté*) umgeben, dessen Höhe bis zu sieben Meter betragen kann und in der Regel auch bis zum Boden reicht, so dass der rechteckige Grundriss für den außenstehenden Beobachter nicht sichtbar ist (vgl. Abb. 47; 2003: 336). Diese äußere Erscheinungsform gilt, ähnlich wie bei dem Haus der Roti und der Atoni, als das hervorstechende Merkmal des ostindonesischen Hauses, die aber auch auf den Philippinen und auf einigen Inseln in Melanesien regional verbreitet ist (vgl. dazu Forth 1997, 2003; Mross 1997; Encarnacion-Tan 1997).



Abb. 47: Palu'é-Haus, 1979 (Vischer 2003, 348, Bild 5, verändert). Die Holzgitterstruktur des Daches ist durch die beschädigte Stelle gut sichtbar.

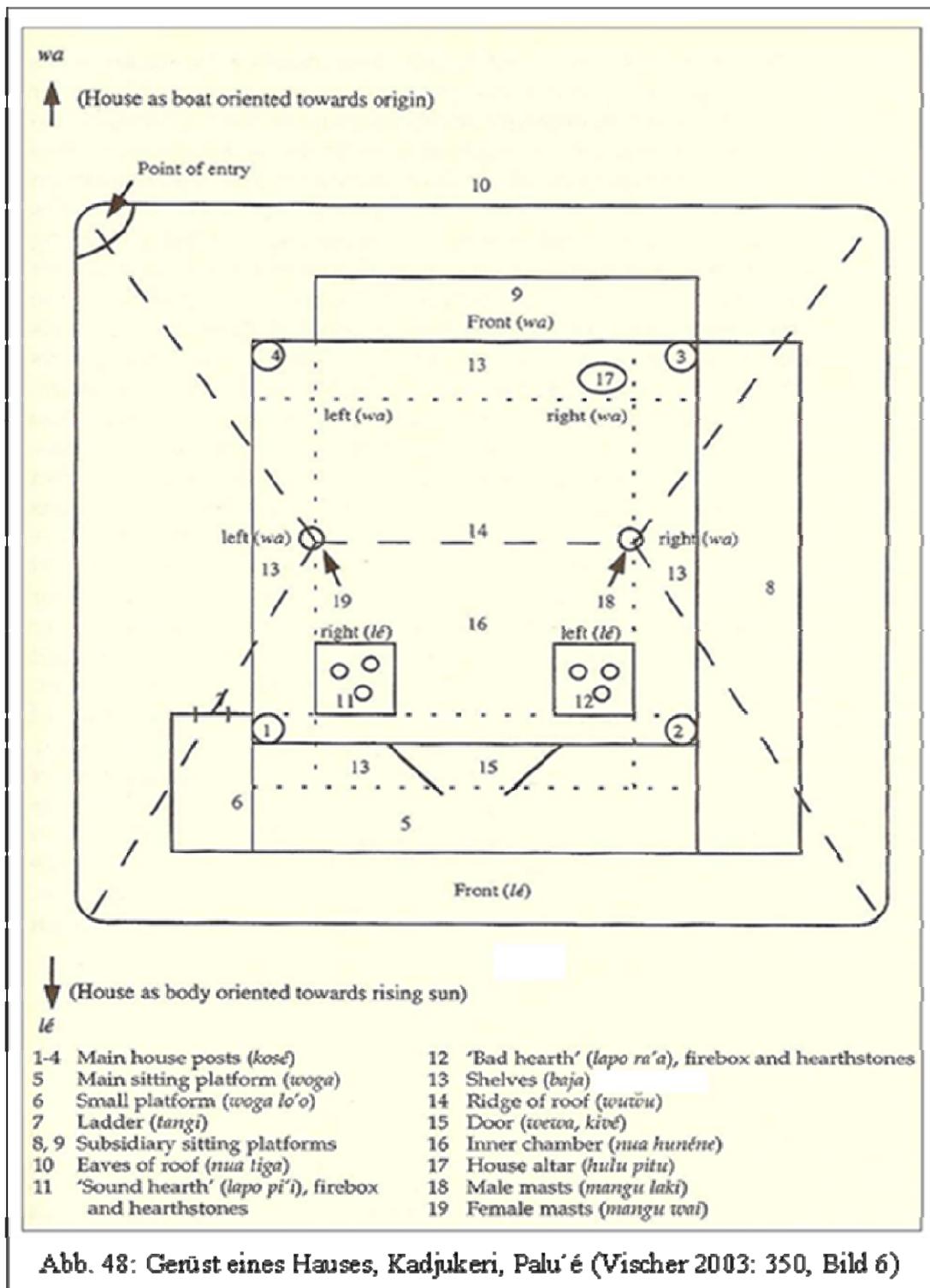
Um in das Innere des Hauses zu gelangen, muss man sich aufgrund des weit zum Boden ragenden Daches in einer gebückten Haltung zum Eingang bewegen, an dem eine fünfstufige Leiter (*tangi*) angebracht ist, die auf eine kleine Plattform (6;¹⁸⁵ *woga lo'o*) führt (vgl. Abb. 48).¹⁸⁶ Diese Einstiegsplattform ist mit größeren Plattformen verbunden, die um den gesamten inneren Bau herum angelegt sind (5-9). Durch die Einstiegsplattform kann man¹⁸⁷ (15) in den zentralen Wohnraum gelangen (*nua hunéne*), der gewöhnlich eine Grundfläche aus vier mal vier Metern bildet. In der Regel sind zwei Kamine (*lapo*) auf der linken und auf der rechten

¹⁸⁵ Die folgenden Zahlen in Parenthese beziehen sich auf Abb. 48.

¹⁸⁶ In einigen Häusern ist die Eingangsplattform länger gebaut, so dass dort verschiedene Musikinstrumente sowie Waffen deponiert werden können (Vischer 2003: 336).

¹⁸⁷ Die Eingangstür des Hauses ist die einzige bauliche Komponente, die dekorativ bearbeitet wird. So sind an einigen Häusern über dem Eingang Büffelhörner oder aus Holz geschnitzte Schiffshülsen zu sehen (Vischer 2003: 336).

Seite des Wohnraums angebracht, wobei sich auf der rechten Hälfte des Hauses zusätzlich der Familienaltar (*hulu pitu*) befindet, der aus einem flach geschliffenen Stein besteht.



6.1.2.3.1 Duale Oppositionspaare im Palu'é-Haus

Das gesamte Haus korrespondiert in den unterschiedlichen Raumzonen mit dualen Oppositionspaaren wie links/rechts, älter/jünger, heiß/kalt oder roh/gekocht. Darüberhinaus ist in den einzelnen Bereichen ein nach Gender-Prinzipien geordnetes Muster erkennbar, das ähnlich wie bei den Roti, Atoni und anderen ostindonesischen Häusern die Durchführung von alltäglichen Handlungen beeinflusst. So bilden die um den Wohnraum errichteten Plattformen (5-9) jene Bereiche, in denen sich die Männer aufhalten. Das Innere des Hauses stellt dagegen den Bereich der Frauen dar.¹⁸⁸ Diese Zuordnung wird auch dadurch verdeutlicht, dass die äußere Erscheinungsform des überproportional geformten und Schutz bietenden Daches mit der Gebärmutter einer Frau verglichen wird (2003: 339), obwohl das Hausinnere auch in eine männliche und eine weibliche Sphäre unterteilt wird.

Die dual geordneten Gender-Zuordnungen werden auch in der Schlafpositionierung der Hausbewohner verdeutlicht. So schlafen die unverheirateten Männer auf der äußeren Plattform, während die Frauen, die Kinder und die verheirateten Männer im inneren Wohnbereich des Hauses schlafen.¹⁸⁹ Am deutlichsten jedoch wird die räumliche Strukturierung des Wohnraums durch die zwei Herdstellen markiert, die sich jeweils auf beiden Seiten des Hauses befinden und den Raum in zwei polarisierende Hälften unterteilen, so dass die Herdstelle auf der linken Seite (*lapo ra'a* = engl.: *bad hearth*) mit einer männlichen Konnotation verbunden wird, während die rechte Herdstelle (*lapo pi'i* = engl.: *bad hearth*) einer weiblichen entspricht (2003: 341).¹⁹⁰ Die zum Sonnenaufgang gerichtete Raumhälfte, die die beiden Herdstellen und den Eingangsbereich bildet, unterteilt sich in einer spiegelbildlichen Entsprechung auf der gegenüber liegenden Hälfte. Der vertikale Dachbalken trennt dabei die beiden Hälften des Raumes und wird an seinen Endpunkten mit Trägerpfosten gestützt, die ebenfalls mit einer weiblichen (19) und einer männlichen Bedeutungszuweisung (18) verknüpft sind.

6.1.2.3.2 Das Palu'é-Haus im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen

Für die Bewohner der Palu'é Insel entspricht die Anordnung jedes räumlichen Segments im Haus einem metaphysisch strukturierten Kosmogramm, in dem alle Handlungsaktivitäten – wie kochen, weben, Boote bauen oder schlafen – in ihrer Ausführung räumlich determiniert

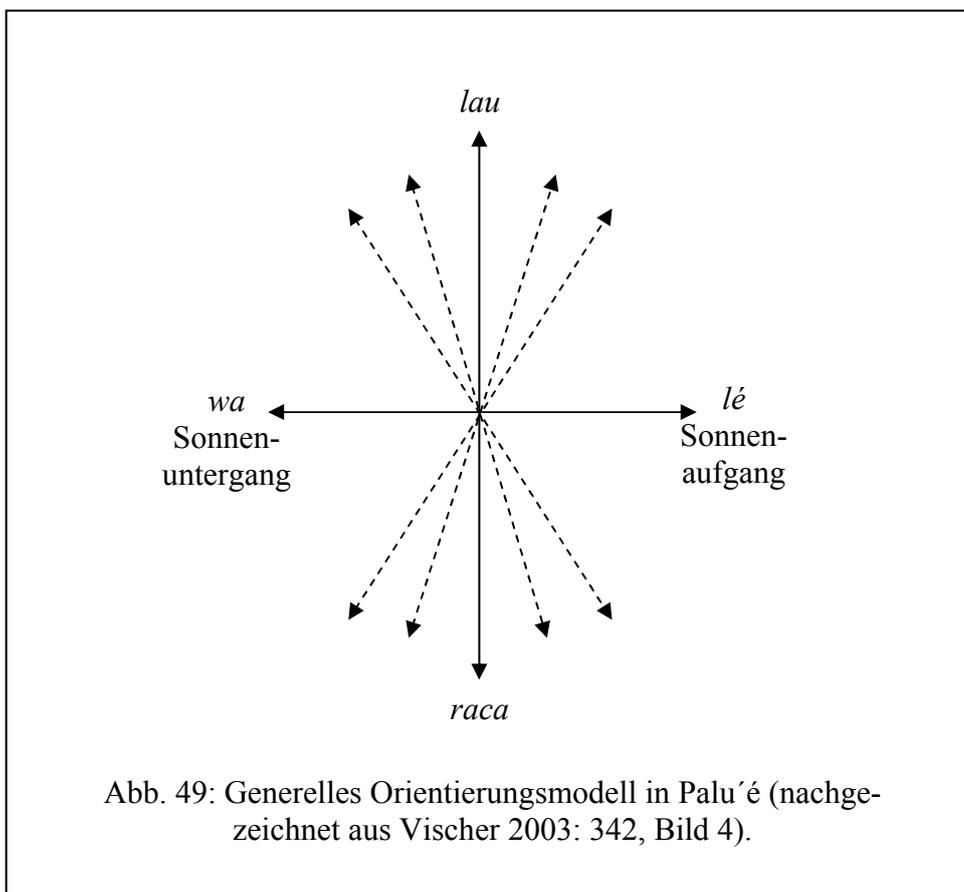
¹⁸⁸ Gäste werden wiederum stets zum inneren Wohnraum hereingeführt, wo sie auch die Nacht verbringen können (Vischer 2003: 336).

¹⁸⁹ Die räumliche Positionierung von Vorräten und Werkzeugen obliegt allein der Entscheidungsgewalt der ältesten Frau. Diese Entscheidungsbefugnis verdeutlicht, dass das Innere des Hauses durch eine weibliche Bedeutungszuweisung charakterisiert ist (Vischer 2003: 339-340). Vgl. Komponente 1 in 5.1.

¹⁹⁰ In dieser symbolischen Zuordnung werden auch die Nahrungsmittel wie Fleisch, Früchte- und Gemüsesorten in männliche und weibliche Domänen unterteilt.

sind (Vischer 2003: 341). Die zentrale Orientierungsachse bildet dabei die Bergwärts-Meerwärts-Achse, die durch die Termini *lau* (< **laSud*) und *raca* (< **Daya*) wiedergegeben wird (Adelaar 1997: 53). Sie entspricht der geographischen Auslegung der Nord-Süd-Achse, wobei *lau* mit dem Meer den Norden bezeichnet und *raca* die südliche Richtung zum Bergmassiv (vgl. Abb. 49).

Zur Ergänzung der Bergwärts-Meerwärts-Achse wird die kardinale Ost-West-Achse (*lé-wa*), die für den Sonnenaufgang und den Sonnenuntergang steht, herangezogen, die aber auch zugleich mit den monsonalen Winden (Südost- und Nordwestwind) verbunden wird (Vischer 2003: 342).¹⁹¹



Die qualitativ höchste Bedeutungszuweisung im Orientierungssystem der Palu'é Insulaner besitzt der Osten (*lé*) mit dem Sonnenaufgang, der mit einer „segensreichen und gutheißen Kraft“ assoziiert wird und wohin auch der Eingang des Hauses (15) gerichtet ist (2003: 343).¹⁹² Auf der am Eingang sich befindenden, kleinen Plattform setzen sich im Alltag die Hausbewohner sowie die Gäste des Hauses stets mit dem Gesicht nach Osten gerichtet hin.

¹⁹¹ Dieses Orientierungsmodell ist nur für die nördliche Region der Insel gültig, da sich die Bergwärts-Meerwärts-Achse in einer südlichen Positionierung spiegelverkehrt ausrichten würde.

¹⁹² Der Eingang des Hauses ist nur von der länglichen Plattform aus zu erreichen.

Diese Sitzposition ist in der anatomischen Strukturierung des Hauses begründet, in der die rechte Hälfte mit dem Süden und die linke Hälfte mit dem Norden verbunden wird. Folgt man dieser logischen Anordnung, werden Gesicht und Vorderkörper, die mit höheren symbolischen Bedeutungen versehen sind, mit Sonnenaufgang (Osten) verbunden und die Rückseite mit Sonnenuntergang (Westen; 2003: 343). Die Sitzposition des menschlichen Körpers an der Vorderseite des Hauses entspricht daher der gesamten symbolischen Strukturierung des Hauses, die im Zusammenhang mit den Orientierungsreferenzen qualitätsunterscheidende Bedeutungen in den unterschiedlichen Segmenten reflektieren. So verweist die linke Hälfte des Körpers mit Norden auf das Meer, während die rechte Hälfte mit Süden zum Berg gerichtet ist. Die zur öffentlich-männlichen Zone gehörige, schmale Plattform ist dagegen nach der Richtung des Sonnenaufgangs positioniert, deren Gegenzone die innere, private Zone des Wohnraums bildet.

Die beiden vertikalen Dachbalken (18, 19) stellen hingegen in ihrer Bedeutungszuweisung eine spiegelbildliche Anordnung zur Zone des Eingangsbereichs dar und entsprechen im männlichen Teil (rechts) der Richtung des Meeres und im weiblichen (links) der Richtung des Berges.¹⁹³

Die Analogie des Hauses mit dem menschlichen Körper wird auch in den einzelnen Bezeichnungen der architektonischen Komponenten verdeutlicht. So lautet die Bezeichnung für die Eingangstür auf der Vorderseite des Hauses *wewa* („Mund“), die auch die Bedeutung: „Fontanelle“ besitzt.¹⁹⁴ Der Terminus *haté* steht einerseits für die menschliche Leber, andererseits wird damit auch das Dach bezeichnet. Die hoch angelegten Querbalken, die sich auf dem *kosé*¹⁹⁵ befinden und die das Dach abstützen, werden wiederum als das „Gerippe“ des Hauses (*kilu*) aufgefasst und auch als „Schultern“ (*baca*) bezeichnet (2003: 343). Am deutlichsten kommt die anatomische Terminologisierung bei den zentralen Hauptpfosten (*kosé*; 1-4) zum Ausdruck, die mit menschlichen „Füßen“ in Verbindung gebracht werden.

Anthropomorphisierende Bedeutungszuweisungen sind auch in der Wahrnehmung von Landschaften deutlich zu erkennen (2003: 343). So wird die gesamte topographische Beschaffen-

¹⁹³ Inwieweit der Berg (nach dem gängigen Muster) mit einer männlichen und das Meer mit einer weiblichen Konnotation behaftet ist, wird bei Vischer nicht eindeutig erklärt (2003: 339, 334f., 347f.). Auch die Komponente der dreiteiligen Struktur in der Entsprechung des Daches mit der Oberwelt und des Pfostenfundaments mit der Unterwelt ist nicht thematisiert worden, so dass dieses zwar aus einer theoretischen Logik heraus anzunehmen ist, jedoch nicht belegt werden kann.

¹⁹⁴ In vielen austronesischen Gesellschaften stellt die Fontanelle symbolisch eine Öffnung für Geister und immaterielle Wesen dar, die zur Induktion transpersonaler Zustände und ekstatischer Bewusstseinszustände eingeladen werden. Vgl. z. B. Bali, Anm. 152.

¹⁹⁵ *kosé* = „zentrale Stützpfosten“; siehe Abb. 48: 1-4.

heit der Insel in menschliche Körperteile gegliedert, deren Anordnung die orientierte Struktur des Hauses determiniert. In der horizontalen Dimension stellt der Vulkan zum einen den Kopf dar, so dass die Küstenzone die Füße bildet. Zum anderen wird der Vulkan in der vertikalen Dimension als eine bodengebundene, menschliche Figur aufgefasst, deren Füße das Flachland darstellt und der Kopf den Gipfel.¹⁹⁶ In diesem Sinne entspricht zwar im Mikrokontext die bildliche Figur des auf der Eingangsseite sitzenden Mannes in seiner anatomischen Strukturierung der symbolischen Architektur des Hauses, im Makrokontext jedoch referieren die Körperteile auf die topographische Beschaffenheit der gesamten Insel mit den jeweils verbundenen kosmologischen Sinn- und Bedeutungszuweisungen.

6.1.2.3.3 Resümee

Die dualen Oppositionspaare in den unterschiedlichen Raumzonen des Palu'é-Hauses weisen ein nach Gender-Prinzipien geordnetes Bedeutungsmuster auf. Darüberhinaus werden die Raumzonen in anatomische Körperteile unterschieden, deren Anordnung nach dem Schema eines „auf der Eingangsseite sitzenden Mannes“ determiniert wird. Dabei entspricht die symbolische Strukturierung des Hauses nach der Anatomie des menschlichen Körpers der gesamten topographischen Beschaffenheit der Insel.

6.2 Das Haus im Fokus austronesischer Orientierungssysteme in terrestrisch geschlossenen Lebensräumen

In Südostasien bilden vor allem Borneo, Sumatra, Java und Sulawesi terrestrisch geschlossene Lebensräume. Aufgrund der großen Landmassen in diesen Regionen stellt das Meer nicht mehr den zentralen Ausgangspunkt der räumlichen Orientierung dar (4.1 und 6.1). Stattdessen bilden lokale Flusssysteme die Orientierungsachsen für die räumliche Ausrichtung und Anordnung von Häusern.

6.2.1 DIE MINANGKABAU

Die Minangkabau stellen mit ca. drei Prozent der Gesamtbevölkerung Indonesiens eine der bedeutendsten islamischen Ethnien im Lande dar¹⁹⁷ und sind auf der Insel Sumatra zwischen dem Indischen Ozean und dem zentralen Bergmassiv Bukit Barisan angesiedelt, das im Nor-

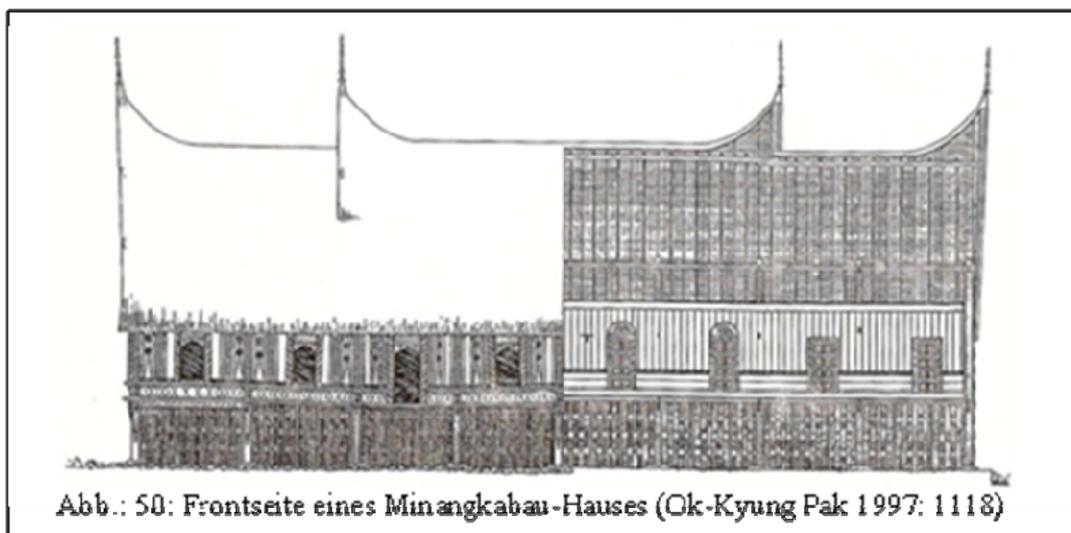
¹⁹⁶ In Unterschied zu den Roti stellt die Insel Palu'é für ihre Bewohner ein perspektivistisches Abbild des menschlichen Körpers dar, dessen Anordnung vom geographischen Standpunkt des Hauses abhängig ist. Bei den Roti, die ihre Insel mit einem Krokodil gleichsetzten, handelt es sich dabei um ein festes Abbild, dessen räumliche Segmentierung unabhängig vom Betrachtungswinkel konstant bleibt; Vgl. 6.1.2.1.1 und 6.1.2.1.2.

¹⁹⁷ Nach einem Zensus aus dem Jahr 1980 ergibt das eine Gesamteinwohnerzahl von über 3,4 Millionen. Vgl. dazu Kraus (1984: 1) und Ng (1993: 117).

den von der Landschaft Tapanuli und im Süden von Kerinci umgeben ist (Kraus 1984: 1). Das geographische Zentrum der Minangkabau bildet der Vulkan Merapi, von dem, den mündlichen Überlieferungen zufolge, die Vorfahren der Minangkabau herabgestiegen sind. Das Verwandtschaftssystem der Minangkabauer ist matrilinear und die Heiratsregelungen erfolgen auf der Basis von uxorilokalen Regelungen.¹⁹⁸

6.2.1.1 Das minangkabausche Haus

Bei den Minangkabau lassen sich insgesamt zwei unterschiedliche Haustypen unterscheiden: Das traditionelle Haus (*rumah gadang* = „großes Haus“) und das moderne Haus (*rumah gedung* = „Ziegelsteinhaus“). Aufgrund der sehr hohen Baukosten für das traditionelle Haus werden immer häufiger moderne Häuser gebaut, da diese viel günstiger sind und weniger Aufwand brauchen (Ng 1993: 119f.; vgl. Abb. 50).



Das traditionelle (und das moderne) Haus weist einen rektangulären Grundriss auf und besteht zum großen Teil aus Holz (vgl. Abb. 51). Das Fundament ruht auf einer bestimmten Anzahl an Pfosten, die je nach Größe des Hauses zwischen zwölf und dreißig beträgt und sich bis zu zwei Meter vom Boden erhebt, wobei die innere Struktur der Räumlichkeiten stets unverändert bleibt (1993: 119).

¹⁹⁸ Die matrilocale Organisation der Minangkabau wird hier nicht weiter behandelt. Vgl. dazu zusammenfassend Kraus (1984: 34-41).

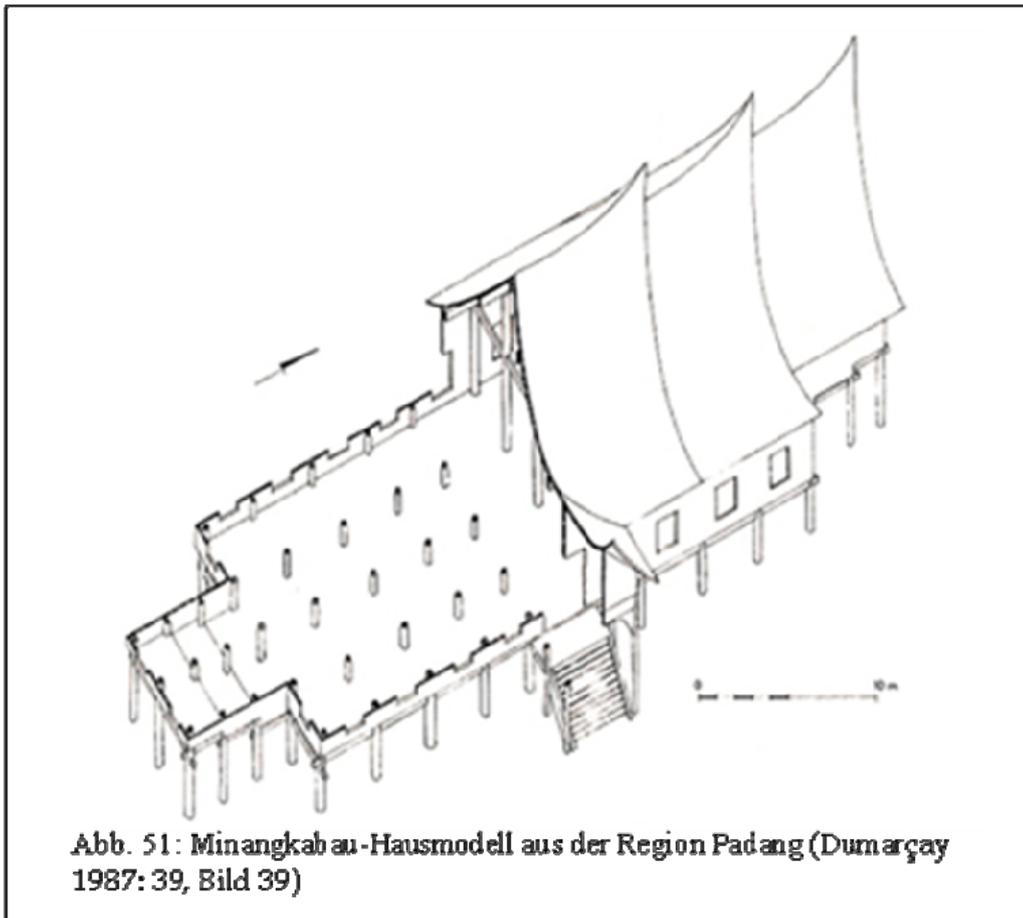


Abb. 51: Minangkabau-Hausmodell aus der Region Padang (Dumarçay 1987: 39, Bild 39)

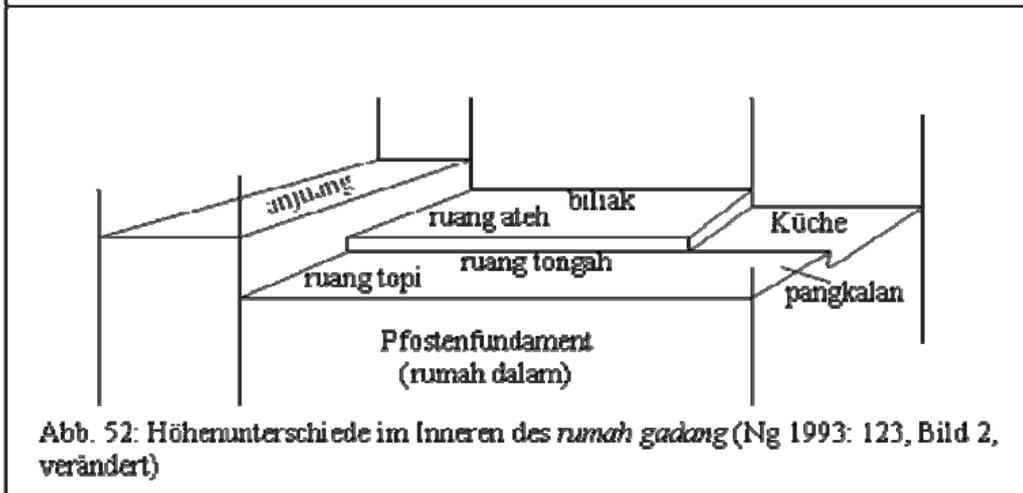
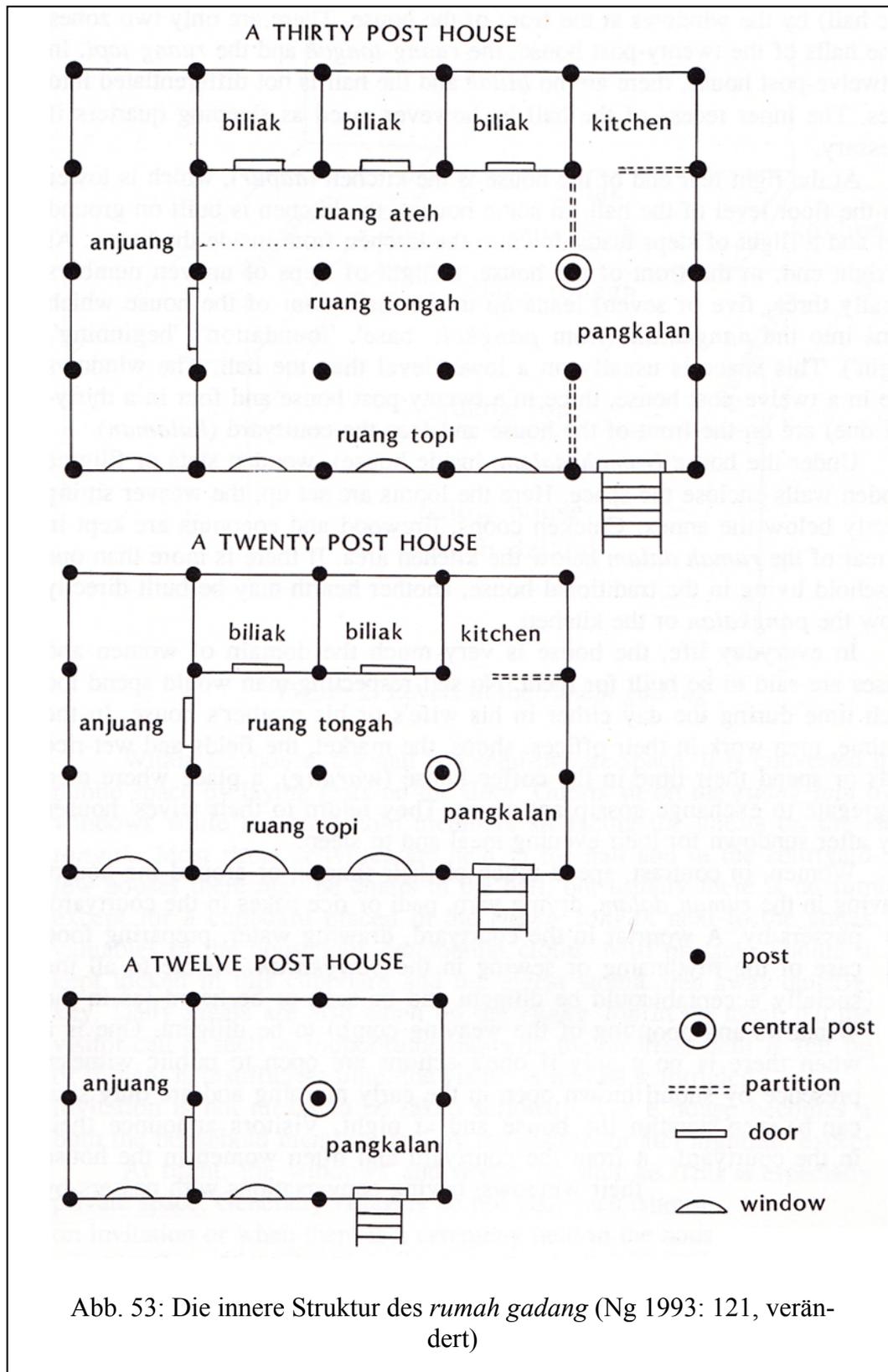


Abb. 52: Höhenunterschiede im Inneren des *rumah gadang* (Ng 1993: 123, Bild 2, verändert)

Auf der linken Seite des Hauses befindet sich ein Annex (*anjung*), der durch eine leichte Anhöhe gekennzeichnet ist und als höchster Komplex im Haus (*anjung nan tinggi*) eine hohe symbolische Bedeutung besitzt (vgl. Abb. 52). Mit Ausnahme der kleinen Häuser, die auf zwölfgliedrigen Pfostenfundamenten stehen, reiht sich dem *anjung* bei größeren Bauten mit zwanzig bis dreißig Pfosten eine Serie von Schlafräumen (*biliaq*) an, die alle vom Hauptraum (*ruang*) aus erreicht werden können. In einem Haus mit einem dreißiggliedrigen Pfostenfundament ist der Hauptraum in drei verschiedene Zonen unterteilt: der *ruang ateh* (erhöhte Zo-

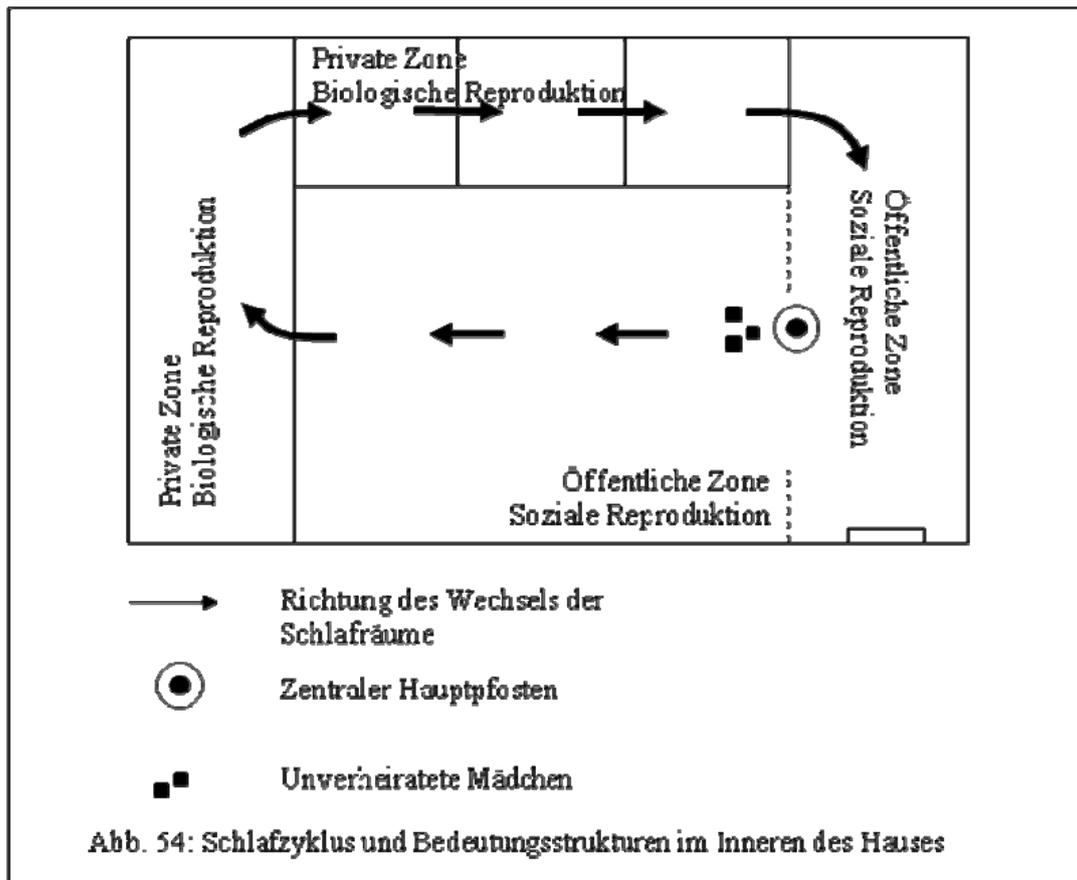
ne), der sich vor den Schlafräumen befindet und sie auch miteinander verbindet, der *ruang tongah* (Hauptraum bzw. Halle) und der *ruang topi* (Nebenhalle), der sich auf der Fensterseite befindet, wovon man auf das Gehöft (*halaman*) des Hauses blicken kann (vgl. Abb. 53; 1993: 119-122).¹⁹⁹ Häuser, die auf zwanzig Pfosten stehen, weisen aufgrund des mangelnden Innenraumes nur einen Hauptraum auf, der sich in *ruang tongah* und *ruang topi* unterscheidet. Bei den kleinsten Häusern mit einem zwölfgliedrigen Pfostenfundament gibt es dagegen keine *biliak* und der Hauptraum ist nicht in Zonen unterteilt, sondern dient zugleich unterschiedlichen Zwecken, wie z. B. zum Schlafen, für Gästerversammlungen usw. Auf der rechten Seite des Hauses befindet sich im Anschluss an die *biliak*-Räume die Küche (*dapur*), die die tiefste Zone des Hauses darstellt und deren Höhenniveau dem Grundboden entspricht, so dass eine Treppe vom Hauptraum hinunterführt.

¹⁹⁹ In einem Zwölf-Pfostenhaus befinden sich in der Regel zwei Fenster, in einem Zwanzig-Pfostenhaus drei und in einem Dreißig-Pfostenhaus vier (Ng 1993: 122).



Mit Ausnahme der Küche bildet die rechte Seite des Hauses den *pankalan*-Bereich (< *pangkal* = „Basis“, „Fundament“, „Beginn“ und „Ursprung“), der gewöhnlich um eine Stufe niedriger ist als der Hauptraum. Der untere Bereich des Hauses (*rumah dalam*), worin sich die Hühner

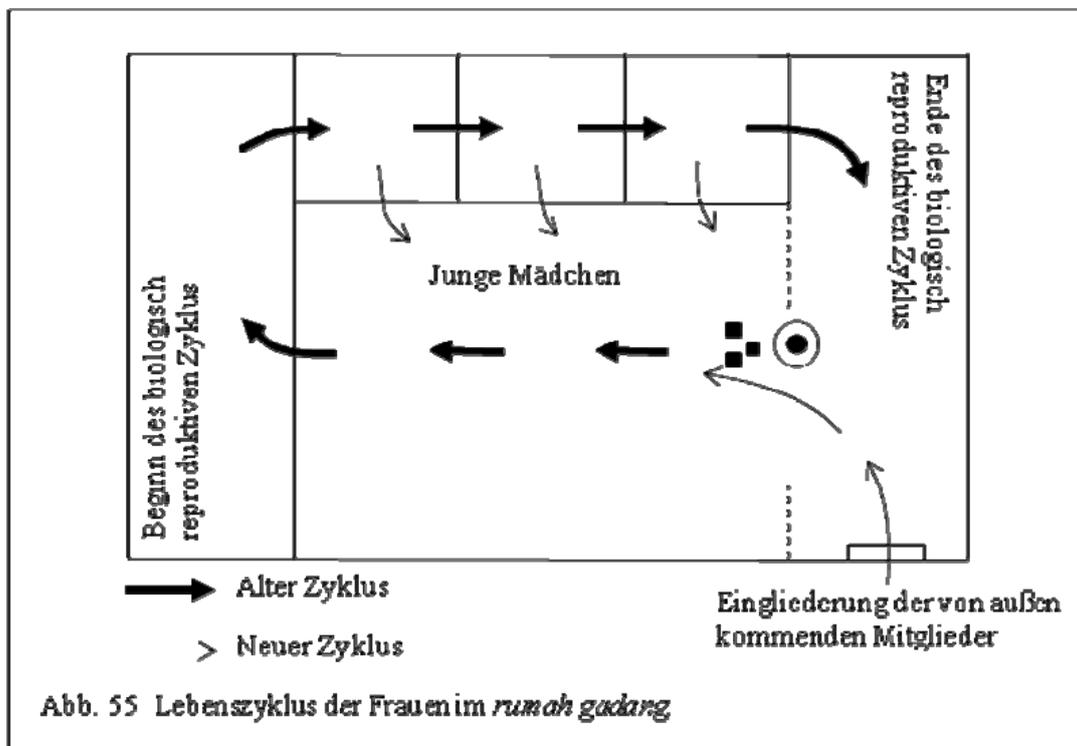
sowie die Speicherräume für Feuerholz und Kokosnüsse befinden, ist mit filigran dekorierten Holzwänden verschlossen, so dass eine Sicht von außen nicht möglich ist (1993: 122). In der Nacht werden alle Fenster und Türen abgeriegelt. Fremde haben damit, mit Ausnahme einer nächtlichen Einladung, keinen Zugang mehr zum Haus. Die Schlafräumlichkeiten aller Mitglieder des Hauses sind dabei nach einem bestimmten Zyklus angeordnet, die in der matrilinearen Organisation begründet ist (vgl. Abb. 54). Dabei schläft die zuletzt geheiratete Frau mit ihrem Mann im höhergestellten Annex (*anjuang*), der als Schlafräumlichkeit nur für die jüngst verheiratete Gruppe zur Verfügung steht. Heiratet ein weiteres Mädchen im Haus (Tochter oder Schwester der Ehefrau des Hausbesitzers), muss der Annex für diese Gruppe geräumt werden, wobei das Ehepaar, das zuletzt im *anjuang* schlief, zur angrenzenden Räumlichkeit im *ruang ateh* verdrängt wird. Folgt man diesem Verlauf stellt die zur Küche nächstliegende *biliak* die Räumlichkeit der ältesten Tochter der Ehefrau des Hausbesitzers dar, die mit ihrem Ehemann bei jeder Heirat eines Mädchen im Haus zur jeweils nächstliegenden *biliak* umgezogen ist. Unverheiratete Mädchen schlafen hingegen entweder im *ruang ateh* oder im *ruang tongah* in der Nähe des Hauptpfostens auf Bodenmatten (1993: 123-124). Der *pangkalan* wiederum stellt den Schlafbereich der Gäste und der älteren Frauen im Haus dar, wobei Ehepaare, die die finanziellen Mittel für den Bau eines eigenen Hauses erwirtschaftet haben, das Haus verlassen. Unverheiratete Knaben schlafen dagegen bis zur Heirat in der Moschee (1993: 124f.).



6.2.1.2 Die innere räumliche Organisation des Minangkabau-Hauses

Wie aus den Abbildungen 54 und 55 ersichtlich, ist das Innere des minangkabauschen Hauses in zwei Hälften unterteilt. Es besteht zum einen aus einem privaten Bereich, in dem sich die *biliak*-Räume und der vorangestellte *rumah tongah* befinden, und einer öffentlichen Zone, die mit der Fensterseite den Empfangs- und Gästebereich (*rumah topi*) bildet (Ng 1993: 123). Der Annex stellt dabei jenes räumliche Segment des Hauses dar, in dem die jüngste Ehefrau der Hausfamilie wohnt und ihren sexuell reproduktiven Zyklus beginnt, bis sie von einer jüngeren Schwester in den nächsten *biliak* verdrängt wird. Die Küche und der *pangkalan* symbolisieren dagegen in komplementärer Opposition das Ende dieser reproduktiven Phase und bilden den Schlafbereich der älteren Frauen. Hierbei stellt der zentrale Hauptpfosten, von dem aus der Lebenszyklus einer Frau im Haus beginnt und in dessen Nähe er auch endet, eine symbolische Verbindungszone von zentraler Bedeutung dar, die das Lebenszyklus der Frauen sowie das der gesamten Lineage der Hausbewohner verkörpert (vgl. Abb. 54 und 55; 1993: 126-127). Die Kontrastierung des biologisch reproduktiven Teils des Hauses gegenüber der öffentlichen Hälfte wird auch in einer Reihe von zeremoniellen und traditionellen Festen verdeutlicht. Dabei sind die Sitzpositionen der einzelnen Ehefrauen im Inneren des Hauses stets ihren privaten

Räumlichkeiten zugeordnet, während die Männer und die Gäste auf der öffentlichen Hälfte sich niederlassen (1993: 132f.).



6.2.1.3 Das Minangkabau-Haus im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen

Die Front- bzw. Fensterseite des Hauses, an der sich im Inneren die öffentliche Zone (*ruang topi*) befindet, ist in der Regel in Richtung Osten auf den Berg Merapi gerichtet (Ok-Kyung Pak 1997: 1118). Diese ostwärts gerichtete Positionierung der öffentlichen Eingangsseite des Hauses ist als räumliche Kontrastierung zu den im Westen sich befindenden, privaten Appartements der Ehefrauen zu verstehen. Zugleich offeriert der Westen auch die Richtung nach Mekka (*kiblat*), wonach das tägliche Gebet gerichtet werden muss, das von den Frauen in den *biliak*-Räumlichkeiten praktiziert wird. Die ostwärts gerichtete Positionierung des Hauses bildet in einem islamischen Weltbild einen Widerspruch, wird aber durch die nach Westen gerichtete Dorfmoschee, in der die Männer beten, ausgeglichen. Daneben stellt der Berg Merapi auch die Richtung des Sonnenaufgangs dar, so dass das Licht durch die nach Osten gerichteten Fenster in die Innenräume durchdringt, während der Westen mit Sonnenuntergang auf das Meer hinweist. Die beiden Orientierungsachsen des Sonnenlaufs und der Bergwärts-Meerwärts-Richtung bringen in diesem Zusammenhang die komplementären Bedeutungszuweisungen des minangkabauschen Hauses in dualer Opposition – wie hell/dunkel, öffentlich/privat, Sonnenaufgang/Sonnenuntergang und Mekka (Religion)/Berg (traditionelle Iden-

tität) – deutlich zum Ausdruck. So stellt der Osten in Verbindung mit dem Berg und der Richtung des Sonnenaufgangs und der Westen mit der Gebetsrichtung nach Mekka eine kardinale Achse dar, die den in genealogischer Sicht identitätsstiftenden Raum des Berges als Gegenpol zum individuell und religiös genutzten Raum der Gebetsrichtung erkennen lässt.

Die dekorative Anbringung von Stierhörnern²⁰⁰ nimmt einen direkten Bezug auf die Verherrlichung einer mythischen Erzählung, in der berichtet wird, dass ein König der Minangkabauer bei einem legendären Kampf den Stier, der über einen Büffel (Symboltier der Javaner) siegen sollte, mit Schwertern an den Hörnern ausgestattet habe (Adnan 1997: 1138).²⁰¹ Der Sieg des Stieres über den Büffel stellt die Bedeutung des domestizierten Tieres gegenüber dem wilden, schwer fügsamen Wesen des Büffels in den Vordergrund und zeigt damit auf symbolischer Weise die Einführung des Nassreisbaus und der Viehwirtschaft. Die Hörner des Stieres werden ferner mit den Firstspitzen des gesattelten bzw. gekrümmten Daches in Verbindung gebracht, die die Verbundenheit mit der Unterwelt signalisieren.²⁰² Diese Unterweltassoziation ist in einer weit verbreiteten arabisch-persischen Erzählung begründet, nach dem die Erde auf den Hörnern eines Stiers getragen wird (Stöhr 1976: 77).²⁰³

6.2.1.4 Resümee

Obwohl die Maduresen sowie die Minangkabauer islamische Gesellschaften darstellen, ist ein Vergleich zwischen dem maduresischen Haus und dem minangkabauschen Haus aus typologischen Gründen nicht möglich, da das maduresische Haus aus einer Reihe von einzelnen Baukonstruktionen besteht, die in ihren räumlichen Anordnungen innerhalb eines Gehöfts auf spezifische Bedeutungszuweisungen referieren. Im Gegensatz dazu bildet das minangkabausche Haus eine einzelne Pfahlkonstruktion, deren räumliche Ausrichtung nach lokalspezifischen Bedeutungsspektren orientiert ist und deren innere Struktur in dem

²⁰⁰ 'Minangkabau' bedeutet auf Indonesisch: „Büffelhorn“ (*minang* = „Horn“, *kerbau* = „Büffel“; Vgl. Adnan (1997: 1138)).

²⁰¹ An manchen Giebeldekorationen – wie bei den Jambi und Riau – sind Schwertsymbole angebracht (Scheffold 2003: 36). Vermutlich sind diese auf die Erzählung eines Kampfes zwischen einem Stier und einem Büffel zurückzuführen. Vgl. dazu 6.2.1.3.

²⁰² Die Verbindung des Büffels mit der Unterwelt ist eine sehr weit verbreitete Vorstellung innerhalb des insularen Südostasiens. Vgl. dazu die Repräsentationsseite der *tongkonan* bei den Toraja, bei der ebenfalls ein Büffelkopf angebracht wird (Scheffold 2003: 42-43). Vgl. Anm. 115 und 130.

²⁰³ Über das Motiv, dass die Erde durch ein mythisches Tier getragen wird, gibt es verschiedene Auffassungen. Bei den Toraja und bei den Bolaang-Mongondou ist die Idee weit verbreitet, dass die Erde auf dem Haupt eines riesigen Wasserbüffels ruhe, der ebenfalls auf die Unterwelt bezogen sei (Jong 1965). Eine andere weit verbreitete Vorstellung, die offensichtlich auf hindu-javanische Einflüsse zurückzuführen ist, ist die der mächtigen Wasserschlange (*naga*), die die Erde trägt (Stöhr 1976: 77f.); Vgl. Anm. 128. Die typologische Komponente der Dreiteilung des Minangkabau-Hauses in Ober-, Mittel- und Unterwelt konnte im Rahmen der verfügbaren Forschungsliteratur nicht geklärt werden.

matrilinear organisierten Behausungszyklus der Bewohner begründet ist. Das Fehlen eines für die Männer angelegten, nach Westen gerichteten Gebetsraumes wird mit der Dorfmoschee kompensiert und erzeugt auf dieser Weise eine Ost-West-Achse, die im Hausinneren in der privaten Hälfte (= Rückseite/meerwärts/*kiblat*) und in der öffentlichen Zone (= Forderseite/bergwärts) zu erkennen ist.²⁰⁴

6.2.2 DIE REJANG

Innerhalb der islamisch geprägten Regionen im indonesischen Archipel stellen die Häuser der Rejang im Hochland von Südsumatra eine regionale Variante dar (vgl. Abb. 56). Die Rejang betreiben subsistenzorientierte Waldnutzungsformen, wie z. B. den Brandrodungsfeldbau, und haben sich auf den kommerziellen Handel von unterschiedlichen Produkten des Regenwaldes spezialisiert.



6.2.2.1 Das Rejang-Haus

Die typologischen Hauptmerkmale des Rejang-Hauses im Hochland von Südwestsumatra sind die mächtigen doppelkonischen und achteckigen Stützen (*tiang umEma*) sowie die regio-

²⁰⁴ Inwieweit der *anjuang* in Richtung Süden und die Küche mit dem *pangkalan* in Richtung Norden ausgerichtet ist, kann aufgrund fehlender Untersuchungen nicht behandelt werden.

nal unterschiedlich reich verzierten Außenwände (vgl. Abb. 57; Psota 1996: 49). Trotz der starken Islamisierung der Region beinhaltet das Rejang-Haus auf einer symbolischen Ebene ein deutlich erkennbares Konzept des dreigeteilten Weltbildes (Psota 1996: 46; Wuisman 2003: 418f.).²⁰⁵ Dieses teilt die Oberwelt (*benua kayangan*) von der Unterwelt (*benua jenamjenim*) und platziert in der Mitte die Welt der Menschen (*benua tun*). Ober- und Unterwelt stellen dabei gegenseitige Polaritäten dar, in denen der Mensch versucht, durch den Prozess eines regelmäßig durch Rituale in Ordnung gebrachten Kosmos ein Gleichgewicht herbeizuführen. Dieser dreigeteilte Makrokosmos wird in den Häusern, Feldhütten und Reisspeichern²⁰⁶ dergestalt als Mikrokosmos begriffen, dass der Giebelraum der Oberwelt²⁰⁷ und das Pfostenfundament der Unterwelt²⁰⁸ entspricht, wohingegen der Mensch als abhängiges Wesen beider Welten im Zwischenraum verortet ist. Zwar gibt es eine qualitätsunterscheidende Hierarchie von oben nach unten, beide sind aber miteinander interagierende Entitäten, die nicht ohne ihren Gegenpart bestehen können.²⁰⁹

²⁰⁵ Vereinzelt sind jedoch auch Vorstellungen minangkabauschen Ursprungs bekannt, wie etwa die Idee, dass die Welt als Kugel auf den Hörnern eines Zebus getragen wird (Psota 1996: 46). Diese Idee ist vermutlich ebenfalls arabischen Ursprungs (Stöhr 1976: 77). Vgl. Anm. 115, 130.

²⁰⁶ Die Lagerung und Aufbewahrung von Reis besitzt auch bei den Rejang eine herausragende Rolle. Die Produktion von Reis ist die wirtschaftliche Grundlage der Rejanggesellschaft, die den Mythen und Erzählungen zufolge von lebensspendenden Gottheiten stammt (wie etwa von der Göttin *Dewi Sri*; Psota 1996: 127). Psota bemerkt dazu weiter: „Der Reismythos der Rejang ist zentralster Aspekt von Anbau- und Ernteritualen sowie von sozio-kulturellen Konzepten zu Fruchtbarkeitsvorstellungen und Exogamieregelungen“ (1996: 126). Reis wird ferner als ein Bestandteil der Oberwelt betrachtet, der den Menschen als Geschenk überbracht worden ist. Es ist jedoch aus Psota nicht zu entnehmen, mit welcher Orientierungsachse die räumliche Positionierung des Reisspeichers korrespondiert. Vgl. zum Reis Anm. 119, 120 und 121.

²⁰⁷ Der Giebelraum wird analog zu den kosmologischen Vorstellungen der Rejang als Sphäre der Oberwelt begriffen, in der sich die Gottheiten und Ahnen aufhalten (Psota 1996: 46). Vgl. Anm. 205.

²⁰⁸ Im Pfostenbereich der Häuser sammeln sich gewöhnlich Abfälle und Tiere wie Ratten, Schweine und Hunde (Psota 1996: 46).

²⁰⁹ Vgl. hierzu Psota: „Verdeutlicht wird diese Vorstellung auch in der Aussage über Erdbeben, die laut dieser Vorstellung daher rühren, dass sich eines der unter dem Haus befindlichen Tiere an einem Stützpfiler reibt, was Erde und Himmel erschüttert“ (1996: 46-47). Vgl. dazu auch Anm. 115.



Abb. 57: Konische Stützen eines traditionellen Rejang-Hauses, Muaraaman, Süd-Sumatra (Scheffold 2003: 31, Bild 6, verändert)

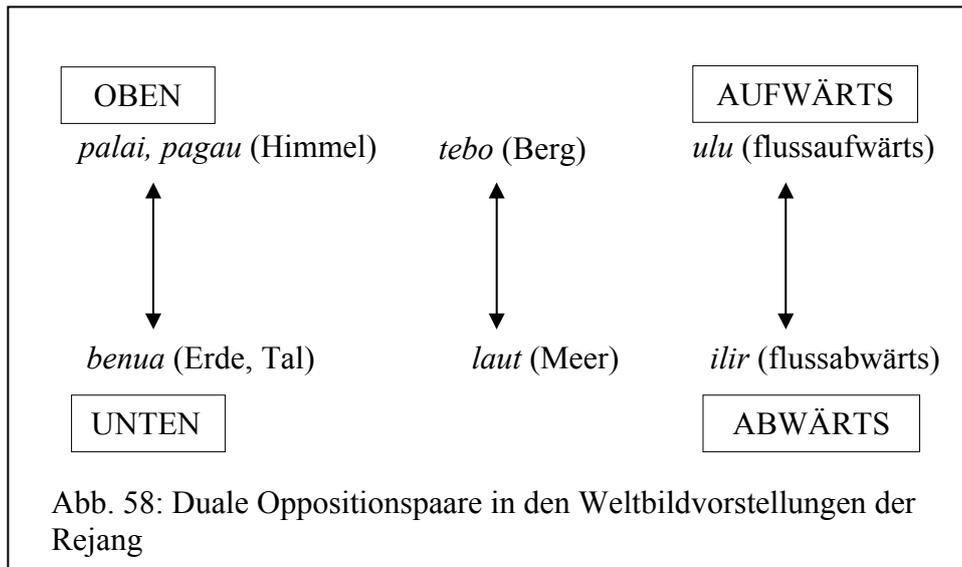
Mit dem Konzept eines dreischichtigen Kosmos in der Vertikale wird in der Horizontale die kardinale Ost-West-Achse mit dem Lauf der Sonne verbunden, der dem Haus eine eindeutige Orientierungsausrichtung vorgibt.²¹⁰ Die Orientierung richtet sich außer nach der Achse des Sonnenlaufs auch nach den topographischen Gegensatzpaaren flussaufwärts (*ulu*)-flussabwärts (*ili*) und bergwärts-meerwärts. In der Vertikale entspricht das Haus außer dem dreischichtigen Weltbildschema auch weiteren Strukturierungen wie Himmel²¹¹ und „*benua*“, das für die Erde und das Tal steht (Psota 1996: 49). Die Gegensatzpaare Berg (*tebo*) und Meer (*laut*) entsprechen ebenfalls kosmologischen Ordnungsmustern, so dass das Meer dem unterweltlichen Bereich zugerechnet wird und das Hochland und die Berge als Raum der Ahnen und der Götter der Oberwelt. In der baulichen Strukturierung des Hauses bedeutet diese Unterteilung die Verknüpfung der Dachebene mit dem Berg (= Oberwelt) und das Pfostenfundament mit dem Meer (= Unterwelt; Vgl. Abb. 58).

Die durch kosmologische Vorstellungen und den Lauf der Sonne vorgegebene Orientierung gerät jedoch oft in Konflikt mit islamischen Raumkonzepten, in denen nicht das *ulu-ilir*-Konzept für die Ausrichtung der Siedlung und des Hauses ausschlaggebend ist, sondern die Richtung nach Mekka (*kiblat*), die kardinal nach Westen gerichtet ist und somit komplizierte Richtungsumdeutungen mit sich bringt.²¹²

²¹⁰ Leider ist bei Psota (1996) nicht erwähnt, welche inneren Segmente bzw. Räumlichkeiten des Hauses in Richtung Sonnenaufgang bzw. Sonnenuntergang gerichtet sind.

²¹¹ „*palai*“ oder „*pagau*“, zwei Begriffe, die sowohl Himmel wie auch Giebelraum bedeuten (Psota 1996: 49).

²¹² Psota bemerkt, dass diese Orientierungskonflikte „zu verschiedensten Kombinationen führt[en], in welchen etwa ein *ulu-ilir* ausgerichtetes Haus im Innern wieder durch die Ausrichtung nach *kiblat* umgedeutet wird und im günstigsten Fall wieder mit einem an astronomischen Kriterien des altindonesischen Weltbildes orientierten Konzeptes übereinstimmt“ (1996: 49). Vgl. zu den modernen Häusern der Rejang, Wuisman 2003.



6.2.2.2 Resümee

Trotz der großen islamischen Einflüsse in der Region weist das Rejang-Haus in Hinblick auf die dreiteilige Struktur sowie der damit in Zusammenhang stehenden räumlichen Dispositionen die charakteristischen kosmologischen Bedeutungszuweisungen altindonesischer Vorstellungen auf. Jedoch stehen die Orientierungskonzepte im Haus mit den islamischen Raumkonzepten in Widerspruch, so dass regionale Anpassungen und Umwandlungen der althergebrachten Orientierungssysteme entstehen.

6.2.3 Das Langhaus in Borneo

Bis zum zweiten Weltkrieg war das Langhaus der weit verbreitetste Wohntypus im Inland von Borneo. Mit Ausnahme von Wildbeutergruppen (wie z. B. die Punan, Penan, Bukat und Besap), die sehr differenzierte Behausungen besitzen, wurde das Langhaus von nahezu fast allen Dayak-Gruppen zum Wohnen benutzt.²¹³ Heute ist die traditionelle Lebensweise nur noch bei wenigen Dayak-Gruppen erhalten geblieben. Der Trend zur Auswanderung und der Einzug in ein Einfamilienhaus haben sich in den letzten Jahrzehnten aufgrund der sozialen und ökonomischen Wandlungen in vielen Regionen Borneos bemerkbar gemacht (Guerreiro 2003: 285).

²¹³ Ausnahmen bilden Barito-Gruppen im Süden Kalimantanans wie z. B. Die Ma'anyan', die Meratus und die Bukit sowie die Seenomaden wie z. B. die Bajau Laut in Nordost-Kalimantan (vgl. Guerreiro 2003: 285).



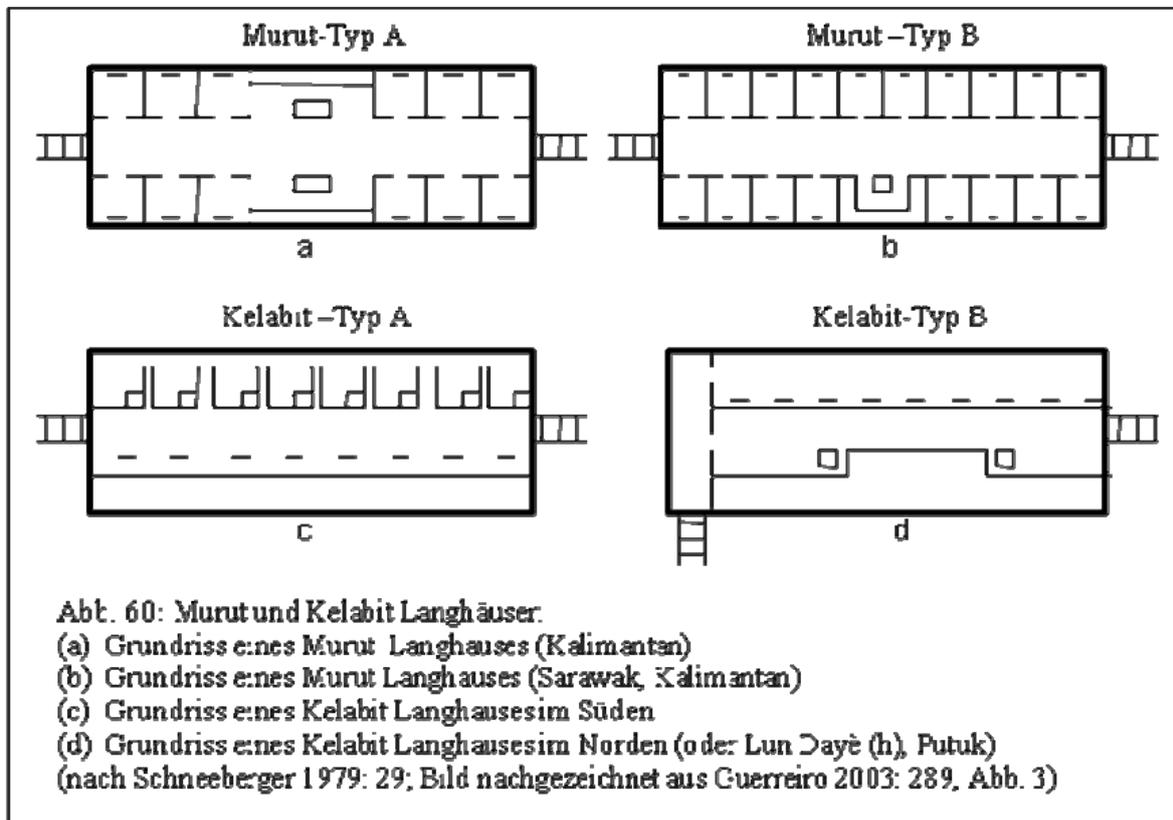
Abb. 59 Zeichnung von Langhäusern im 19. Jh. (Zeichner: Ling Roth, 1896; Quelle: Guerreiro 2003: 304, Bild 6). Viele Langhäuser wurden in einer extremen Höhe gebaut, um sich vor feindlichen Übergriffen zu schützen.

Charakteristische Komponenten des Langhauses bilden die dreigeteilte Struktur, der rechteckige, H-förmige Grundriss und die auf Pfosten und Balken gestützte, in die Länge gezogene Wohnraumstruktur, deren Länge zwischen 20 bis 200 Meter beträgt (vgl. Abb. 59).²¹⁴ Antonio J. Guerreiro (2003) unterscheidet in seiner bauhistorischen Untersuchung des Langhauses insgesamt zwischen zwei verschiedenen Bautypen: Der Langhaus-Typ A (Murut-Typ a; Vgl. Abb. 60) repräsentiert das ältere Modell von beiden und ist weiter verbreitet als der Typ B (Murut-Typ b).²¹⁵ Er ist mit einer sich durch die gesamte Länge des Hauses durchziehenden Galerie bzw. Empore (*ruai*) gekennzeichnet, in der alltägliche sowie zeremonielle Handlungen durchgeführt werden. Entlang der Empore bilden die einzelnen Wohnappartements (*bilek*) die privaten Räumlichkeiten der Hausmitglieder. An den Endzonen befinden sich jeweils die Haupteingänge, die aber auch zentral an der Frontseite vorkommen können. Der Langhaus-Typ B ist hingegen mehr im Hochland von Kalimantan und in einigen in der ethnographischen Literatur als Murut-Areal bezeichneten Regionen Sabahs verbreitet. Er besteht zwar ebenfalls aus einem zentralen Korridor im Innenraum (*ruai*), der in der Regel von

²¹⁴ Die zum Teil sehr hoch gebauten Wohnflächen sind ohne eine Leiter oder eine Treppe nicht zu erreichen. Die Behausung aller Mitglieder eines Dorfes in einem solch hoch angelegten, zentralen Großbau weist Merkmale einer defensiven Funktionalität auf, die mit einer europäischen Burgfestung verglichen werden kann. Die fortifikatorische Bauweise erfüllte höchstwahrscheinlich eine gewisse Abwehrfunktion der Mitglieder des Hauses gegenüber der von den Feinden ausgeübten Blutfehde und der Kopfjagd, die bis zu ihrer Abschaffung durch die europäischen Kolonialmächte im gesamten südostasiatischen Raum weit verbreitet waren (Guerreiro 2003: 299f.).

²¹⁵ Z. B. bei den Bidayuh, Iban, Kantu, Maloh, Kayan, Tunjung und Uut Danum, um nur einige zu nennen; Vgl. Guerreiro (2003: 285) und Janowski (1990).

beiden Seiten des Hauses betreten werden kann, unterscheidet sich aber wesentlich in der inneren räumlichen Strukturierung von Typ A. So befinden sich z. B. die Appartements an beiden Seiten der Empore und ein zentral angelegter großer Raum (*salog*) bildet den inneren (öffentlichen) Kernraum (Clarke 1952; Leach 1950; Schneeberger 1979).



Bei einigen Kelabit-Gruppen ist eine komplett differenzierte Aufteilung der inneren Räumlichkeiten vorhanden. So kann es vorkommen, dass in den südlich gelegenen Kelabit-Langhäusern einzelne miteinander nicht verbundene Appartements auf der zur Außenwand gerichteten Seite keine laterale Wand besitzen und somit offen zugängliche Wohnräume darstellen (Harrison 1959; Guerreiro 2003: 287). Bei den Langhäusern der Modang-Gruppen (Long Gelat, Long Belah, Wehèa) und der Busang-Gruppen (z. B. Uma' Twan in Ostkalimantan) handelt es sich dagegen um ein eigenen Typus des Langhauses (Schneeberger 1979: 26), da hier die gesamte Größe des Hauses viel kleiner ist und der innere Raum in der Regel nur aus drei bis höchstens sechs Appartements besteht, die nach der Längsstruktur des Hauses aufgereiht sind (vgl. Abb. 60: Typ d).

Mit Ausnahme des letzten Typus bestehen die Langhäuser in Borneo meistens aus zehn bis dreißig Appartements, die in ihrer räumlichen Anordnung den sozialen Status der Bewohner wiedergeben und gewöhnlich in einer oder mehreren Blockreihen nach dem Grundriss des

Hauses angeordnet sind. Ein einziges Langhaus kann bei den Dayak-Gruppen (z. B. bei den Iban) ein ganzes Dorf repräsentieren, während bei anderen Gruppen erst eine bestimmte Anzahl von Langhäusern als ein zusammenhängendes Dorf bezeichnet werden kann (Guerreiro 2003: 293). Insgesamt läßt sich neben den inneren Strukturierungen und den regional differenzierten Langhaustypen auch eine räumliche Komponente erkennen, in der die Anordnung der einzelnen Wohnappartements und die externe architektonische Bauweise nach den jeweiligen lokalen Orientierungsachsen ausgerichtet sind.

6.2.3.1 DAS IBAN-LANGHAUS

Die Iban bilden mit ca. 400 000 Einwohnern²¹⁶ eine der größten ethnischen Gruppen in Borneo und sind zum großen Teil im Saribas-Distrikt (im Gebiet der Flusssysteme Batang Lupar, Rejang und die Baleh-Region) in Ost-Malaysia angesiedelt.²¹⁷

Das Iban-Langhaus (*rumah*) wird von der jeweiligen Gruppe in erster Linie als räumlicher Lebens- und Wohnbereich (*menoa rumah*) wahrgenommen, zu dem neben dem Haus auch sämtliche Reisanbaugebiete, Sammel- und Nutzungsgebiete im Regenwald, Fischfangzonen an Flussufern und Friedhöfe hinzugerechnet werden (Richards 1981: 215; Sather 1990). Die Iban bekennen sich zu einem traditionellen Gewohnheitsrecht (*adat*), dessen kultische und rituelle Handlungen im Haus (*pemali*) vom Hausältesten (*tuai*) angeordnet und durchgeführt werden (Heppel 1975: 303f.; Sather 1993a: 68).²¹⁸

Die Anordnung der Wohnappartements (*bilik* oder *bilek*) im Inneren des Hauses ist nach dem Langhaus-Typ A strukturiert (vgl. Abb. 60), nach welchem eine zentral durchlaufende Empore (*ruai*) die einzelnen *bileks* miteinander verbindet. Jede dieser *bilek* besitzt einen Hauptpfosten (*tiang pemun*), dem eine zentrale Bedeutungszuweisung schützender und segenreicher Kräfte zukommt und als generationsübergreifendes Erbstück besonders ornamentiert und geschmückt wird (vgl. Abb. 61).

²¹⁶ Die Information zur Einwohneranzahl wurde aus Sather (1993a: 66) entnommen.

²¹⁷ Vgl. dazu Garang 1974: 4f.. Über die ethnische Gliederung und soziale Organisation der Iban existiert eine große Anzahl von ethnographischen Untersuchungen, auf die hier nicht näher eingegangen wird. Vgl. zu ethnolinguistischen Gruppierungen der Iban, Adelaar (1992: 1-5) und Hudson (1970: 302f., 1977) und zur sozialen Organisation, Freeman (1960, 1961b).

²¹⁸ Der oberste Priester bzw. Schamane wird als *tuai burong* („Herr der Vorzeichenvögel“) bezeichnet, der oft auch das gewählte Oberhaupt eines Langhauses ist (Stöhr 1976: 130f.). Sein Wohnraum (*bilek*) befindet sich stets flussaufwärts im Langhaus (Freemann 1961a: 161-164; Jensen 1965: 61-70).

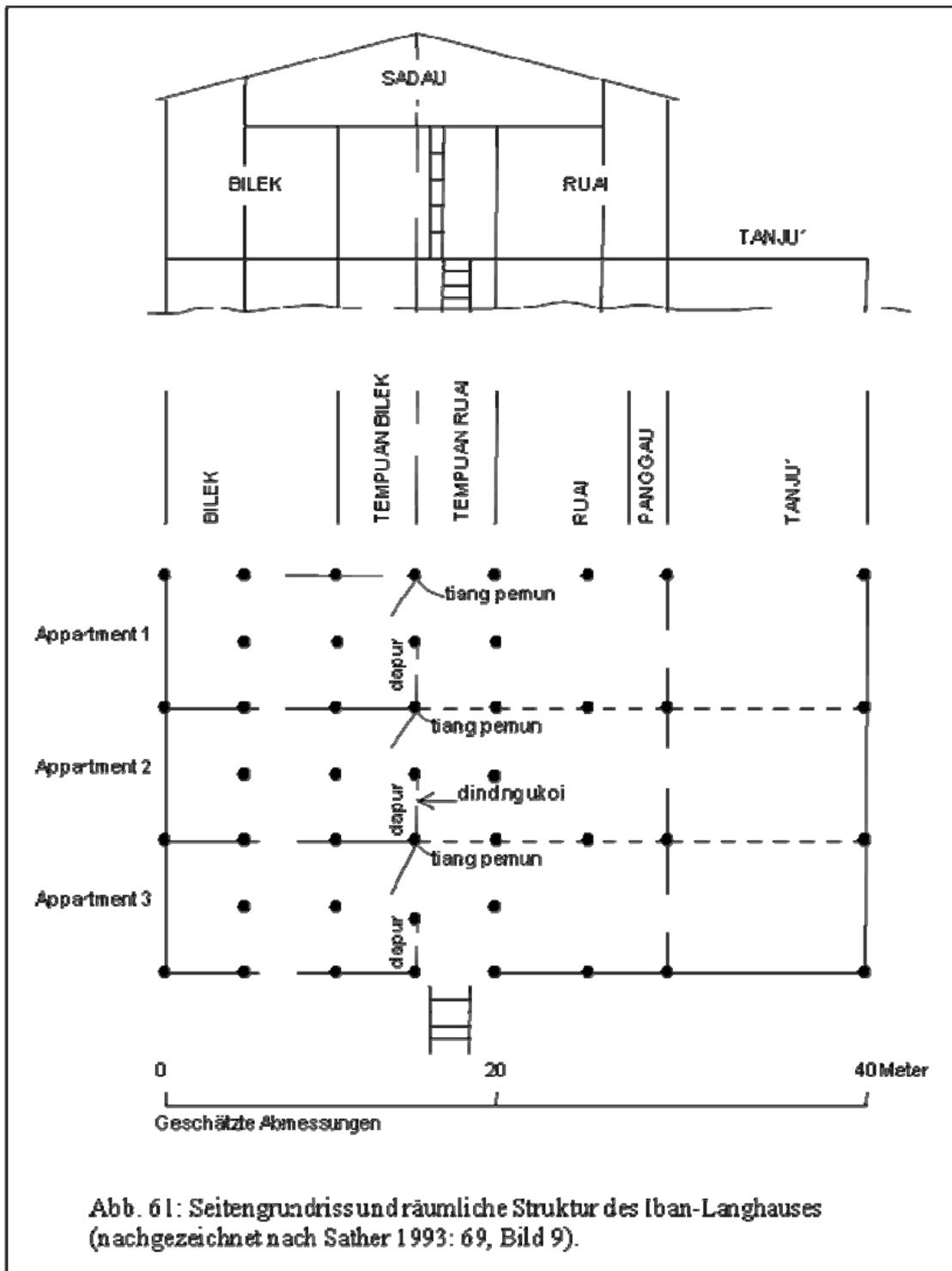


Abb. 61: Seitenquerschnitt und räumliche Struktur des Iban-Langhauses (nachgezeichnet nach Sather 1993: 69, Bild 9).

6.2.3.1.1 Die kosmologische Orientierung des Langhauses

Die herausragende rituelle Bedeutung des *tiang pemun* wird schon beim Bau eines Langhauses deutlich. Dabei wird in der ersten Bauphase jene Pfosten errichtet, die später die Funktion eines *tiang pemun* übertragen bekommen. Die Rituale, die diese initiale Handlung bei der Pfostenkonstruktion begleiten, besitzen einen legitimierenden Symbolcharakter und werden als *ngentak rumah* bezeichnet, was soviel heißt wie „das Haus fixieren“ (Sather 1993a: 71).

Die einzelnen Pfosten, die nach einer rituellen Waschung²¹⁹ in einer sequenziellen Reihe von „flussaufwärts“ zu „flussabwärts“ aufgereiht werden, stellen dabei schon den Grundriss des Hauses dar. Die Achse des Flusslaufs gilt somit als die zentrale Orientierungsrichtung für das Langhaus. Sämtliche interne sowie externe architektonische Komponenten werden danach ausgerichtet (vgl. Abb. 62). So werden die beiden Eingangseiten des Langhauses in eine „flussaufwärts“ gelegene Zone (*ulu*) und in eine „flussabwärts“ gelegene Zone (*ili*) unterschieden und werden im alltäglichen Gebrauch zur Lokalisierung von Objekten oder zur individuellen Orientierung in verschiedenen Kontexten benutzt (1993a: 74). Die Orientierungsreferenzen *ulu* und *ili* stellen somit duale Oppositionspaare dar, deren Achsenausrichtung in der Topographie der Landschaft begründet ist. Darüberhinaus weist das Haus in der Vertikale eine weitere Achse auf, die in der dreigeteilten Struktur des Hauses in Pfostenfundament, Wohnbereich und Dachgeschoss zu erkennen ist (vgl. Abb. 62 unten).

Die dreigeteilte Struktur des Hauses (vgl. in 5.1 Komponente 1.) wird bei den Iban als ein kosmischer Weltenbaum gedeutet,²²⁰ dessen Wurzeln (*pun*) mit dem Pfostenfundament und dessen Baumkrone (*ujong* oder *puchok*)²²¹ mit dem Dachkörper symbolisch verknüpft werden (Sather 1993: 75f.). Das Pfostenfundament evoziert als Wurzel (*pun*) auch die Bedeutung des „Ursprungs“ und der „Verwurzelung“ mit dem Boden, so dass über die rein symbolische Parallele zum Weltenbaum hinaus auch die räumliche Identität zum Ausdruck gebracht wird (Freeman 1982: 31; Richards 1981: 290). Dem Baumstamm (*batang*) kommt dabei als Verbindungsglied zwischen der Unterwelt und der Oberwelt die bedeutsame Rolle des oben beschriebenen *tiang pemung* zu.

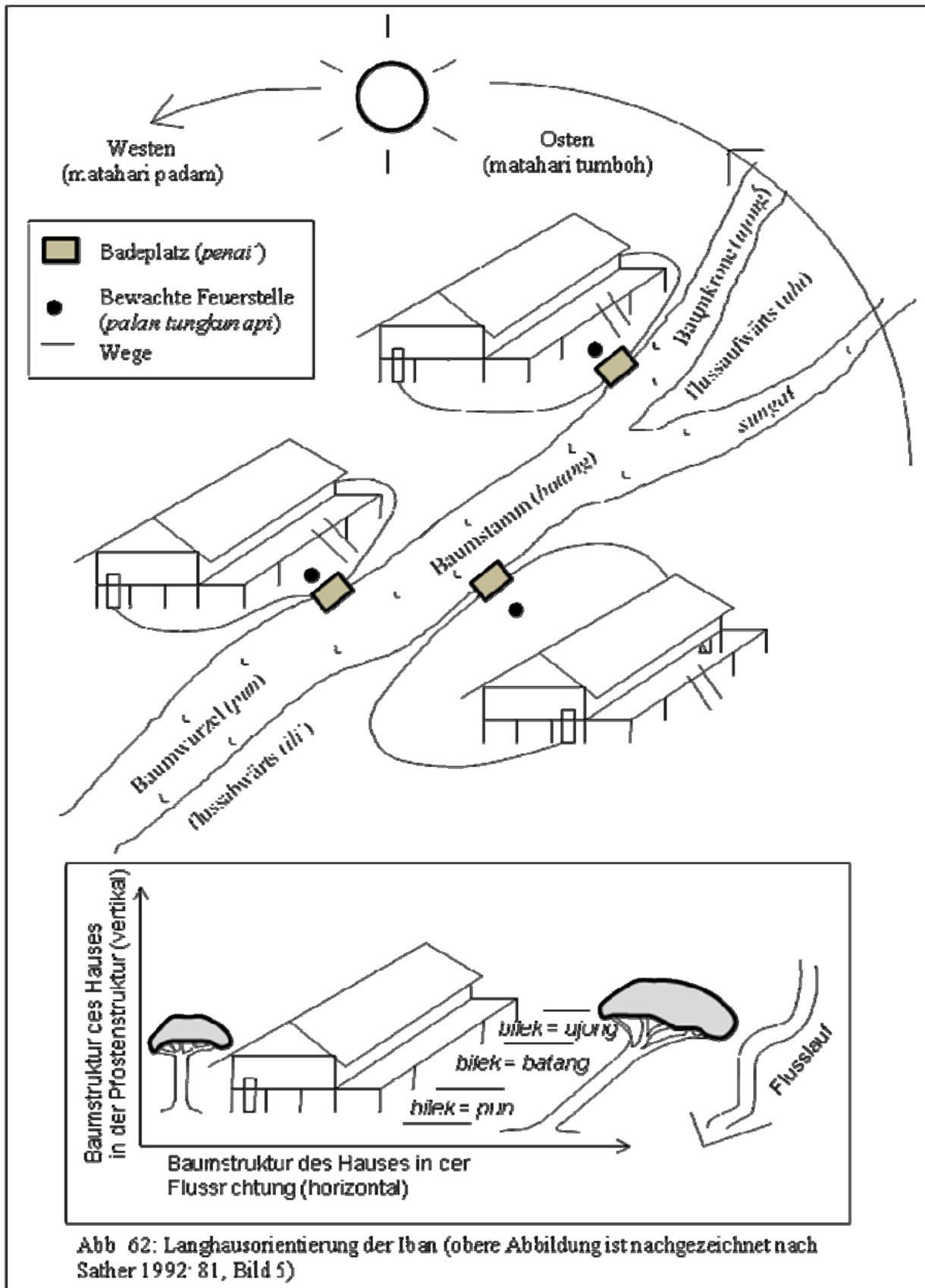
Auch in der Balkenkonstruktion ist die dreigeteilte Struktur des Baumsymbols mit *ujong* und *pun* in jedem Träger- und Dachpfosten wieder zu finden. Der zur Baumwurzel gehörige Endpunkt wird dabei mit „flussabwärts“ und der zur Baumkrone gerichteten Teil mit „flussaufwärts“ bezeichnet (vgl. Sather 1993a: 78, Bild 4). In der horizontalen Ausrichtung des Langhauses wird der Weltenbaum ebenfalls als metaphorisches Abbild der räumlichen Strukturen im Haus verwendet, in denen „flussaufwärts“ gelegene Bereiche mit der Krone und „flussabwärts“ gelegene Bereiche mit den Wurzeln verbunden werden. Somit wird die qualitätsvertei-

²¹⁹ Hierbei werden die einzelnen Pfosten von einer älteren Frau zuerst rituell gewaschen (*mandi*). Danach werden sie mit Öl, gekochtem Reis und Hühnerblut eingerieben, so dass die Götter und Geister der Erde zur Beseelung der Pfosten eingeladen werden sollen (Sather 1993a: 71).

²²⁰ Vgl. für die Ngaju-Dayak, Schärer (1946: 36f., 76f.), Lampung in Süd-Sumatra, Schefold (2003: 38f.), für Ost-Sumba, Adams (1974). Vgl. auch Anm. 118.

²²¹ Die Iban unterscheiden zwischen der Krone eines aufrecht stehenden Baumes (*puchok*) und einer horizontal gelegenen Baumkrone (*ujong*). Wenn ein Baum gefällt wird, so wird der *puchok* als *ujong* bezeichnet. Nur wenn ein gefällter Baumstamm nach dem Reinigungsritual (*mandi*) wieder als *tiang pemun*, als Familienpfosten, errichtet wird, nennt man ihn wieder zu *puchok* um. Diese begriffliche Unterscheidung kennzeichnet den „lebendigen“ Charakter des Weltenbaums im Fokus des Hauses; Sather (1993a: 109), Anm. 14.

lende Struktur des Hauses sowohl nach der Achse des Flusslaufs als auch nach der dreigeteilten Gliederung des Weltenbaums ausgerichtet (Abb. 62; Sather 1993a: 77). Die *bileks*, die im Haus „flussaufwärts“ (= *ujong*) lokalisiert sind, werden dabei von älteren Hausmitgliedern bewohnt, während die „flussabwärts“ gelegenen *bileks* (= *pun*) vornehmlich den jüngeren Bewohnern zustehen. Die flussabwärts gerichtete Zone ist auch der Bereich, der bei einer Verlängerung des Langhauses, wenn z. B. neue *bilek*-Segmente für Jüngere oder Heranwachsende gebaut werden müssen, erweitert wird.



Ein weiteres wesentliches Merkmal des Langhauses ist die von seinen Bewohnern als „heiß“ (*angat*) empfundene Gestalt, die die Assoziation mit einer Sonne erkennen lässt. Dabei steht

die heiße Gestalt des Hauses in einer dualen Opposition zur Wesenscharakterisierung des Flusses, der als „kalt“ (*chelap*) empfunden und bezeichnet wird (1993a: 79f.). Jedes Langhaus besitzt einen Badeplatz (*penai < ai* = „Wasser“) am Fluss, der auch als Andockplatz für Kanus oder Boote dient und somit eine Eingangszone zum Langhaus darstellt. Darüberhinaus wird der *penai* auch für die so genannten „Abkühlungsrituale“ benutzt, bei denen sich Fremde zuerst am Fluss waschen müssen, bevor sie das erste Mal das Langhaus betreten dürfen. Nach den religiösen Vorstellungen der Iban tritt die Seele eines Neugeborenen, die aus der Richtung „flussaufwärts“ getrieben kommt, durch den *penai* in das Haus ein. Stirbt eine Person, so geht sie wieder von dort in Richtung „flussabwärts“ davon (1993a: 79, 80f., 85f.). Die hier beschriebene Seelenwanderung entspricht dabei auch der dreigeteilten Struktur des Weltenbaums in der Horizontale, in der die Seele eines Menschen bei der Geburt von der Oberwelt (Baumkrone = flussaufwärts) zur Welt der Menschen (Baumstamm = Hauptpfosten/Langhaus) gelangt und anschließend beim Tode wieder in Richtung Unterwelt (Baumwurzel = flussabwärts) weitergeleitet wird.

Zusammenfassend lässt sich zeigen, dass der kosmische Weltenbaum als kategorienübergreifendes, räumliches Ordnungsschema (1) vertikal mit der dreiteiligen Struktur des Langhauses und (2) horizontal mit der Achse des Flusslaufs korrespondiert. Darüberhinaus steht die gesamte Pfosten- und Balkenstruktur des Langhauses mit der Strukturierung des Baums in *ujong* und *pun* in Beziehung und verweist somit auf den symbolisch „organischen“ Charakter des Langhauses als eine beseelte und lebendige Konstruktion (Sather 1993a: 74-79).

6.2.3.1.2 Die kardinale Achse des Sonnenaufgangs und Sonnenuntergangs

Die Orientierungsachsen des Flusslaufs und des Baumsymbols werden bei den Iban noch zusätzlich durch die Richtung des Sonnenaufgangs (*matahari tumboh* = „Osten“) und des Sonnenuntergangs (*matahari padam* = „Westen“) ergänzt, die, im Gegensatz zu den beiden anderen, kardinale Richtungsreferenzen darstellen (Sather 1993a: 79) und im rituellen Kontext eine bedeutsame Rolle spielen (vgl. Abb. 62). So wird Sonnenaufgang mit Geburt und Leben, der Sonnenuntergang jedoch mit dem Tod verbunden.²²²

Beim Bau eines Langhauses wird stets darauf geachtet, dass die Längsausrichtung nie mit dem Lauf der Sonne zusammenfällt, da die Sonne in ihrer Umlaufbahn das Haus von der Galerie- bzw. von der Empfangsseite her zur Rückseite umkreisen muss. So befindet sich bei den meisten Langhäusern vor der Empore eine unüberdachte Veranda (*tanju*), deren räumliche

²²² Vgl. dazu auch das räumliche Bedeutungsspektrum der Toraja in 6.2.4.1.

Ausrichtung prinzipiell zur Sonne hin gerichtet ist und somit mit dem Tag (*hari*) korrespondiert, während die Rückseite des Hauses mit der Nacht (*malam*) in Verbindung gebracht wird. Tag und Nacht stellen im Zusammenhang von *tanju* und Rückseite des Hauses eine zyklische Anordnung von Tag- und Nachthandlungen dar, die nach der „orientierten Struktur“ des Hauses durchgeführt werden: *tanju* für rituelle und zeremonielle Handlungen sowie alltägliche Tätigkeiten am frühen Morgen bei Tageslicht (zur Mittagshitze verlagert sich das Geschehen in die Empore) und die Rückseite des Hauses zum schlafen in der Nacht. Die kardinale Ausrichtung des *tanju* in Richtung Sonnenaufgang lässt die Achse des Sonnenlaufs als dominierende und übergeordnete Orientierungsreferenz erkennen, der die Achse der Flusströmung und die dreigeteilte Struktur des Weltenbaums untergeordnet sind.

6.2.3.1.3 Resümee

Zusammenfassend kann erschlossen werden, dass in einem terrestrisch geschlossenen Lebensraum topographische Gegebenheiten wie flussaufwärts und flussabwärts die räumliche Ausrichtung eines Langhauses auf unterschiedliche Weise determinieren. Darüberhinaus ist die gesamte Baustruktur mit dual angeordneten Achsensystemen wie Sonnenaufgang und Sonnenuntergang sowie Baumkrone und Baumwurzel verbunden.

6.2.3.2 DIE NGAJU-DAYAK

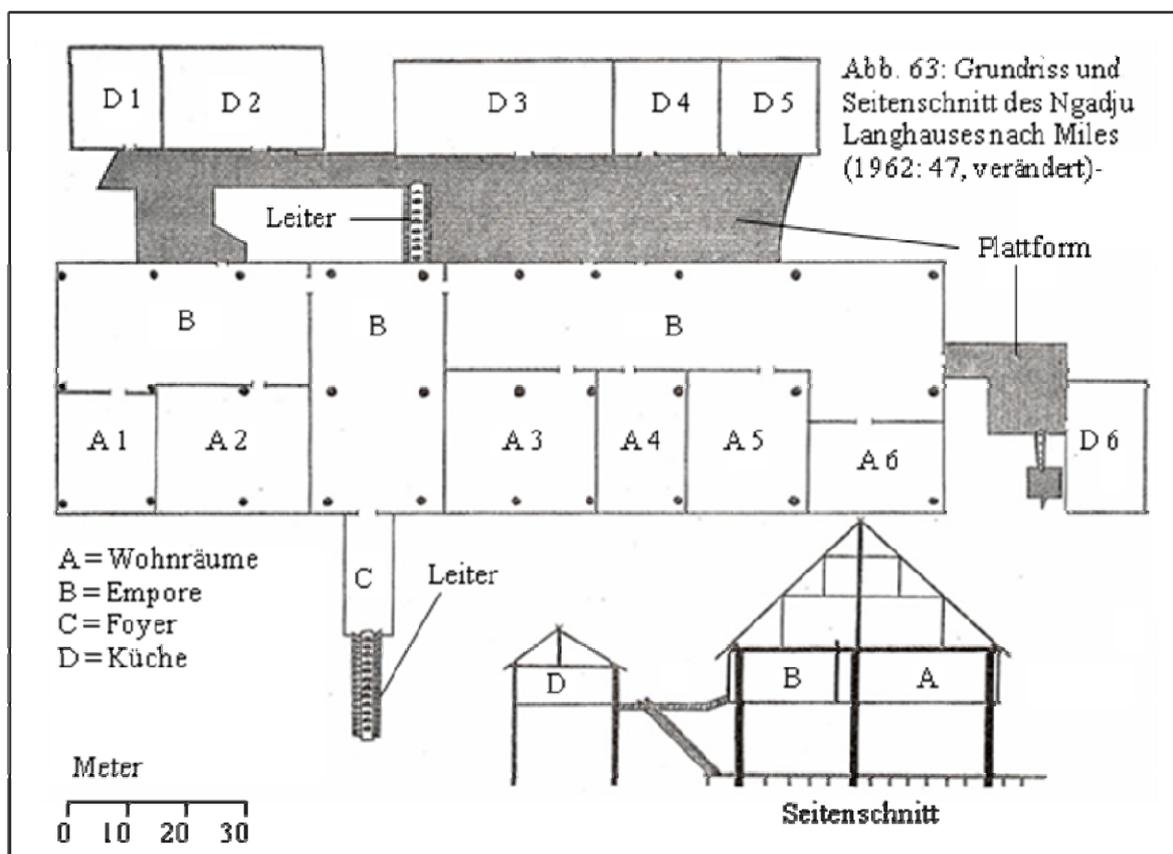
Die Ngaju-Dayak leben in den südöstlichen und zentralen Distrikten Kalimantan am Kahajan-Fluss und werden aus diesem Grund auch als Oloh Kahajan bezeichnet („Menschen von Kahajan“).²²³ Wie die Iban sind auch die Ngaju matrilocale organisiert und betreiben trockenen Reisanbau (Schärer 1946: 81; Miles 1964: 52f.). Im Rahmen einer 1962 durchgeführten Feldforschung erwähnt Miles Douglas, dass etwa 48,4 % der Ngaju-Dayaks in Langhäusern leben.

6.2.3.2.1 Das Ngaju-Langhaus

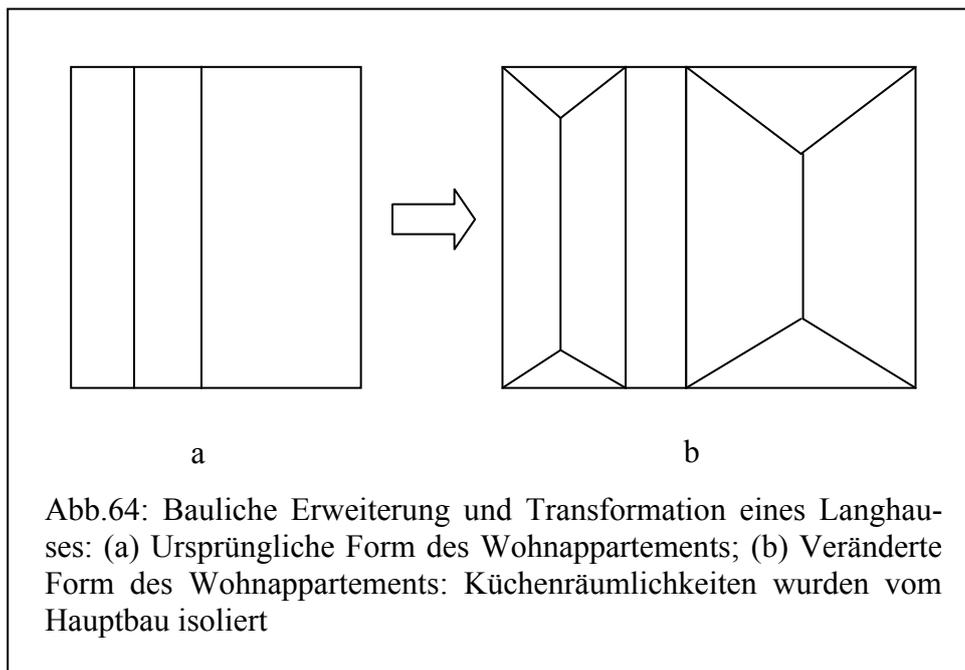
Das Ngaju-Langhaus (*huma*) besteht aus einem Hauptbau, in dem sich eine Reihe von Wohnappartements befinden, die mit einer in zwei Sektionen segmentierten Empore verbunden sind (Schiller 1997: 1140). Diese Sektionen bilden auf der einen Seite eine zentral durchlaufende Empore, die in der Mitte des Langhauses von einer zweiten Empore in der Längsrichtung zum Eingangsfoyer hin unterbrochen wird (Miles 1964: 48). Eine zweite Baustruktur, die auf der Rückseite mit einer offenen, nicht überdachten Plattform in der Längsrichtung mit dem

²²³ Vgl. dazu Garang (1974: 4f., 164f.).

Hauptbau verbunden ist, bildet die Küchenräumlichkeiten und ist in Form und Größe wesentlich kleiner (vgl. Abb. 63).²²⁴ Damit unterscheidet sich das Ngaju-Langhaus wesentlich vom Iban-Langhaus, dessen offene Plattform sich auf der Frontseite befindet. Antonio J. Guerreiro begründet diese differenzierte Bauform eines zweiteiligen Langhauses („two-door longhouses“) in den seit dem zweiten Weltkrieg entfachten Modernisierungsprozessen in Ost-Kalimantan, die neben kulturellen und sozialen Umbrüchen auch architektonische Veränderungen in den Langhäusern herbeigeführt haben (2003: 303f, 307). Ähnlich wie bei den Busang-Kayan unterlag das Ngaju-Langhaus einem baulichen Transformationsprozess, nach dem die ursprüngliche Form eines Langhauses, in dem die Küchenräumlichkeiten Teil des Hauptbaus waren, zu einer zweiteiligen Konstruktion ausgebaut wurde (vgl. Abb. 64).



²²⁴ Eine ähnliche Konstruktionsform, die den Hauptbau mit den Küchen verbindet, weisen auch die Kenyah-Kayan, Tagal-Murut und die Kelabit Langhäuser auf (Guerreiro 2003: 305f.; Miles 1964: 50).



6.2.3.2.2 Das Ngaju-Dayak-Langhaus im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen

Das Langhaus bei den Ngaju-Dayak ist nach den gleichen räumlichen Ordnungsreferenzen wie bei den Iban strukturiert. Der Kahajan-Fluss bestimmt in seiner Strömungsrichtung die orientierte Struktur des Langhauses und unterteilt es in qualitätsunterscheidende Segmente, in denen „flussaufwärts“ (*ngaju*) und „flussabwärts“ (*ngawa*) als kontrastierende Richtungsreferenzen die Längsausrichtung des Langhauses bilden und dabei als dyadisch komplementäre Pole aufgefasst werden (Schärer 1946: 75).²²⁵ Dabei kommt „flussaufwärts“ eine höhere Bedeutung zu als „flussabwärts“, so dass im Inneren des Hauses in der Anordnung der einzelnen Wohnappartements eine soziale Abstufung und Hierarchisierung der Bewohner vom „flussaufwärts“ gerichteten Endpunkt hin zur „flussabwärts“ gelegenen Zone nachzuweisen ist.²²⁶ Die Eingangsgalerie bildet dabei die Frontseite des Hauses und zeigt in der Regel nach Osten,²²⁷ der mit einer männlich konnotierten Bedeutung assoziiert wird, während der Westen, wohin die Küchenräumlichkeiten gerichtet sind, mit einer weiblichen verbunden wird. Diese Ost-West-Achse wird in der Überkreuzung mit der kardinalen Achse des Sonnenaufgangs

²²⁵ Die bedeutenden Arbeiten des Schweizer Missionars und Ethnologen H. Schärer (1942, 1946) dienten mir bei der Untersuchung der kosmischen Orientierung sowie der Mythen der Ngaju Dayak als Hauptquelle.

²²⁶ Das Exonym *ngaju* bedeutet ursprünglich „flussaufwärts“ (Schiller 1997: 1140).

²²⁷ Ähnlich wie beim Iban-Langhaus ändert sich das Ngaju-Langhaus, das sich auf der östlichen Seite des Flusses befindet, nicht in seiner räumlichen Ausrichtung, so dass der Küchenbauteil in der Längsrichtung auf den Fluss zeigt und der Eingangsbereich nach Osten ausgerichtet ist.

(*kabaloman andau*) und Sonnenuntergangs (*kabalepan andau*) als kategorienübergreifende „kosmische Totalität“ aufgefasst, in deren Mitte sich die Bewohner eines jeden Langhauses sich selbst begreifen (vgl. Abb. 65; 1946: 73-74).

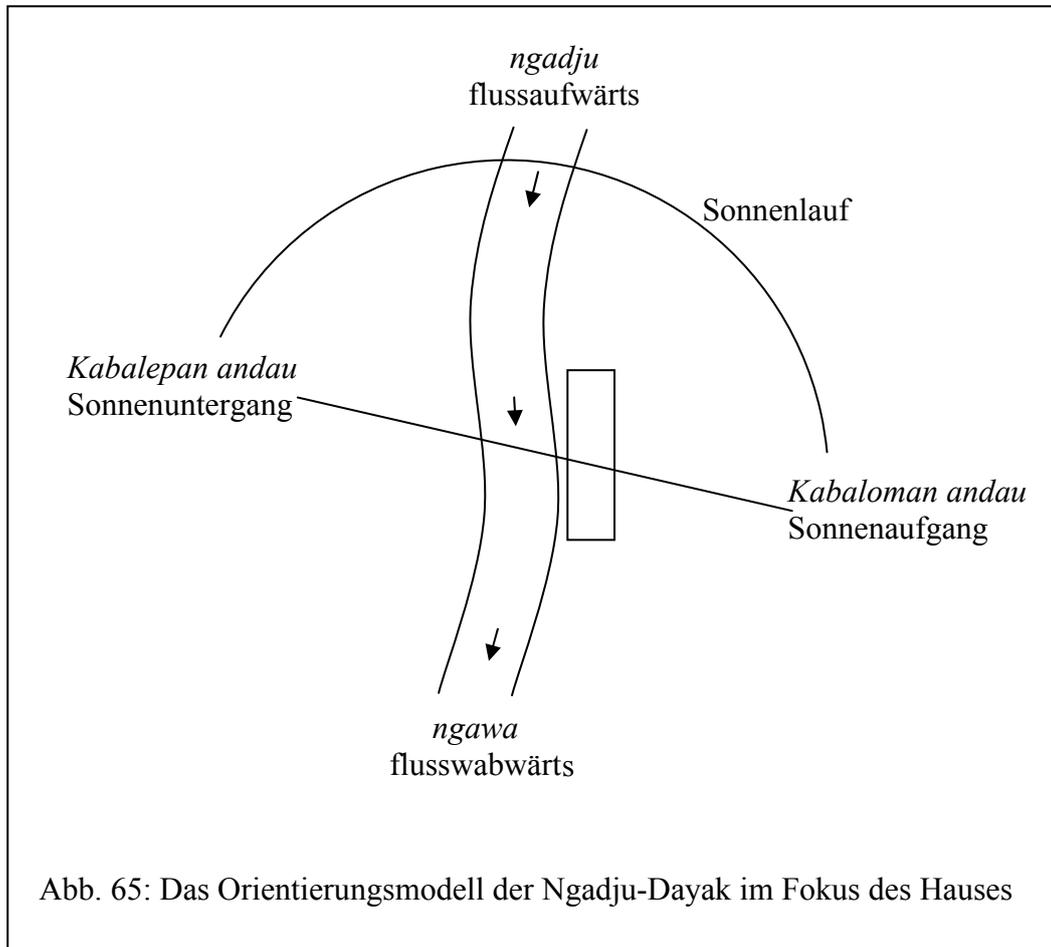


Abb. 65: Das Orientierungsmodell der Ngadju-Dayak im Fokus des Hauses

6.2.3.2.3 Die kosmologische Orientierung und Struktur des Langhauses

Im Gegensatz zu den Iban, die den zur Sonne und zum Fluss gerichteten Weltenbaum als zentrale Metapher ihrer räumlichen Orientierung im Haus sehen, bildet bei den Ngaju Dayak die Unterscheidung zwischen Oberwelt und Unterwelt die kosmische Struktur des Hauses, die in allen dekorativen und baulichen Elementen zum Ausdruck gebracht wird. Zwar kommt dem Weltenbaum in der Darstellung von mythologischen Erzählungen ebenfalls eine große Rolle zu, ist aber innerhalb der kosmologischen Ordnung fest in der Oberwelt lokalisiert und hat keinen verbindenden Bezug zur Unterwelt. Stattdessen wird eine Zweiheit betont, in der die Oberwelt, worin die höchsten Gottheiten wohnen,²²⁸ mit dem Urberg gleichgesetzt wird

²²⁸ Einer dieser Gottheiten heißt *Matahara* oder *Bahatara Guru*. Der Name verweist auf einen hindu-javanischen Ursprung, der vermutlich bis in die Zeit des Madjapahit-Reiches (1292-1478) zurückreicht (Schärer 1946: 16f.). Ursprünglich habe man nach Schärer *Matahara* (= „Sonnenaufgang“) auch *Bungai* genannt (= „Nashornvogel“) (Stöhr 1976: 43).

und die mit der chthonischen Gottheit verbundene Unterwelt (oder Unterwasser) mit dem Kahajan-Fluss.²²⁹

Beide Gottheiten werden auch als mythische Tiere begriffen. Dabei wird der Gott der Oberwelt als Nashornvogel (*tingang*, *basa Sangiang: bungai*) und der Gott der Unterwelt als Wasserschlange (*tambon* oder *naga*) aufgefasst, so dass beide in unterschiedlichen Erscheinungsformen wie z. B. auf Zeichnungen sowie auf kultischen Gegenständen (Flaggen, Lanzen und Teppiche; vgl. Abb. 66) vorkommen (Schärer 1946: 27f.).²³⁰ Schärer, der die Gegenüberstellung der Oberwelt und der Unterwelt in der Struktur des Hauses als „heilige Hochzeit“ begreift, ist der Auffassung, dass die „Schöpfung“ aus dem Widerstreit zwischen diesen beiden Welten und deren Repräsentanten *Mahatala* und *Djata* resultiert (Stöhr 1976: 64f.).²³¹ Dabei zerstören ein männlicher und ein weiblicher Nashornvogel als Repräsentanten der beiden Gottheiten während eines Kampfes den kosmischen Weltenbaum und töten sich anschließend selbst. „Aus den Trümmern des Baumes und den Körpern der Vögel, also aus Zerstörung und Tod, entstehen der Mensch und seine Welt, und in der neuen Schöpfung gewinnen die Gottheiten wieder ihre Einheit und Totalität“ (1976: 64; Vgl. Abb. 70). Hieraus ist zu erkennen, dass das Verhältnis zwischen den beiden Gottheiten durch einen sich im Wechsel von Antagonismus und Totalität manifestierenden, dialektischen Prozess bestimmt wird, der, übertragen auf die Struktur des Hauses, die Verortung der Wohnebene des Menschen zwischen dem Dachkörper und dem Pfostenfundament als das Produkt beider Gottheiten (= Welten) repräsentiert und „keine eigenständige und absolute Größe“ darstellt (Schärer 1942: 42). Tatsächlich hat man beim Anblick bestimmter Typen des Pfahlhauses Schwierigkeiten, das Wohngeschoß auszumachen, so dass es den Anschein macht, dass es zwischen Dach und Pfahlbau verborgen ist.²³² Das Wohngeschoß ist zwar als Wohnraum vorhanden, nicht aber als abgeschlossener baulicher Sektor des Hauses (Stöhr 1976: 79).²³³ Fast alle architektonischen Ele-

²²⁹ Der Unterweltgott wird als *Jata* bezeichnet, der früher *Tambon* (= „Wasserschlange“) genannt wurde (Schärer 1946: 19f.).

²³⁰ Schärer schreibt auch dazu: „Im Kultus stellt der Stein den Urberg dar und eine Kokosshale oder eine Schüssel voll Wasser das Urwasser. [...] Der Urberg wird auch als Treppenpyramide dargestellt und kommt in dieser Form zur Anwendung bei den Grabanlagen. Das Grab bildet die Totalität beider Welten. Die Grube ist identisch mit dem Urwasser, der Grabhügel [...] mit dem Urberg. Oberwelt und Unterwelt erscheinen auch da als Totalität, wo sie als Berg mit einem eingezeichneten heiligen Topf dargestellt werden. [...] Schließlich werden auch die beiden menschlichen Geschlechtsteile zu den höchsten Gottheiten und ihren Wohngebieten in Beziehung gesetzt. Die weiblichen sind identisch mit dem Urwasser, die männlichen mit dem Urberg.“ (1946: 27-29).

²³¹ Vgl. das Thema vom heiligen Streit zwischen Ober- und Unterwelt bei den Nias, Sundermann (1892), Lagemann (1906) und vor allem Steinhart (1950, 1954). Bei den Toba Batak, Stöhr (1976: 29f.).

²³² Vgl. zur „verborgenen“ Wohnebene bei den Roti 6.1.2.1, Atoni Pah Meto 6.1.3.1, Palu'é 6.1.4.1, Sa'dan Toraja 6.2.4.. Vgl. ferner dazu das Haus der Toba Batak (Domenig 2003: 61-99).

²³³ Laut Schärer (1946: 76-83) besitzt die Mittelwelt (Wohnraum) „keine wahre Realität“; sie ist „keine selbständige und absolute Größe“ und ist nur ein „Produkt der beiden anderen Welten“. Vgl. die ähnliche Vorstellung der Sumbanesen, wonach alles in der Mittelwelt („Diesseits“) eine Schattenexistenz führe, Adams (1974: 275f.), Stöhr (1976: 212).

mente des Wohnraums (wie Balken, Pfostenträger, Eingangstreppe usw.) bilden im Grunde Bestandteile des Dachkörpers oder des Pfostenfundaments. Daher entspricht die Anordnung der räumlichen Segmente des Wohnraums bei den Ngaju den von den Göttern geschaffenen Ordnungsprinzipien in der Mittelwelt (z. B. Himmelsrichtungen, flussaufwärts und flussabwärts, Achse des Sonnenlaufs; Schärer 1946: 76-83).

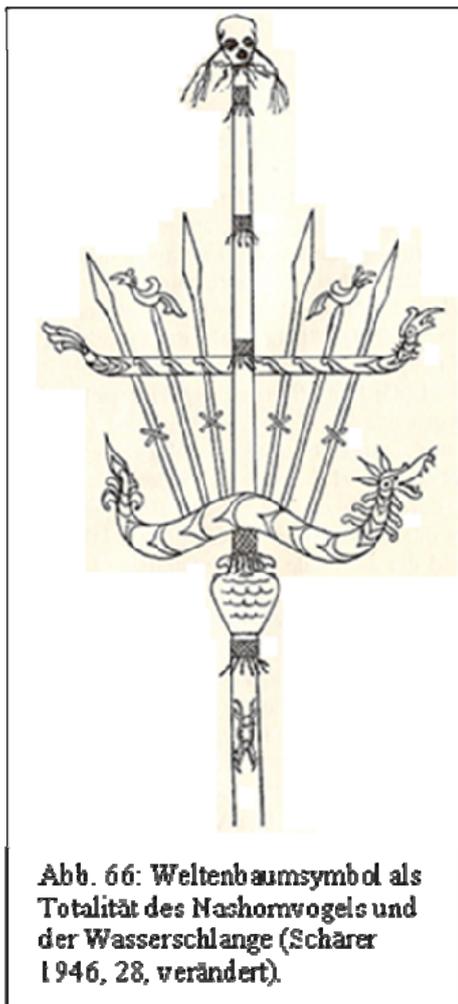


Abb. 66: Weltenbaumsymbol als Totalität des Nashornvogels und der Wasserschlange (Schärer 1946, 28, verändert).

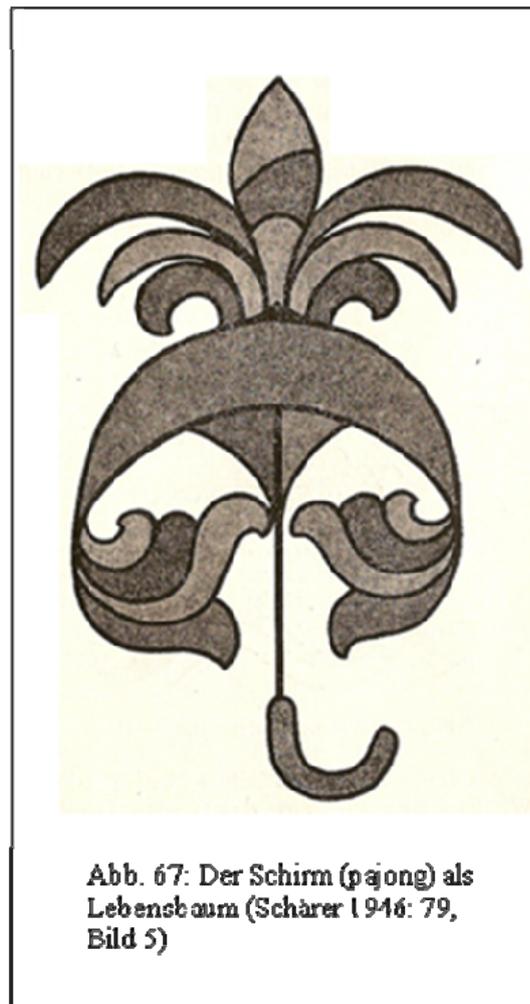


Abb. 67: Der Schirm (pajong) als Lebensbaum (Schärer 1946: 79, Bild 5)

6.2.3.2.4 Die kosmische Struktur des Langhauses auf sakralen Zeichnungen

Auf sakralen Zeichnungen wie z. B. auf Särgen,²³⁴ in denen dem Verstorbenen das ideale Abbild des Dorfes mitgegeben wird, wird das Haus in zwei unterschiedlichen Formen dargestellt, die jeweils der Oberwelt und der Unterwelt zugeordnet sind (vgl. Abb. 68; Schärer 1946: 76f.). Hierbei stellt der Weltenbaum²³⁵ stets den zentralen Mittelpunkt des Dorfes dar,

²³⁴ Die Säрге der Männer werden in Form einer Schlange gebaut, während die Säрге der Frauen die Form eines Nashornvogels besitzen (Schärer 1946: 163-165).

²³⁵ Bei den Ngaju gehört zum Lebensbaum auch das „Lebenswasser“ (*danum kaharingan*), das in seiner kulturellen Verehrung stark an das balinesische Weihwasser (*tirta*) erinnert. Vgl. dazu (Zoetmulder 1965: 332). Über

auf dessen linker Seite sich ein Haus befindet, das in seiner symbolischen Zusammensetzung auf die Aspekte der Oberwelt verweist. Auf dem First des Daches erhebt sich gewöhnlich aus einer Erhöhung heraus ein Schirm (*pajong*; Vgl. Abb. 67),²³⁶ der von zwei Flaggen²³⁷ flankiert wird und neben welchem rechts und links Flaggen, eine Henne und ein Hahn²³⁸ zu erkennen sind, die die Früchte des Lebensbaumes aufpicken (vgl. Abb. 69). Die gesamte Krümmung des Daches stellt nach der typischen Ornamentik der Ngaju-Dayak den Nashornvogel dar, der die Verbindung des Dachgeschoßes mit der Oberwelt symbolisiert, während das Pfostenfundament des Hauses auf dem Körper einer Wasserschlange ruht. Zwischen dem Bereich der Wasserschlange und dem Wohnraum tummeln sich Schweine und Büffel, die als Symbole des domestizierten Lebens begriffen werden und als Nutztiere für den Menschen zur Verfügung stehen.²³⁹ Auf der rechten Seite befindet sich das andere Haus, das der Unterwelt zuzuordnen ist und sich in der architektonischen Struktur von dem Haus der Oberwelt unterscheidet (vgl. Abb. 71). So ist das Dach stark gewölbt und stellt typologisch die Wasserschlange anstelle des Nashornvogels dar, auf dessen rechter Seite der Schwanz und der linken Seite das aufgesperrte Maul zu erkennen ist (1946: 81f.). Neben der Flagge und dem Schirm befindet sich auch ein Wurfnetz, das am Schwanzende der Schlange (= Dach) befestigt ist und die Fische aus dem Urwasser fängt.

die Verbindung von Lebensbaum und Lebenswasser im Alten Orient, siehe James (1966: 1-31) [Auf diesen Hinweis bin ich bei Stöhr (1976: 65, Anm. 43) aufmerksam geworden].

²³⁶ Der Regenschirm ist ein ritueller Bestandteil von Initiationsriten und hat auch in Java eine große Bedeutung. In seiner symbolischen Darstellung ist der Schirm identisch mit dem Lebensbaum (1946: 78-79). Vgl. zur rituellen Bedeutung des Regenschirmes bei den Minangkabau, Jong (1952: 160f.).

²³⁷ Die Errichtung von Fahnen war bei einigen Dayak-Stämmen schon vor dem Kontakt mit der westlichen Welt bekannt. Jedes Langhaus besitzt seinen eigenen Flaggenstock und Fahne, die nur zu bestimmten Anlässen gehisst wird. Die einzelnen Farben und Muster assoziieren mit bestimmten Gottheiten, vor allem mit der Wasserschlange und dem Nashornvogel, unter deren Schutz das Dorf steht. Der Flaggenstock wird dabei ebenfalls als Weltenbaum dargestellt (1946: 29-30, Taf. II). Vgl. zur Farbsymbolik bei den Roti 6.1.2.1.1 und bei den Toraja 6.2.4.2.

²³⁸ Wilke schreibt in „*Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst*“ (1922): „Die heraldisch gepaarten Tiere sind ursprünglich Sonne und Mond, die sich an dem als Baum gedachten Himmel begegnen“. Auffallend ist, dass auf den Kultzeichnungen der Ngaju beim Weltenbaum neben Henne und Hahn (die auch in der Gestalt von zwei Nashornvögeln dargestellt werden) niemals Sonne und Mond fehlen. Die Verbindung der Gestirne mit paarweise auftretenden kosmischen Vögeln findet im gesamten südostasiatischen Raum seine Parallele: Vgl. bei den Leti, Laubscher (1971: 205, 129), für die Philippinen, Rahmann (1955), bei den Toba-Batak, Mentawai und Mori, Voorhoeve (1927: 67-68). Vgl. dazu auch Komponente 5 in 5.1, Anm. 127.

²³⁹ Vgl. hierzu die Stallhaltung der Tiere bei den früheren Blockbauten der Toraja 6.2.4 oder bei den Minangkabau 6.2.1

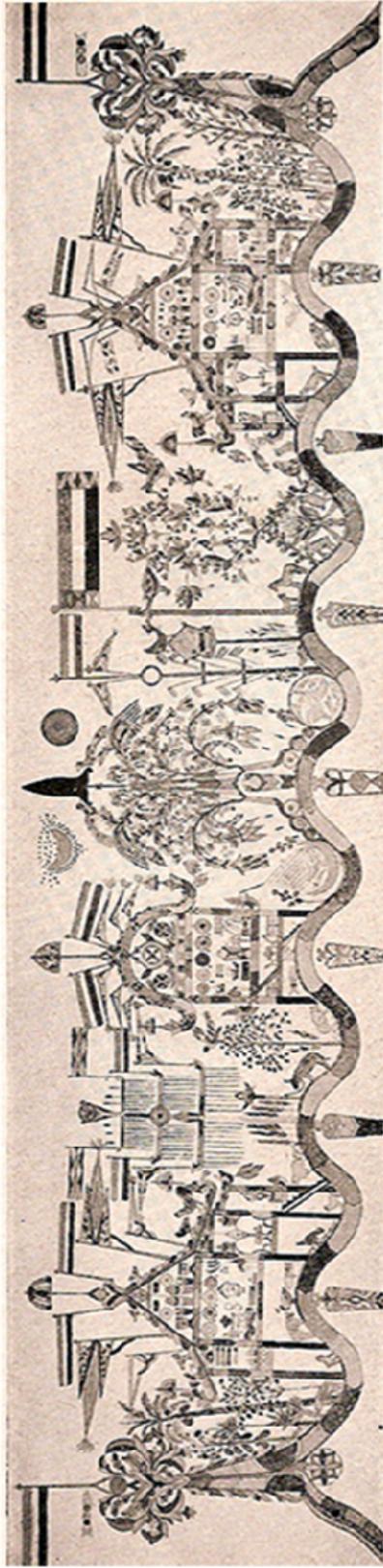


Abb. 68: Das Dorf, das dem Toten mitgegeben wird (Schärer 1946: Tafel XII, Bild 11).

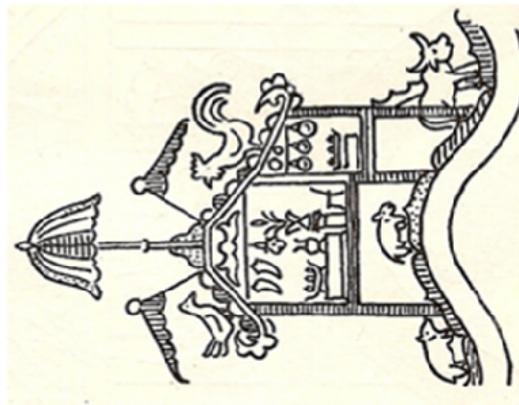


Abb. 69: Sargzeichnung – Das Haus (Oberweltaspekt). (Schärer 1946: 77, Bild 3).

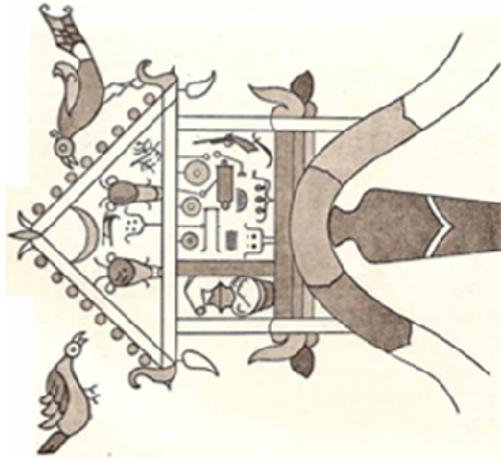


Abb. 70: Sargzeichnung – Das Leben als Lebensbaum und Urberg (Schärer 1946: 78, Bild 4).

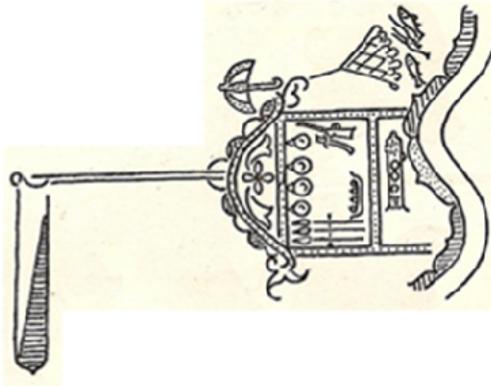


Abb. 71: Sargzeichnung – Das Haus (Unterweltaspekt). (Schärer 1946: 80, Bild 6).

6.2.3.2.5 Resümees

Die detaillierten Ausführungen zu mythologischen Ordnungskonzepten zeigen, wie facettenreich die dyadisch angeordneten, komplementären Symbole der Oberwelt und der Unterwelt konfiguriert sind. Die konstante Erscheinung der mythischen Tiere auf den Abbildungen der Häuser lassen Ordnungsprinzipien erkennen, die auf eine klare Separation zwischen dem Dachkörper und dem Pfostenfundament hindeuten, in der die Kontrastierung von Oberwelt und Unterwelt als fest lokalisierte Räume in der kosmologischen Orientierung eine große Rolle spielen. Zwar weisen die auf den sakralen Zeichnungen wiedergegebenen Häuser auf baulicher Ebene eine dreigeteilte Struktur auf, dennoch handelt es sich hier um ein duales Weltbild, wobei zwischen den beiden Welten keine qualitätsunterscheidenden Bedeutungen auszumachen sind. Die dreiteilige Gliederung des Hauses und die jeweiligen oppositionellen Symbolkomponenten ergeben im Zusammenhang mit der Strömungsrichtung des Flusses und der Achse des Sonnenlaufs die kosmische Orientierung des Langhauses.

6.2.4 DAS HAUS DER SA'DAN TORAJA

Die Sa'dan Toraja²⁴⁰ im Hochland von Sulawesi sind bekannt für ihre auf hohen Pfählen stehenden Häuser mit dem ausgeprägten Satteldach und den beidseitigen hochaufragenden, reich dekorierten Giebeln, die so stark nach vorne auskragen,²⁴¹ dass sie durch spezielle Säulen abgestützt werden müssen (vgl. Abb. 35 und 72).²⁴²

²⁴⁰ Das gesamte Toraja Hochland wird als *Tana Toraja* (*tana* < *banua* = „Land“, *raja* = „Fürst“, „König“: „Land der Könige“) bezeichnet, innerhalb dessen die Sa'dan Toraja nach dem gleichnamigen Fluss Sa'dan benannt sind.

²⁴¹ Der Ausdruck des „Kraggiebels“ stammt von Domenig (1980: 179).

²⁴² In Indonesien haben die Häuser der Sa'dan Toraja deshalb Berühmtheit erlangt, weil sie auf der 5000 Rupiennote abgebildet sind (Hauser-Schäublin 1985: 59).

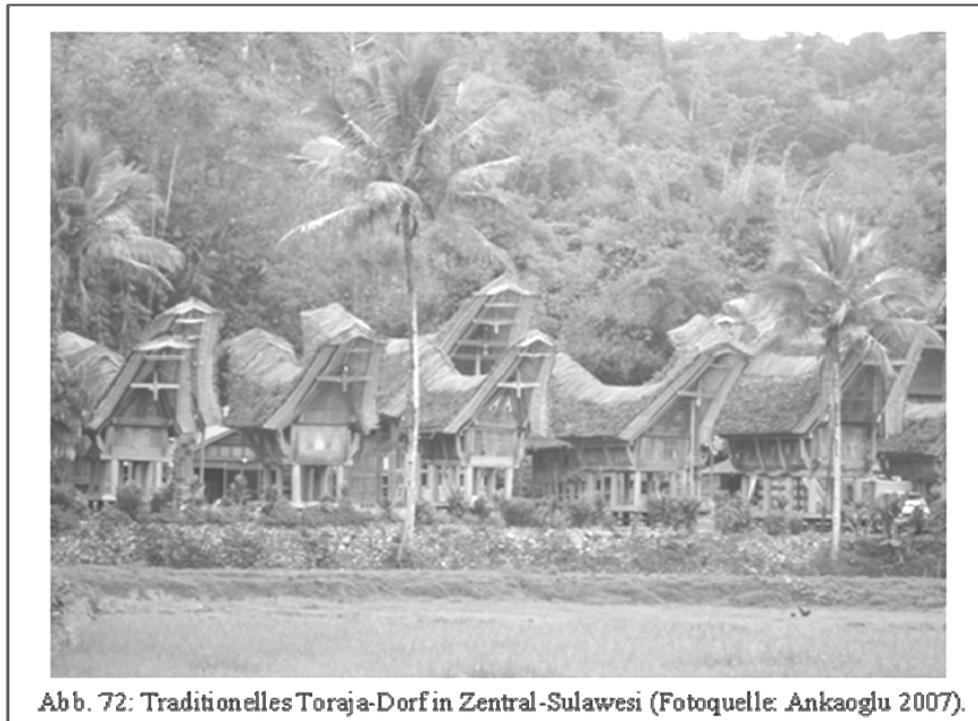


Abb. 72: Traditionelles Toraja-Dorf in Zentral-Sulawesi (Fotoquelle: Ankaoglu 2007).

Die mit hohem Aufwand und Materialkosten verbundenen Häuser²⁴³ sind innerhalb der Gesellschaftsordnung der Sa'dan Toraja, die in Adlige (*puang*), Freie (*to makaka*) und Leibeigene (*kaunan*) unterteilt ist, ausschließlich das Privileg der Oberschicht und werden als *tongkonan* (*tongkon* = „residieren“, „dauerhaft siedeln“)²⁴⁴ bezeichnet. In der Regel weisen die Häuser bei den Toraja einen separaten, zur Eingangsseite frontal positionierten Reisspeicher auf, der in der dekorativen Ausgestaltung und im baulichen Stil in gleicher Weise bearbeitet ist, wie das Haus, zu dem er gehört, so dass das typische Dorfbild aus einer Reihe solcher Bauten mit Gehöften besteht (vgl. Abb. 73 und 74).²⁴⁵

²⁴³ Viele Häuser werden heute im Bugistil gebaut, die im Verhältnis zu ihrer Größe viel mehr Wohnraum bieten und weniger massives Baumaterial erfordern als die traditionellen Stammhäuser, die zwar von außen sehr groß wirken, innen aber sehr wenig Raum aufweisen (Hauser-Schäublin 1985: 60).

²⁴⁴ Vgl. allgemein zu *tongkonan*, Tandilangi (1975); Zur Etymologie des Wortes, Crystal (1989: 9).

²⁴⁵ Der *tongkonan* weist über seine spezifischen Besonderheiten in der äußeren Gestaltung hinaus auch eine Reihe von baulichen und symbolischen Merkmalen auf, die es mit dem buginesischen und makassarischen Haus teilt (Pelras 2003: 249f.). So besteht das traditionelle Haus in Südsulawesi (Buginesisch: „bola“; Makassarisch: „balla“) ebenfalls aus den typologischen Komponenten des südostasiatischen Hauses, in dem die dreigeteilte Struktur, die finale Giebelornamentik und die mehrstufigen Wohnebenen auf lokalspezifische Orientierungsreferenzen, wie bergwärts (*aja'* = „Westen“) und meerwärts (*alau'* = „Osten“), verweisen (Pelras 2003: 270). Vgl. zu buginesischen Orientierungsreferenzen, Rössler (2003: 188f.). Auch die Gleichsetzung des Hauses in der Vertikale mit dem kosmischen Weltenbaum, dessen Stamm den Haupt- bzw. Nabelpfosten (*posi'bola*) symbolisiert, und die linguistischen Verknüpfungen von einzelnen Raumsegmenten mit der Schiffsterminologie (wie *oloang* für die Frontseite des Hauses sowie für den Bug des Bootes und *munri* für die Rückseite; Pelras 2003: 270-271; Vgl. auch Anm. 136) verweisen auf die regionalen Gemeinsamkeiten des buginesisch-makassarischen Hauses mit denen der Toraja-Gruppen, die auch auf sprachlicher Ebene eng verwandte Subgruppen innerhalb der austronesischen Sprachfamilie bilden. Vgl. dazu Mills (1974, 1975).



Abb. 73: „Typische“ Toraja-Siedlung, auf der linken Seite sind tongkonan mit weit vorkragenden Giebeln, abgestuften Fußbodenniveaus und angebauter Veranda zu sehen. Auf der gegenüberliegenden Seite stehen die Reisspeicher (Fotoquelle: Ankaoglu 2007).

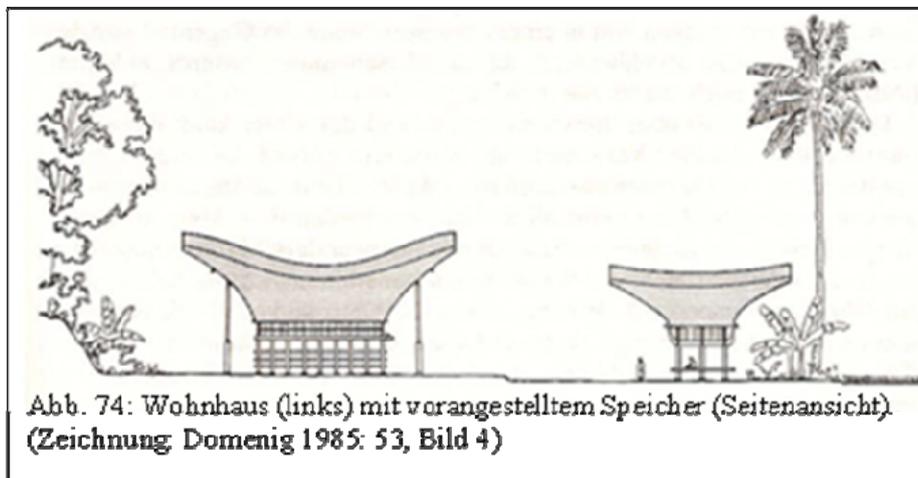
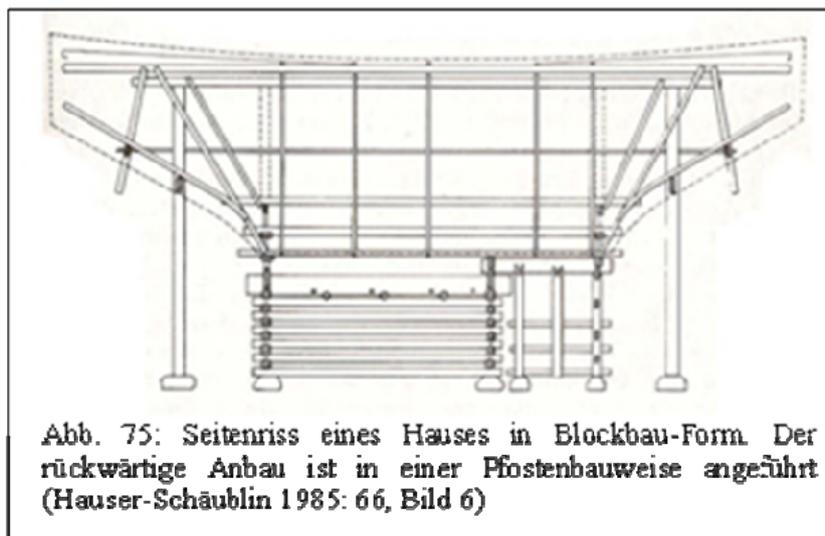


Abb. 74: Wohnhaus (links) mit vorangestelltem Speicher (Seitenansicht). (Zeichnung Domenig 1985: 53, Bild 4)

Ältere Hausbauten der Tana Toraja beherbergen jedoch in kompakter Form Reisspeicher und Wohnraum in einem und unterscheiden sich in vielen figürlichen, dekorativen und architektonischen Merkmalen von den Neueren (vgl. Abb. 75; Hauser-Schäublin 1985: 61, 74; Domenig 1985: 53f.) Das Baufundament besteht bei diesen Vorgängern aus einem mit Balken und Brettern angelegten Blockbau, der heute durch ein Pfostenfundament ersetzt wurde (vgl.

Abb. 74; Hauser-Schäublin 1985: 72f.).²⁴⁶ Zudem krägt das mit Bambus belegte Dach an der Frontseite des Hauses (*lindo banua* = „Gesicht des Hauses“), wo sich auch der Eingang ins Hauptinnere befindet, weiter aus als auf der Rückseite (*pollo'banua*), so dass es sich hier, ähnlich wie bei den Toba Batak,²⁴⁷ um eine asymmetrisch gesattelte Krümmung des Daches handelt. Unter dem Frontgiebel, der von einer Firstsäule gestützt wird, befindet sich in den meisten Fällen ein Veranda ähnlicher Verschlag, dessen Fußbodenniveau eine Stufe niedriger ist als das des Hauptteils (Hauser-Schäublin 1985: 67).



Bei der Innenaufteilung eines *tongkonan* ist eine gestufte Raumfolge festzustellen, wobei der hinterste Raum immer am höchsten liegt. Der im Hauptraum sich befindende Mittelpfosten (*a' riri posi*),²⁴⁸ der nur bei den größeren *tongkonan* gebaut werden darf, bildet den stark symbolbehafteten „Nabel“-Pfosten des Hauses (Nooy-Palm 1979: 232-234) und ist immer an der gleichen Stelle in der Mitte zwischen der hinteren und der mittleren Kammer lokalisiert (Crystal 1989: 9f.; Hauser-Schäublin 1985: 72).

²⁴⁶ Möglicherweise hängt diese bauliche Veränderung mit der Einführung des Wasserbüffels und des Nassreis-anbaus zusammen. Der Abstand zwischen dem Boden und dem untersten Rundholz, welches den Wohnraum bildet, war so groß, dass ohne weiteres Schweine und Hühner darin gehalten werden konnten. Für die Stallung eines Büffels jedoch war diese Vorrichtung zu klein, so dass ein relativ hoher Stall benötigt wurde (Hauser-Schäublin 1985: 74).

²⁴⁷ Vgl. auch Komponente 8 in 5.1, Anm. 134 und Abb. 34.

²⁴⁸ Vgl. zum Hauptpfosten allgemein Anm. 117.

6.2.4.1 Das Haus der Sa'dan Toraja im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen

Die wichtigste Orientierungsachse bei den Sa'dan Toraja bildet die Richtung zum Norden und zum Süden hin. Die Frontseite des Hauses ist dabei stets nach Norden gerichtet, so dass die Rückseite nach Süden zeigt (Crystal 1989: 9). Diese räumliche Axialisierung wird mit der Fließrichtung des Flusses Sa'dan begründet und ist mit kosmologischen Bedeutungen verbunden (vgl. Abb. 76). So wird der Norden als jene räumliche Zone wahrgenommen, aus der der Fluss entspringt. Somit steht es für die Quelle des Lebens und der Fruchtbarkeit, während hingegen der Süden als ein „Ort der verstorbenen Seelen“ (*puya*) begriffen wird (1989: 10). Die Ost-West-Achse dagegen ist mit der Achse des Sonnenlaufs verbunden, so dass der Osten mit Sonnenaufgang für Wohlstand und gute Erntezeiten steht, wohingegen der Westen mit Sonnenuntergang als Ort der Friedhöfe und somit der Toten²⁴⁹ aufgefasst wird.

In der architektonischen Gliederung des Hauses ist die dreiteilige Struktur in Pfosten- bzw. Balkenfundament, Wohnraum und gesatteltem Dach als wesentliche typologische Komponente des südostasiatischen Hauses klar zu erkennen, wobei auch dyadische Aspekte in Form einer oppositionellen Zweiteilung in Betracht kommen. Diese Zweiteilung ist an der Frontseite des Hauses in der figürlichen Wiedergabe des mythischen Vogels (*katik*) und des Wasserbüffels zu erkennen (vgl. Abb. 33).²⁵⁰ Der Wasserbüffel ist der Inbegriff von Stärke, Prosperität, Reichtum und männlicher Zeugungskraft (Crystal 1989: 11)²⁵¹ und stellt als domestiziertes Tier der landwirtschaftlichen Arbeit eine immense Bedeutung für den Nassreisbau dar, so dass ihm in der mythologischen Darstellung die symbolische Bedeutung harter, männlicher Arbeitskraft zukommt und aufgrund seiner Bodenverbundenheit der Unterwelt zugeordnet wird (Schefold 2003: 42f.).²⁵² Diese Bedeutungszuweisung erklärt auch aus pragmatischer Sichtweise die Haltung des Wasserbüffels über Nacht im Unterbau des Hauses, die dem Besitzer, neben der kosmologischen Betrachtungsweise, aus nächster Nähe Kontrolle über seinen kostbaren Besitz ermöglicht (Hauser-Schäublin 1985: 74). Über dem Kopf des Wasserbüffels ragt der lang gezogene Kopf des mythischen Vogels, der in seiner figürlichen Eleganz und

²⁴⁹ Interessant ist die Form des Sarges, die eine exakte Nachahmung eines *tongkonan* bildet. Offensichtlich hat das Haus eine über den Tod hinausgehende symbolische Bedeutung und stellt somit Behausung und Kultraum zugleich dar (Helfritz 1977: Bild 26). Vgl. auch die Särge der Ngaju Dayak in 6.2.4.2.4, Abb. 68-71.

²⁵⁰ Vgl. zu Vogeldarstellungen an der Frontseite des Hauses, Anm. 127; Zum Wasserbüffelsymbol, Anm. 130, 131. Vgl. auch Abb. 33.

²⁵¹ Die Büffelornamentik weist zugleich eine symbolische Ordnung von generationsübergreifender Identität für die Mitglieder des Hauses auf, die in der Anhäufung und Gliederung der Hörner repräsentiert wird und dadurch den Rang und Status des jeweiligen Hauses über seine reine physische Größe hinaus verdeutlicht (Crystal 1989: 12f.). Vgl. zur Büffelornamentik bei den Toba Batak, Schefold (2003: 43), bei den Sumbanesen, Dawson & Gillow (1994: Bild 175 und 179). Vgl. auch Anm. 131.

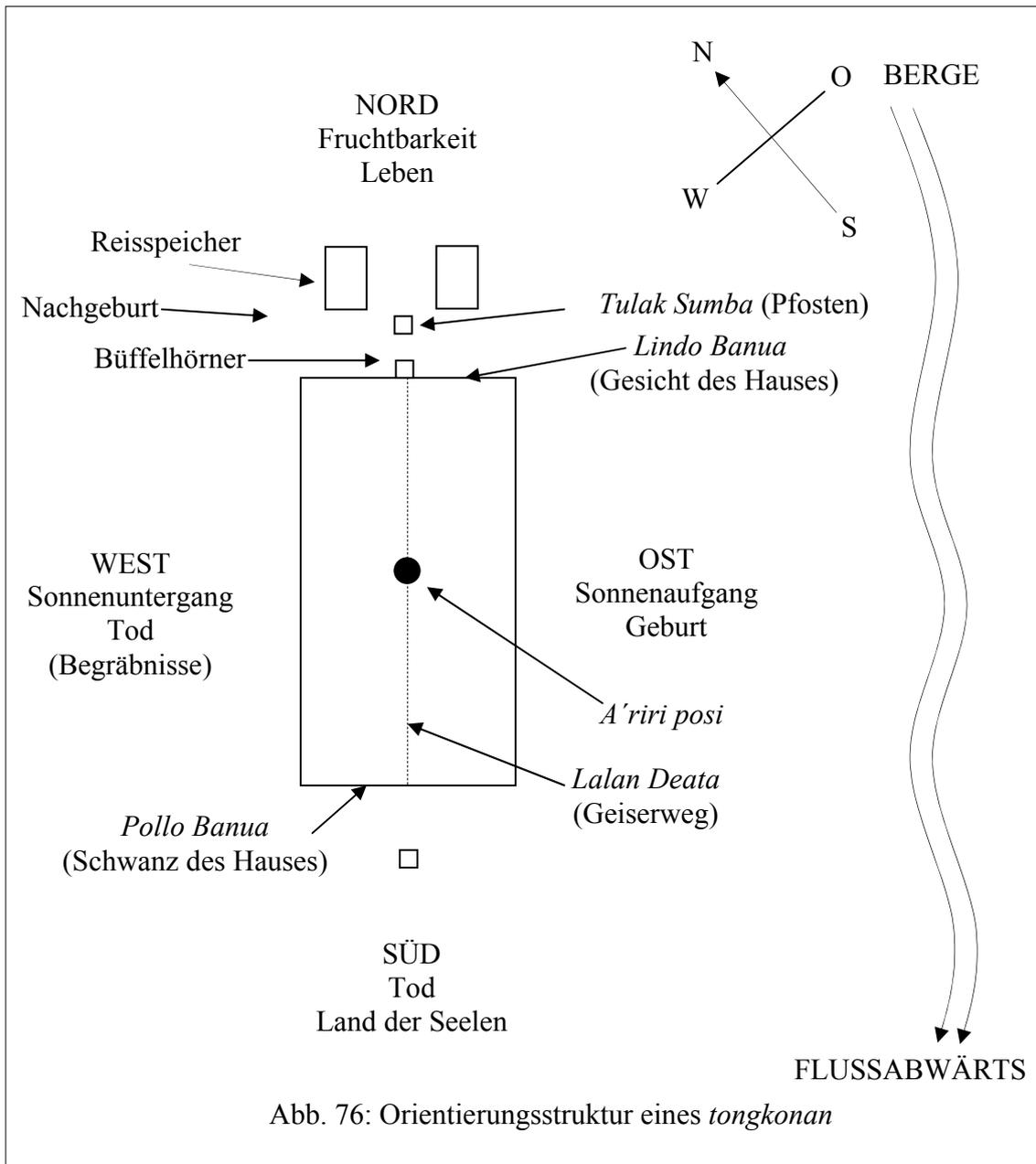
²⁵² Vgl. auch ähnliche mythische Tierassoziationen bei den Minangkabau im Abschnitt 6.2.1, Anm. 199, 200.

seiner filigranen Bearbeitung als weiblich oppositioneller Gegenpart zur männlichen Komponente steht und somit zur Sphäre der Oberwelt gehört (Crystal 1989: 12; Schefold 2003: 43). Die symbolische Verknüpfung des Dachgeschoßes mit einer weiblichen Komponente wird auch dadurch verdeutlicht, dass der Reisspeicher im Dachgeschoß bei älteren *tongkonan* nur für die Frau zugänglich ist.²⁵³ Zwischen dieser oppositionellen Zweiteilung, der weiblich konnotierten Oberwelt und der männlich konnotierten Unterwelt, die in der symbolischen Kontrastierung von Vogel und Wasserbüffel dekorativ wiedergegeben wird,²⁵⁴ befindet sich der Wohnraum der Menschen, der mit Ausnahme der Frontseite von außen nur sehr schwer sichtbar ist.²⁵⁵ Der Hauptpfosten dient in dieser binären Strukturierung als sphärologische Verbindung zwischen Ober- und Unterwelt in Form eines „Nabels“, in der sich die mythischen Kraftfelder zwischen beiden Ebenen kanalisieren können und das Haus zu einer organischen Einheit werden lassen (Crystal 1989: 9f.; Fox 2003: 380).

²⁵³ Vgl. zur privilegierten Rollenzuweisung der Frau, die allein Zugang zum Reisspeicher besitzt, auch Anm. 120; Bei den Iban, Anm. 119; Bei den Balinesen Anm. 121, 161 und bei den Rejang Anm. 205.

²⁵⁴ Bei einigen ost-torajanischen Stämmen (Bare'e-Toraja) ist jedoch auch die Gottheit *Lai (Ilai)* männlich und somit eindeutig auf die Oberwelt bezogen ist, wohingegen die Gottheit *Ndara* weiblich ist und zur Unterwelt zugeordnet wird (Downs 1956: 9, 12, 14; Adriani & Kruyt 1950/51: 348). Darüber hinaus gibt es auch die mythische Erzählung einer Urhochzeit zwischen Himmel (*Lai*) und Erde (*Ndara*; Kruyt 1906: 469; Adriani & Kruyt 1950/51: 7), in der eine gewisse Ähnlichkeit der Vorstellung einer „heiligen Hochzeit“ wie bei den Ngaju Dayak zu erkennen ist. Vgl. dazu auch Anm. 127 und 181.

²⁵⁵ Beim Anblick des Hauses hat man optische Schwierigkeiten das Wohngeschoss auszumachen; Vgl. dazu auch Anm. 231.



6.2.4.2 Farbsymbolik der Orientierungsachsen

Die räumliche Strukturierung des *tongkonan*-Hauses ist auch durch die Anordnung farblicher Referenzen geordnet. Die vier Primärfarben der Tana Toraja – Weiß, Schwarz, Rot und Gelb – symbolisieren im rituellen Kontext die Komplementarität der beiden Hemisphären von Leben und Tod, so dass Schwarz für Grabanlagen, Gelb für Reis und Gold, Rot für Sonnenaufgang und Lebensanfang und Weiß für Sonnenuntergang und Lebensende steht (Crystal 1989: 12). In der Nord-Süd-Achse entspricht die Farbe Gelb der Fronseite des Hauses – auf dessen gegenüberliegender Seite sich in einigen Metern Abstand der Reisspeicher befindet – und die Farbe Schwarz der in Richtung Süden gelegenen Rückseite. Die Ost-West-Achse, die primär

mit dem Lauf der Sonne verbunden wird, evoziert im Osten mit der Farbe Rot die Konnotation des Sonnenaufgangs und steht damit für Geburt und Leben, im Westen jedoch wird mit der Farbe Weiß der Sonnenuntergang als der Bereich des Todes versinnbildlicht (Schefold 1997: 1100).²⁵⁶

6.2.4.3 Vorangestellter Reisspeicher

Der mit wenigen Metern Abstand vorangestellte Reisspeicher ist derart angeordnet, proportioniert und mit Bedeutungszuweisungen strukturiert, dass er das Haus nach dem Prinzip der „einseitigen Ergänzung in dualer Opposition“ widerspiegelt, wie es bei den Sa’dan Toraja in allen weiteren Komplementaritäten sozialer Zuordnungen wie Kind/Mutter, Adel/Volk, Priester/König usw. der Fall ist (Domenig 1985: 54, 55f.). Hierbei spielt die Verehrung der Reisseele,²⁵⁷ die sich im Reisspeicher befindet, als geomantische Widerspiegelung der mit Prosperität und Leben verbundenen, repräsentativen Seite des Hauses eine große Rolle und kann daher als eine nach der „orientierten Struktur“ angelegte, bauliche Erweiterung des Hauses angesehen werden (Crystal 1989: 11).

6.2.4.4 Resümee

Schon anhand dieser knapp umrissenen Erläuterungen ergeben sich beim Haus der Toraja hinsichtlich der gesattelten Dachkonstruktion, der mythologischen Tierassoziationen in den unterschiedlichen Bauebenen und des vorangestellten Speichers deutlich zu erkennende Verbindungen zu anderen austronesischen Gruppen.²⁵⁸ Auf der Grundlage einer raumfokussierten Analyse konnte gezeigt werden, dass die hier beschriebenen rezenten Häuser der Toraja, die sich ursprünglich aus Blockbauten entwickelt haben, in ihrer räumlichen Ausrichtung nach den für austronesische Gruppen in terrestrisch geschlossenen Lebensräumen typischen Orientierungsreferenzen – wie dem Lauf des Flusses und der Sonnenaufgangs- und Sonnenuntergangsachse – ausgerichtet und in ihren Bedeutungsinhalten lokalspezifisch kodifiziert sind.

²⁵⁶ Vgl. zur Farbsymbolik bei den Roti 6.1.2.1.1 und bei den Ngaju 6.2.3.4.

²⁵⁷ Vgl. dazu Anm. 252; Zum Begriff der „Reisseele“, Anm. 119.

²⁵⁸ Um nur einige Beispiele zu nennen: Das gesattelte Dach, vgl. Toba Batak Häuser (Abb. 34); Die Büffelornamentik mit der Assoziation der Unterwelt, vgl. Minangkabau (Anm. 201, 250); Die Vogelornamentik in Verbindung mit der Oberwelt, vgl. den Nashornvogel bei den Ngaju Dayak in 6.2.3.2 (Anm. 127, 227); Die Blockbauweise bei den Batak (Hauser-Schäublin 1985: 80).

6.3 Das Haus im Fokus austronesischer Orientierungssysteme bei den Seenomaden

Einleitende Bemerkungen zu Seenomaden:

Seenomaden²⁵⁹ leben in kleinen Gruppen auf Wohnbooten exklusiv auf dem Meer oder in semi-permanenten Siedlungen, die sie auf Korallenriffen und am Strand von Mangrovenküsten errichten. Als mobile Jäger und Sammler²⁶⁰ folgen sie den wechselnden Winden und Meeresströmungen, um die zu unterschiedlichen Jahres- bzw. Monsunzeiten lokal anzutreffenden Ressourcen des Meeres und der Küste zu nutzen. Die Strategien der Anpassung an die aquatische Umwelt, die sie zu ihrem potenziellen Lebensraum gemacht haben und auf die sich ihre ethischen Dispositionen und Überzeugungen richten, stellen bei den einzelnen ethnischen Gruppen im gesamten südostasiatischen Raum eine auf einem austronesisch kulturellen „Grundsubstrat“ basierende, unabhängig voneinander entstandene Spezialisierung aufgrund ähnlicher ökologischer Bedingungen dar (Sopher [1965] 1977: 361f, 385f.; Tauchmann 1992).

6.3.1 Pfahlbauten und Wohnboote als regionale Adaptation des südostasiatischen Haustypus

Die auf dem Meer errichteten Pfahlbauten und die Wohnboote stellen aufgrund der besonderen Umstände der maritimen Lebensweise eine Untergruppe der Hausbauten dar, in der eine Übertragung der charakteristischen Komponenten des südostasiatischen Hauses problematisch ist und daher nicht in die Analyse der baulichen Komponenten in 5.1 miteinbezogen werden konnte. Jedoch gibt es im Haus hinsichtlich der räumlichen Orientierungsstruktur und der qualitätsunterscheidenden Bedeutungszuweisung einzelner Raumsegmente frappierende Ähnlichkeiten mit den im Abschnitt 6.1 und 6.2 beschriebenen Hausbauten der terrestrischen Gruppen, die die Untersuchung der Häuser der Seenomaden in einer vergleichenden Betrachtung notwendig werden lassen.²⁶¹

²⁵⁹ In der Literatur werden sie häufig auch als *sea nomads* (Nimmo 1972), *sea people* (Sandbukt 1982) oder *sea folk* (Sopher [1965] 1977) und in älteren Quellen auch als *sea gypsis* (Thompson 1851: 140) bezeichnet.

²⁶⁰ Sopher ([1965]1977: 218, 233) und Barnes (1996) charakterisieren diese Gruppen als Meeresjäger und Sammler („*sea hunters gatherers*“).

²⁶¹ Dieses Kapitel konnte sowohl im Umfang als auch in der analytischen Tiefe bei weitem nicht so detailliert beschrieben werden wie Kapitel 6.1 und 6.2. Diese Vernachlässigung ist in der Forschungsliteratur begründet, die größtenteils auf terrestrische Hausbauten und Kulturen konzentriert ist. Schon Stöhr bemerkt zu den Seenomaden: „Eine nennenswerte Überlieferung der geistigen Kultur ihrer Vorfahren ist [bislang] nicht vorhanden“ (1976: 157). Die wenigen mir zugänglichen Quellen zu diesem Bereich, die an den jeweiligen Textstellen erwähnt werden, wurden in kritischer Auseinandersetzung so profund wie möglich behandelt und bilden die Grundlage für den erstellten Textbeitrag. Zwar ist insgesamt zu den Seenomaden an ethnographischen Daten

6.3.1.1 DIE BAJAU LAUT

Die Sama-Bajau²⁶² sprechenden indigenen Gruppen stellen die flächenmässig grösste, ethno-linguistische Sprachgruppe im insularen Südostasien dar (vgl. Abb. 77).²⁶³ Von der insgesamt geschätzten Bevölkerungsanzahl zwischen 750 000 - 900 000 Sprechern bildet nur ein verschwindend geringer Anteil mit etwa 5000 Sprechern räumlich mobile Gruppen, die noch auf Wohnbooten auf dem Meer leben.²⁶⁴ Die Bajau Laut-Populationen Nordost-Borneos (Semporna, Ost-Sabah) bilden eine regional differenzierte Untergruppe der Sama-Bajau und leben hauptsächlich in Küstenregionen und Mangrovenzonen. Sie betreiben meeresorientierte, wirtschaftliche Subsistenzsysteme, welche durch die seminomadische Anpassung an die besondere ökologische Zone zwischen Küste und Meer, die zugleich ihr natürliches und soziales Habitat bildet, gekennzeichnet sind und in ihrer tradierten Wirtschaftsweise variierende Formen von räumlich mobilen Behausungen aufweisen.²⁶⁵

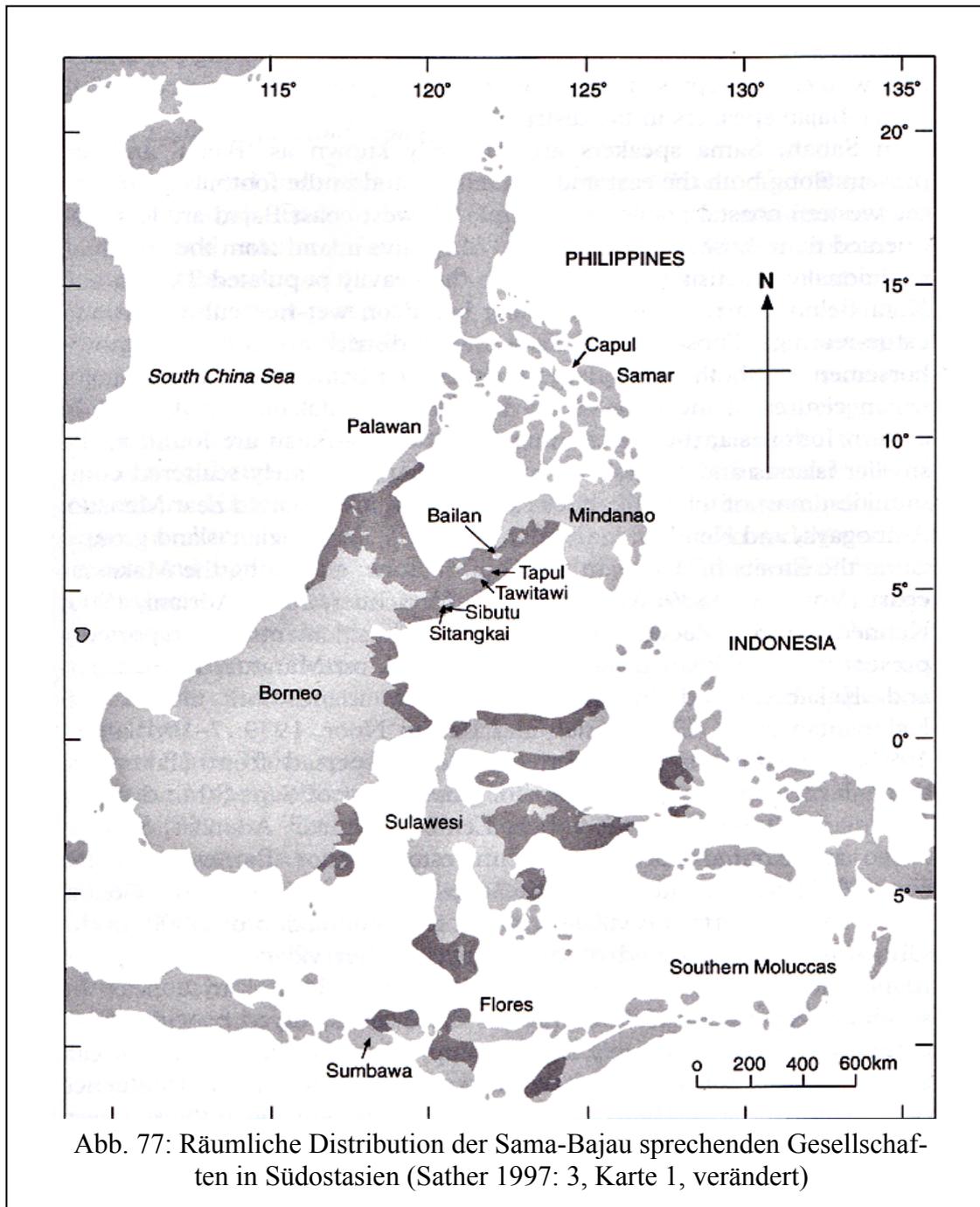
einiges zu entnehmen. Jedoch ist im Bezug auf den Untersuchungsgegenstand der Raumwahrnehmung und Orientierung im Haus bzw. im Wohnboot außer einigen Anmerkungen von Clifford Sather in „*The Bajau Laut*“ (1997) nichts geleistet worden.

²⁶² Die Etymologie von *Bajau* oder *Bajo* ist nicht hinreichend geklärt. In Indonesien und Malaysia steht es für eine ethnische Bezeichnung nomadischer Gruppen, die an Mangrovenküsten oder auf dem Wasser leben (*Bajau Laut*); Vgl. hierzu, Sopher [1965] 1977: 158f. Im Makassarischen wird auch neben *Bayo* die Bezeichnung *Turije'ne* („Menschen auf dem Wasser“) verwendet (Sather 1997: 5, 6-8). Das Endonym Sama (a'a Sama = „Sama Volk“) ist eine ethnische Eigenbezeichnung, die fast bei allen Sama-Bajau sprechenden Gruppen benutzt wird (Lenhard 2002: 119; Pallesen 1985: 134; Sather 1997: 5f.).

²⁶³ Vgl. hierzu Fox (1977), Geoghegan (1984: 654), Nimmo (1972), Pallesen (1972), Sather (1985: 166-167), (1993b: 30), (1997: 2).

²⁶⁴ Die Zahlen sind aus Sather (1997: 2-3) entnommen.

²⁶⁵ Vgl. ferner zu den Bajau im Sulu-Archipel: Stone (1962), Cabrera (1969) und Nimmo (1972).



6.3.1.1 Pfahlbauten und Wohnboote der Bajau Laut

Die traditionelle räumliche Behausung der Bajau Laut besteht aus temporär genutzten, rektangulär angeordneten und überdachten Pfahlbauten (*luma*), die in der Regel einen Meter über der Wasseroberfläche gebaut werden (Sather 1997: 67, 135). Die Funktion dieser Pfahlkonstruktionen, deren innere Raummaße meist eine Länge von etwa 4-6 Metern aufweisen, bildet die Beherrgung aller Mitglieder der Familie zu Zeiten der Not, ernsthafter Krankheiten und religiöser Zeremonien sowie die Verankerung und Verwahrung eigener Wohn-

(*lepa*)²⁶⁶ und Fischerboote (*boggo*'), die unter oder vor der Wohnplattform festgebunden werden. Beide Bootstypen haben differenzierte Funktionen: Während die *boggo*' mit einer durchschnittlichen Länge von drei bis fünf Meter ausschließlich für küstennahe Fischfangtätigkeiten benutzt wird, dient die *lepa* zusätzlich für weite Reisen und Erkundungsfahrten und verfügt daher über funktionelle Räume für die Kumulation und Speicherung von Nahrungsmitteln (vgl. Abb. 78 und 80; 1997: 111f.).

Komplexe und größere Siedlungen von Pfahlbauten²⁶⁷ setzen sich über einen größeren Zeitraum zusammen und bestehen aus einer agglutinierenden Grundstruktur. Jedes Haus liegt dabei etwa drei bis vier Kilometer vom Festland entfernt, ist mit diesem jedoch mit einem zentralen Steg verbunden (vgl. Abb. 79; Sather 1997: 66, 61). Fast jedes Haus besitzt zwei Eingänge, von denen der eine mit einem Steg verbunden ist und der andere von einer offenen, nicht überdachten Plattform (*pantan*) über einer Leiter zum Meer führt und ausschließlich von den Hausbesitzern benutzt werden darf (1997: 137). So stellt die Stegeingangsseite in dieser Aufteilung die öffentlich zugängliche Zone des Hauses dar, deren Gegenpart als familiäre und private Eingangszone die offene Plattform auf der Meeresseite bildet, von der man auch die eigenen Boote besteigen kann.

²⁶⁶ Vgl. zur Etymologie des Wortes (**lepaw*), Anm. 104; Vgl. zur lexikalischen Verbreitung des Wortes *lepa*, Sopher ([1966] 1977: 393f.); In Zusammenhang des Sulu-Archipels, Nimmo (1968: 37, 51), der die These vertritt, dass die Bezeichnung *lepa* (oder *lipa*) aus Borneo entlehnt worden ist (Kenyah, Lahanan: *lepo*' = „isolierter Bau, Einfamilienhaus“). Vgl. auch zu den Wohnbooten der Bajaus im Norden Borneos, Sopher ([1965] 1977: 206f.).

²⁶⁷ In der von Sather durchgeführten Studie in Semporna bestand die Siedlung aus etwa 50 Pfahlbauten, die insgesamt eine Bewohneranzahl von ca. 140 Personen bildeten (Sather 1997: 66).



Abb. 79 (oben): Die Siedlung Bangau-Bangau aus der Vogelperspektive, 1965 (Sather 1997: Tafel 2). Die aus Holz gebaute Brücke verbindet die Siedlung mit der Küste.



Abb. 78: Wohnboot (*lepa*) der Bajau Laut (Sather 1997: Tafel 7, verändert).



Abb. 80 (rechts): Frauen fischen auf dem *boggo* (Sather 1997: Tafe. 6, verändert).

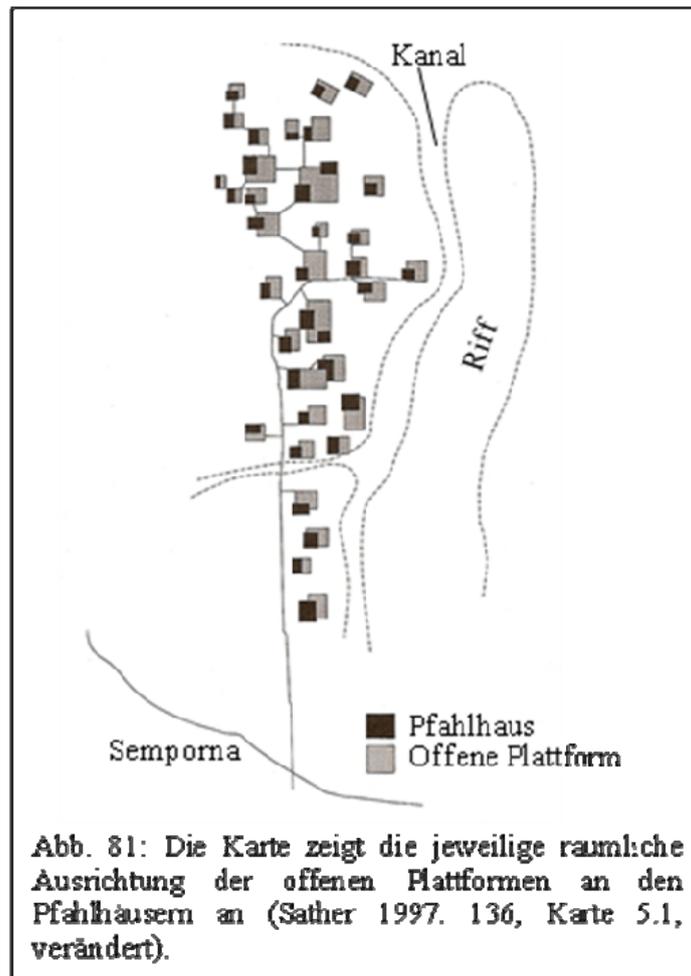
6.3.1.1.2 Räumliche Orientierungsreferenzen

Die Bedeutung des Meeres als potenzieller Lebensraum wird bei den Bajau Laut schon allein in ihrer ethischen Disposition gegenüber den an der Küste lebenden Nachbarn zum Ausdruck gebracht, in der sie jene als *a'a déa* („Menschen von der Küste“) bezeichnen, während ihre eigene Kennzeichnung in dem Endonym *a'a dilaut* („Menschen vom Meer“) verdeutlicht wird (Sather 1997: 92). Die maritime Lebensweise, die auf die Nutzung der Ressourcen des Meeres und der angrenzenden Küsten spezialisiert ist, erfordert eine Orientierung, in der die topographische Kontrastierung zwischen Meer und Land, ähnlich wie bei terrestrischen Gesellschaften mit Zugang zum Meer (vgl. 4.1 und 6.1), eine kardinale Achse bildet. Der Unterschied besteht hier darin, dass das Meer als dominierende Ausgangsbasis für die räumliche Orientierung dient und mit höheren Bedeutungszuweisungen besetzt ist als die Küste bzw. das Flachland. So bilden die Bezeichnungen „landwärts“ (*„kaléa“*) und „meerwärts“ (*„kaut“*) räumliche Orientierungsreferenzen, die im alltäglichen Gebrauch in unterschiedlichen Zusammenhängen benutzt werden. Aus diesem Grund beschreiben sich Hausbesitzer innerhalb der Siedlung entweder als „meerwärts“ oder als „landwärts“ gelegen. „Landwärts“ ist auch

die Richtungsangabe, wenn Fischer von der offenen See wieder zurück zu ihrem Haus segeln. In Ergänzung der Landwärts-Meerwärts-Achse werden Bezeichnungen der monsonalen Meeresströmungen und der Winde benutzt, die unter Einbindung des Sonnenlaufs eine vollständig funktionsfähige Orientierung und Navigation auf dem Meer ermöglichen (1997: 92f.)

6.3.1.1.3 Das Pfahlhaus und das Wohnboot im Fokus räumlicher Orientierungsreferenzen

Die meisten Pfahlhäuser der Bajau Laut sind mit der Seite der offenen Plattform (*pantan*) in Richtung „meerwärts“ gerichtet, so dass die zum Steg führende Seite „landwärts“ zeigt (vgl. Abb. 81). Die räumliche Ausrichtung des *pantan* zum Meer hin ist hauptsächlich in der Funktion des Anlaufens der Boote und deren Verankerung begründet. Zwar gilt das Innere des Hauses inklusive des *pantan* als intime private Zone, jedoch werden *pantan* und Haus aus einer internen Betrachtung heraus dyadisch voneinander unterschieden. So zeigt der *pantan* als dominierendes Tätigkeitsfeld im Alltag die aquatische Lebensorientierung der Bewohner an und besitzt im Gegensatz zum intim und privat konnotierten, überdachten Haus eine höhere Bedeutungszuweisung (1997: 137).



In der Nacht, wenn sich alle Bewohner im Haus aufhalten, ist die Schlafposition derart angeordnet, dass der Kopf, als Sitz des menschlichen Geistes, in Richtung „meerwärts“ zeigt.²⁶⁸ Hierbei entspricht die räumliche Segmentierung des Hauses in der Horizontale der Unterteilung des menschlichen Körpers in Kopf (meerwärts gerichtete Eingangsseite), Körper (innere Räumlichkeit) und Füße (landwärts gerichtete Eingangsseite), so dass sie qualitätsunterscheidende Bedeutungszuweisungen in den einzelnen Raumzonen offerieren. Dadurch ist eine verkehrte Ausgangslage der Orientierung im Gegensatz zu terrestrischen Gruppen, die sich mit dem Kopf in Richtung „bergwärts“ hinlegen, erkennbar (Sather 1997: 186, Anm. 3).

In Semporna korrespondiert die „kopfwärts“ gerichtete Zone des Hauses (*kokan*) mit der kardinalen Achsenrichtung des Sonnenaufgangs, der im rituellen und kosmologischen Kontext mit Leben und Geburt konnotiert wird und in dualer Opposition zum Sonnenuntergang steht. Die Richtung des Sonnenuntergangs ist landwärts gerichtet und verdeutlicht auf symbolische Weise den Tod. Diese Orientierungsreferenzen gelten in derselben Anordnung auch für die

²⁶⁸ Auch im Boot (*lepa*) gibt es eine festgelegte Schlafpositionierung. Dabei legen sich alle Mitglieder der Crew in einer Reihe mit dem Kopf (*kok*) in Richtung Schiffsheck hin, wo sich auch der Herd mit dem Reisproviand befindet (Sather 1997: 147).

Wohnboote (1997: 114f.). So konnotiert die Eingangsseite des Bootes über das spitz verlaufenden Heck, zu dem man vom *pantan* aus herabsteigt, eine niedrigere Bedeutungszuweisung als der Bug, der auch in äquivalenter Form zum Haus als *kokan* „kopfwärts“ bezeichnet wird. Während das Heck das räumliche Segment der Arbeitstätigkeiten darstellt (vom Heck aus werden die Fische gejagt und gefangen), bildet der Bug den Bereich der Kopfzone und steht dementsprechend für Ruhe und für die Proviantierung von erbeuteten Fischen und mitgebrachten Nahrungsmitteln wie z. B. Reis.²⁶⁹ Die Längsrichtung des Bootes bildet in diesem Bedeutungsspektrum eine bipolare Anordnung, in der der „öffentliche“ Pol (Heck) dem „privaten“ und „intimen“ Pol (Bug) gegenübersteht, so dass diese die gleichen Orientierungsreferenzen darstellen, wie die in der räumlichen Segmentierung des Hauses konnotierten Elemente mit Geburt/Tod, Sonnenaufgang/Sonnenuntergang, Tag/Nacht, Ruhe/Arbeit usw. (1997: 147f.).²⁷⁰

Neben der orientierten Struktur, den komplementären Oppositionspaaren und der als Empfangszone dienenden, öffentlichen Stegeingangs weisen die Pfahlhäuser und die Wohnboote auch in der dreigeteilten Struktur und in der Terminologisierung des Daches²⁷¹ die typischen Komponenten des südostasiatischen Hauses auf.²⁷² Für das Wohnboot gilt als Unterbau das Meer, das in vielen terrestrischen Häusern symbolisch für die Unterwelt steht und unterhalb der Wohnplattform hindurchfließt.²⁷³

6.3.1.1.4 Resümee

Im Vergleich zu terrestrischen Hausbauten sind am Pfahlhaus und am Wohnboot aufgrund der auf dem Meer gegebenen, zweckmäßigen Gegebenheiten – z. B. (in Bezug auf das Boot) ein in die Länge gezogener Bootgrundriss, statt einer rektangulären, der aufgrund seiner großflä-

²⁶⁹ Diese Form der räumlichen Segmentierung des Wohnbootes in der Längsrichtung ist nicht nur für die Bajau Laut charakteristisch. Sie stellt eine allgemeine Strukturierung des Bootes in spezifische Handlungszonen dar, die sich schon allein aus der Konstruktion des Bootes ergibt. Vgl. zur räumlichen Strukturierung des Bootes bei den Samal Badjao und den Tausug im Sulu-Archipel, Bier (1997: 1193f.); Bei den Orang Laut auf den Badas Inseln (Pulau Tujuh), Sopher ([1965] 1977: 204f.); Bei den Orang Laut im Riau-Archipel, Lenhart (2002: 182f.) und bei den Lamalera auf den Solor Inseln in Ost-Flores, Barnes (1996: 227f.).

²⁷⁰ Auf den Molukken (Süd-Halmahera) werden traditionell gebaute Wohnboote mit dekorativen Elementen in Form eines Drachen verziert, so dass das Heck einen weit aufgerissenen Drachenzwanz und der Bug den Schwanz darstellt (persönliche Mitteilung von Prof. Dr. Tauchmann).

²⁷¹ In einigen ostindonesischen Wohnbooten wird das Dach mit derselben Bezeichnung wiedergegeben, wie die auf dem Land errichteten Hausbauten (*sapau*: „Abdach eines Wohnbootes“ = *sopé* oder *sapo*: „Dach beim terrestrisch gebauten Haus“; persönliche Mitteilung von Prof. Dr. Tauchmann).

²⁷² In wieweit die dreigeteilte Struktur des Pfahlhauses in die kosmologische Struktur der Ober-, Mittel- und Unterwelt eingeteilt wird, ist unklar, da in der Forschungsliteratur diesbezüglich, so weit ich sie überblicken konnte, bisher nichts geschrieben wurde. Jedoch ist das Konzept einer dreigeteilten Welt bei seenomadischen Gruppen nicht-islamischen Glaubens durchaus vorhanden. So besteht die Welt der Orang Laut (*dunia*) aus drei Weltschichten (*lapisan dunia*) oder Weltböden (*lantai dunia*), die übereinander liegen und ein Oben, eine Mitte und ein Unten in Form von Luft (*udara*), Erde (*bumi*) und Wasser (*air*) bilden (Lenhart 2002: 310f.).

²⁷³ Vgl. Anm. 137.

chigen Form nicht auf den Wellen gleiten könnte – nicht alle Komponenten des südostasiatischen Hauses angebracht. Doch schon allein aus einer oberflächlichen Betrachtung heraus lassen sich eindeutige, charakteristische Bezüge zu terrestrischen Häusern von austronesischen Gruppen feststellen (wie die räumliche Segmentierung in Oppositionspaare, der terminologischen Kennzeichnung der Orientierungachsen in „bergwärts“ und „meerwärts“, Sonnenuntergang und Sonnenaufgang sowie der monsunalen Windströme), die die Einbeziehung der Pfahlhäuser und Wohnboote in eine austronesische Haus-Untersuchung begründen.

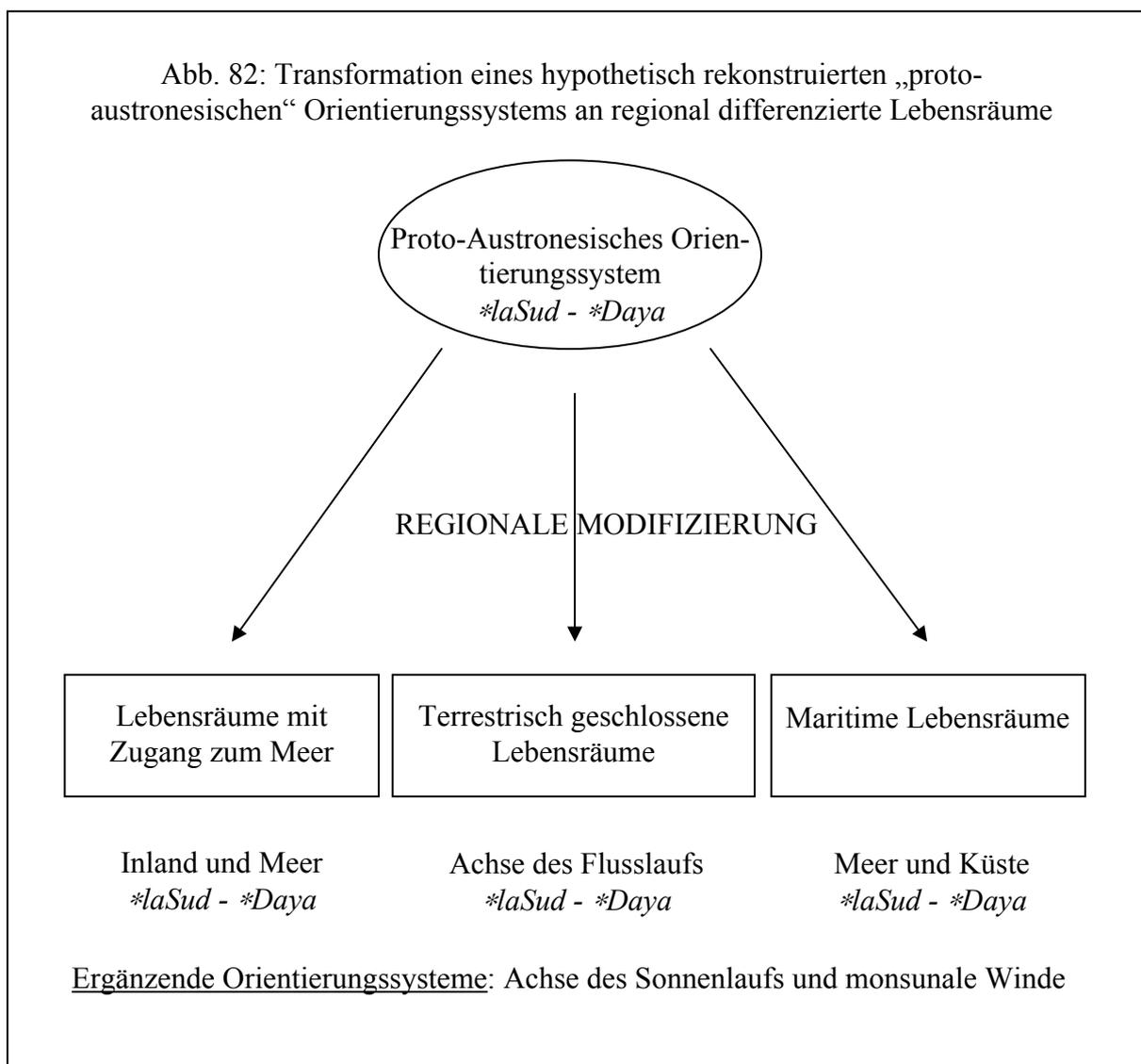
7. ZUSAMMENFASSUNG UND THEORETISCHE SCHLUSSFOLGERUNGEN

Nachdem in den vorherigen Kapiteln einzelne Bereiche sowie ausgewählte Fallbeispiele des Untersuchungsthemas behandelt worden sind, sollen im Folgenden systematische Zusammenhänge zwischen den Untersuchungsbereichen gezogen werden. Dieser Abschnitt ist auch dafür geeignet, sich einen schnelleren Überblick über die Arbeit zu verschaffen. Ergänzend dazu sollten vorab Teile der Kapitel 3.5, 4.1, 5., 5.1 und die Resümees in Kapitel 6. durchgelesen werden.

7.1 Zusammenfassung

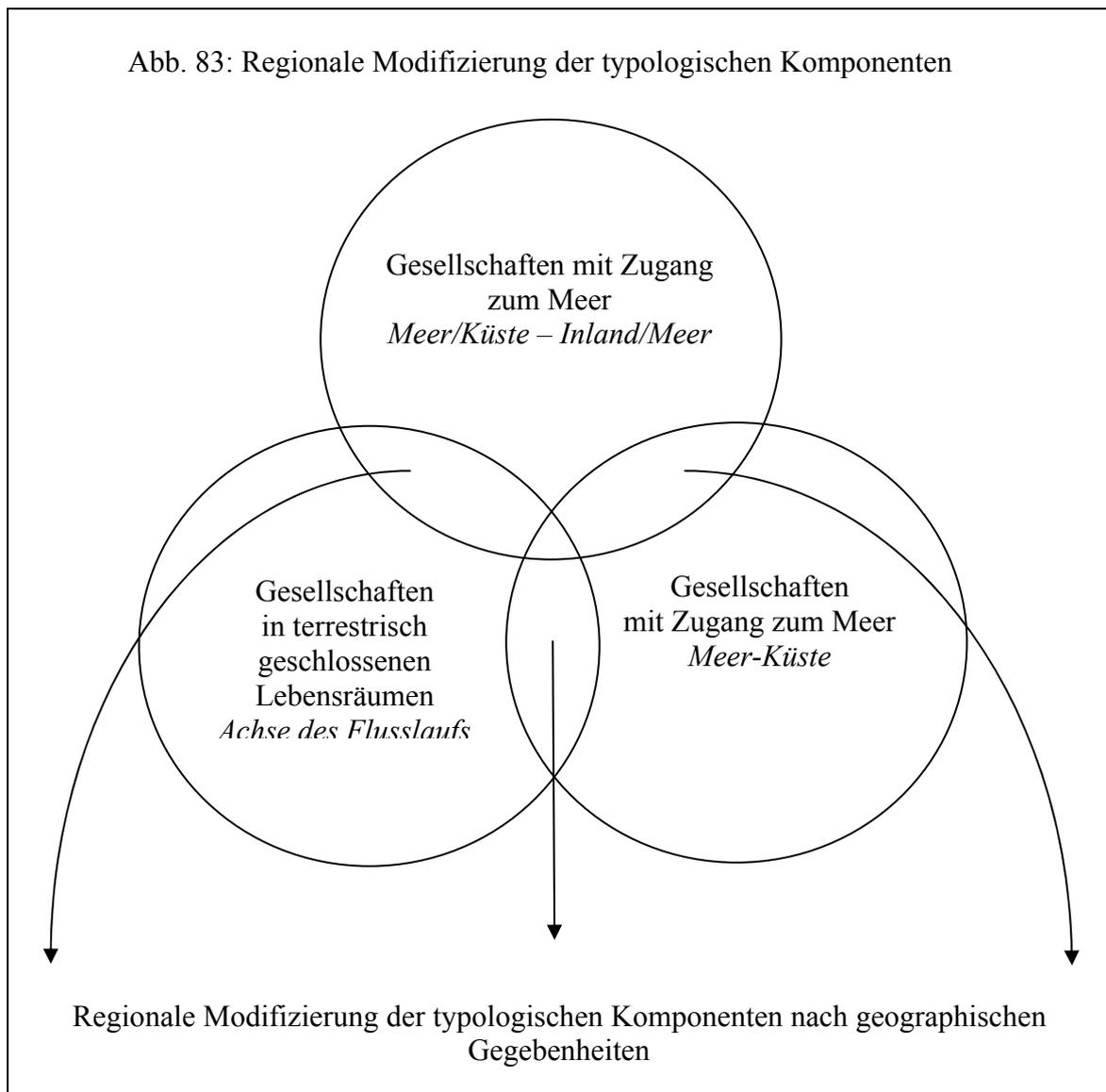
Die unterschiedlichen Wechselwirkungen zwischen der Besiedlungsgeschichte des südostasiatischen Raumes in Zusammenhang mit umwelthistorischen Transformationsprozessen der klimatischen und geographischen Gegebenheiten, die seit der letzten Eiszeit ein Ansteigen der Weltmeere und somit eine Fragmentierung von Tausenden von Inseln hervorbrachten, sind bereits in den Kapiteln 3. und 4. zur Sprache gekommen. Die flächenmäßige Dominanz des Meeres begünstigte dabei eine spezifische Wahrnehmung des Raumes in der topographischen Kontrastierung von Berg und Meer, sowie die Entwicklung von nautischen Fähigkeiten und Orientierungssystemen, die schließlich aufgrund der intensiven Migrationsbewegungen vom asiatischem Festland aus das notwendige Ausweichen und Erschließen von immer weiter entfernten Gebieten ermöglichte und so das Grundsubstrat einer räumlich mobilen, aquatischen Kultur hervorbrachte (3.4, 3.4.1, 3.4.2 und 3.5). In Folge von weiteren Einwanderungen und mit dem Handel und der Politik der indigenen und kolonialen Reiche zusammenhängenden Eroberungen und Vertreibungen, wurden die vom ostasiatischen Festland migrierten älteren Bevölkerungsgruppen immer weiter in die Inselwelt Südostasiens verstreut, so dass sie sich in ihren ethischen Dispositionen sowie ökonomischen Subsistenzgrundlagen an regionale Lebensräume anpassen mussten. Die daraus entstandenen kulturellen Überzeugungen und Le-

bensweisen wurden hier in drei unterschiedliche Kategorien klassifiziert, in denen austronesische Gruppen 1. in intertidale Schlickzonen 2. in terrestrisch geschlossene Lebensräume und 3. auf dem Meer lebend unterteilt wurden. Bei jeder dieser drei Lebensformen konnte auf der Basis ethnolinguistischen Materials die konstant tradierte und lexikalisch enorm verbreitete Distribution von proto-austronesischen Orientierungstermini belegt werden, die die historische gemeinsame Herkunft dieser Gesellschaften verdeutlichte und den Untersuchungsgegenstand der Orientierung auf eine theoretisch einheitliche sowie historisch-systematische Ebene stellt (4.) (vgl. Abb. 82).



Anschließend wurden die Charakteristika des südostasiatischen Hauses in ihren regional auftretenden Komponenten herausgearbeitet (5.) und im Fokus von räumlichen Orientierungsreferenzen anhand ausgewählter, ethnographischer Fallbeispiele untersucht und interpretiert (6.) (vgl. Abb. 83). Regionale Typen des Hauses (wie das Gehöft-Typus oder das Langhaus) wur-

den dabei als eine miteinander vergleichbare Ebene der systematischen Zusammenhänge betrachtet (vgl. Abb. 84).



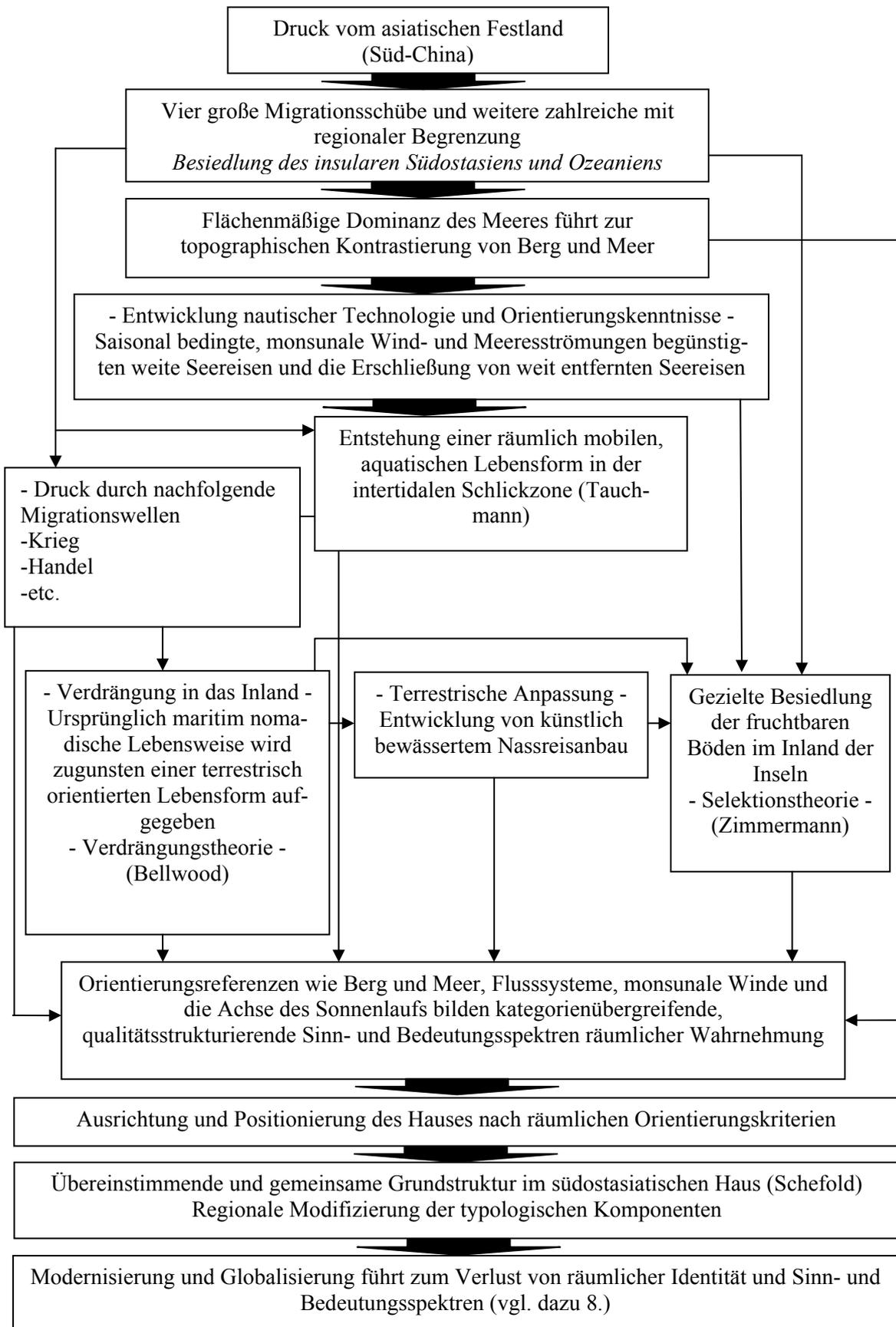


Abb. 84: stark vereinfachter und hypothetischer Entwurf der Entwicklung der orientierten Struktur des südostasiatischen Hauses in Zusammenhang mit der Besiedlungsgeschichte

7.2 Theoretische Schlussfolgerungen

Die in der Wechselwirkung von maritim-mobiler oder terrestrisch-sesshafter Lebensweise entstandenen Behausungen weisen die für den südostasiatischen Raum typischen, altindonesischen Weltbildkonfigurationen auf. Diese kosmisch orientierte Beschaffenheit wird in der Komponente der dreigeteilten Struktur des Hauses wiedergegeben, so dass die unterschiedlichen Segmente bzw. Räumlichkeiten des Hauses in ihrer symbolischen Korrespondenz auf höhere Ordnungsstrukturen hinweisen, wie z. B. auf einen kosmischen Weltenbaum oder auf einen anatomisch strukturierten menschlichen Körper.

Tabelle 2 stellt die einzelnen konnektiven Assoziationen der dreigeteilten Struktur des Hauses bei den beschriebenen Fallsbeispielen dar und zeigt die jeweilige Kontrastierung topographischer Größen im Fokus der traditionellen Orientierungssysteme an, die in der räumlichen Wahrnehmung und Strukturierung des Hauses qualitätsunterscheidende Bedeutungszuweisungen und Sinn- und Bedeutungsspektren offerieren. Dabei sollen die regional unterschiedlichen Orientierungsreferenzen auf einer bedeutungsreduzierten Ebene miteinander verglichen werden, um die damit zusammenhängenden, symbolischen Implikationen in kompilierter Weise aufzeigen zu können.

Tabelle 2: Tabellarische Darstellung der Orientierungsreferenzen und der Sinn- und Bedeutungsspektren der im Hauptteil untersuchten Häuser

1. Lebensräume mit Zugang zum Meer:

1.1 Gehöfttypus

1.1.1 Fallbeispiel: Bali

	Bedeutungshöhere Ebene	Mittlere Ebene	Bedeutungsniedrigere Ebene
Topographische Ordnungsgrößen	Berg → dominierende Achse	Flachland	Meer
Dreigeteilte Struktur auf horizontaler Ebene	Familientempel (<i>nişkala</i>)	Wohnbereich (<i>sakala</i>)	Küche (<i>sakala</i>)
Dreigeteilte Struktur auf vertikaler Ebene	<i>utama</i> (hoch)	<i>madhya</i> (Mitte)	<i>Niŗta</i> (unten)
Anthropomorphisierende Verknüpfungen	Kopf = Berg = Familientempel	Rumpf = Flachland	Füße = Meer = Küche
Kosmischer Lebensraum	-	-	-
Sonnenaufgang	Schlafzone (intim, privat)		
Sonnenuntergang	Ein- und Ausgangsbereich		

1.1.2 Fallbeispiel: Madura

	Bedeutungshöhere Ebene	Mittlere Ebene	Bedeutungsniedrigere Ebene
Topographische Ordnungsgrößen	Berg	Flachland	Meer
Dreigeteilte Struktur auf horizontaler Ebene	Schlafräume der unverheirateten Frauen	öffentlicher Platz	Viehstall / Getreidespeicher

Dreigeteilte Struktur auf vertikaler Ebene	-	-	-
Anthropomorphisierende Verknüpfungen	-	-	-
Kosmischer Lebensraum	-	-	-
Sonnenaufgang	Ausgang		
Sonnenuntergang	Gebetshaus / Schlafräume der unverheirateten Männer (<i>kiblat</i> -Richtung: Mekka) → dominierende Achse		

1.2 Ostindonesischer Haustypus

1.2.1 Fallbeispiel: Roti

	Bedeutungshöhere Ebene	Mittlere Ebene	Bedeutungsniedrigere Ebene
Topographische Ordnungsgrößen	Berg (aufsteigend) = Norden → dominierende Achse	Flachland	Meer (absteigend) = Süden
Dreigeteilte Struktur auf horizontaler Ebene	Geburtsstelle	Freier Platz	Ein- und Ausgang
Dreigeteilte Struktur auf vertikaler Ebene	Himmel	Wohnbereich	Erde
Anthropomorphisierende Verknüpfungen	Kopf = Dachkörper (vertikal), Berg (horizontal)	Rumpf = Wohnebene	Füße = Pfostenfundament (vertikal), Meer (horizontal)
Kosmischer Lebensraum	-	-	-
Sonnenaufgang	Schlafzone des Hausbesitzers (Mutterpfosten)		
Sonnenuntergang	Küche / Herd		

1.2.2 Fallbeispiel: Atoni

	Bedeutungshöhere Ebene	Mittlere Ebene	Bedeutungsniedrigere Ebene
Topographische Ordnungsgrößen	Berg (Norden)	Flachland	Meer (Süden)
Dreigeteilte Struktur auf horizontaler Ebene	Herd etc.	freier Platz	Ein- und Ausgangsbereich (Mittelposten)
Dreigeteilte Struktur auf vertikaler Ebene	-	-	
Anthropomorphisierende Verknüpfungen	Kopf = Dachkörper	Rumpf = Wohnebene	Füße = Pfostenfundament
Kosmischer Lebensraum	-	-	-
Sonnenaufgang	kleiner Schlafbereich des Hausbesitzers und seiner Frau → dominierende Achse		
Sonnenuntergang	großer Schlafbereich		

1.2.3 Fallbeispiel: Palu'é

	Bedeutungshöhere Ebene	Mittlere Ebene	Bedeutungsniedrigere Ebene
Topographische Ordnungsgrößen	Berg (Norden)	Flachland	Meer (Süden)
Dreigeteilte Struktur auf horizontaler Ebene	Linker Herd	Dachpfosten	Rechter Herd
Dreigeteilte Struktur auf vertikaler Ebene	Leber = Dachkörper	Gerippe = Querbalken im Wohnbereich	Füße = Pfostenfundament
Anthropomorphisierende Verknüpfungen	Kopf (linke Seite) = Bergspitze	Rumpf = Flachland	Füße (rechte Seite) = Meer

Kosmischer Lebensraum	-	-	-
Sonnenaufgang	Ein- und Ausgangsbereich (Gesicht des Hauses) → dominierende Achse		
Sonnenuntergang	Regale (Rücken des Hauses)		

2. Terrestrisch geschlossene Lebensräume

2.1 Fallbeispiel: Minangkabau

	Bedeutungshöhere Ebene	Mittlere Ebene	Bedeutungsniedrigere Ebene
Topographische Ordnungsgrößen	Berg (Norden)	Flachland	Meer (Süden)
Dreigeteilte Struktur auf horizontaler Ebene	Ein- und Ausgangsbereich / Öffentliche Zone	Hauptraum / Halle	Schlafräumlichkeiten / Private Zone
Dreigeteilte Struktur auf vertikaler Ebene	Stierhörner = Dachkörper	Wohnbereich	Viehstall
Anthropomorphisierende Verknüpfungen	-	-	-
Kosmischer Lebensraum	-	-	-
Sonnenaufgang	Urahnberg = kulturelle Identität		
Sonnenuntergang	Kiblat (Mekka) / Meer = religiöse Identität → dominierende Achse		

2.2 Fallbeispiel : Rejang²⁷⁴

	Bedeutungshöhere Ebene	Mittlere Ebene	Bedeutungsniedrigere Ebene
Topographische Ordnungsgrößen	berwärts / meerwärts flussaufwärts / flussabwärts		
Dreigeteilte Struktur auf horizontaler Ebene	-	-	-
Dreigeteilte Struktur auf vertikaler Ebene	Oberwelt (Himmel) = Berg	Mittelwelt (Menschen) = Flachland	Untervelt (Erde/Tal) = Meer
Anthropomorphisierende Verknüpfungen	-	-	-
Kosmischer Lebensraum	-	-	-

2.3 Langhaustypus

2.3.1 Fallbeispiel: Iban

	Bedeutungshöhere Ebene	Mittlere Ebene	Bedeutungsniedrigere Ebene
Topographische Ordnungsgrößen	flussaufwärts (Norden)	-	flussabwärts (Süden)
Dreigeteilte Struktur auf horizontaler Ebene	Langhaus- Endpunkt = Appartements der älteren Personen	Badeplatz (<i>penai</i>)	Langhaus-Endpunkt= Appartements der jüngeren Personen
Dreigeteilte Struktur auf vertikaler Ebene	Oberwelt = Reispeicher	Mittelwelt = bewohnte Ebene	Untervelt = Pfostenfundament
Anthropomorphisierende	Kopf: Dachkörper	Rumpf	Füße: Pfostenfunda-

²⁷⁴ Die angegebenen Orientierungsreferenzen sowie sämtliche symbolische Assoziationen können zu den räumlichen Segmenten des Hauses aufgrund der fehlenden Forschungsliteratur nicht zugeordnet werden. Vgl. 6.2.2.1.

Verknüpfungen	(vertikal), flussaufwärts gerichtete Endzone (horizontal)		ment (vertikal), flussabwärts gerichtete Endzone (horizontal)
Kosmischer Lebensraum	Krone: Dachkörper (vertikal), flussaufwärts (horizontal)	Stamm: Hauptpfosten (vertikal), mittlere Zone (horizontal)	Wurzeln: Pfostenfundament (vertikal), flussabwärts (horizontal)
Sonnenaufgang	Veranda (<i>tanju</i>) / öffentliche Zone = Sinnbild für Geburt, Leben und Tag → dominierende Achse		
Sonnenuntergang	Wohnappartements / Private Zone = Sinnbild für Vergänglichkeit, Tod und Nacht		

2.3.2 Fallbeispiel: Ngaju-Dayak

	Bedeutungshöhere Ebene	Mittlere Ebene	Bedeutungsniedrigere Ebene
Topographische Ordnungsgrößen	flussaufwärts (Norden)	-	flussabwärts (Süden)
Dreigeteilte Struktur auf horizontaler Ebene	Langhaus-Endpunkt: Appartements der älteren Personen	-	Langhaus-Endpunkt: Appartements der jüngeren Personen
Dreigeteilte Struktur auf vertikaler Ebene	Oberwelt = Nashornvogel (Dachkörper)	Mittelwelt = Welt der Menschen (Wohnebene)	Unterwelt = Wasserschlange / Urwasser mit Fischen (Pfostenfundament)
Anthropomorphisierende Verknüpfungen	-	-	-

Kosmischer Lebensraum	Krone: Dachkörper (vertikal), flussaufwärts (horizontal)	Stamm: Hauptpfosten (vertikal), mittlere Zone (horizontal)	Wurzeln: Pfostenfundament (vertikal), flussabwärts (horizontal)
Sonnenaufgang	Veranda / öffentliche Zone = Sinnbild für Geburt, Leben und Tag → dominierende Achse		
Sonnenuntergang	Wohnappartements / private Zone + Küchenbauten = Sinnbild für Vergänglichkeit, Tod und Nacht		

2.4 Fallbeispiel: Toraja

	Bedeutungshöhere Ebene	Mittlere Ebene	Bedeutungsniedrigere Ebene
Topographische Ordnungsgrößen	flussaufwärts = Norden (Quelle des Lebens und der Fruchtbarkeit) → dominierende Achse	-	flussabwärts = Süden (Ort der verstorbenen Seelen)
Dreigeteilte Struktur auf horizontaler Ebene	Frontseite (<i>lindo banua</i>) = Gesicht des Hauses (voran gestellte Reisspeicherhütte)	Hauptpfosten (<i>a' riri posi'</i>)	Rückseite des Hause (<i>pollo'banua</i>)
Dreigeteilte Struktur auf vertikaler Ebene	Oberwelt (Dachgeschoss) = Vogel-darstellung (<i>katik</i>) – weiblich. Bei älteren <i>tongkonan</i> = Reisspeicherhütter	Wohnebene	Unterwelt (Pfostenfundament) = Wasserbüfeldarstellung - männlich

Anthropomorphisierende Verknüpfungen	Gesicht des Hauses = Vorderseite (Eingangseite), Norden (flussaufwärts)	-	„Schwanz“ des Hauses = Rückseite, Süden (flussabwärts)
Kosmischer Lebensraum	-	-	-
Sonnenaufgang	Wohlstand und gute Erntezeiten		
Sonnenuntergang	Friedhöfe und Grabanlagen		

3. Maritime Lebensräume

Fallbeispiel: Bajau Laut

Pfahlhaus auf dem Meer	Bedeutungshöhere Ebene	Mittlere Ebene	Bedeutungsniedrigere Ebene
Topographische Ordnungsgrößen	meerwärts (Norden und Osten) = aquatische Lebensorientierung, kopfwärts (<i>kokan</i>) → dominierende Achse	-	landwärts (Westen und Süden)
Dreigeteilte Struktur auf horizontaler Ebene	offene Plattform (<i>pantan</i>) = intim private Zone / Arbeitsbereich im Alltag; privat zugängliche Zone vom Meer aus	-	überdachter Bau = intim private Zone (Schlafraum in der Nacht); öffentlich zugängliche Seite vom Steg aus
Dreigeteilte Struktur auf vertikaler Ebene	Dachgeschoss	Wohnebene	Pfostenfundament
Anthropomorphisierende	Kopf = Dachkörper	Rumpf = über-	Füße = Pfostenfunda-

Verknüpfungen	(vertikal), meerwärts gerichtete Seite (horizontal)	dachter Bau	ment (vertikal), landwärts gerichtete Seite (horizontal)
Kosmischer Lebensraum	-	-	-
Heck (Wohnboot²⁷⁵)	kopfwärts (<i>kokan</i>) – räumliches Segment der Arbeitstätigkeiten = Tag (niedrigere Bedeutungszuweisung)		
Bug (Wohnboot)	Räumliches Segment der Ruhe und der Proviantierung = Nacht (höhere Bedeutungszuweisung)		

Abbildung 85 demonstriert lediglich die symbolische Assoziation einzelner Komponenten des Hauses mit mythologischen Tieren als strukturierende Bedeutungsträger räumlicher und territorialer Identität sowie als Metapher für die differenziert konnotierte, dreigeteilte Struktur des Hauses.

Auf der Basis der Tabelle 1 und 2 und den Abbildungen 21-31 in Kapitel 4. kann schließlich die Frage gestellt werden, in wie weit wir von einem „proto-austronesischen“ Orientierungstypus als Teil einer dem Besiedlungsprozess zugrunde liegenden, umweltpsychologischen Verarbeitung von Primärerfahrungen auszugehen haben, die in differenzierten Lebensräumen in ihrer Bedeutungszuweisung jeweils modifiziert und angeglichen wurden. Mit aller Vorsicht kann daher festgestellt werden, dass die unterschiedlich konkludierten Sinn- und Bedeutungsspektren der Häuser im Fokus räumlicher Orientierungssysteme historisch-mentale „Erinnerungsfelder“ (Fox 1997: 7f.) darstellen, die aber im Laufe der Zeit aufgrund von Verdrängung, Migration und der durch Krieg veränderten sozialen Umstände, eine Veränderung in der Bedeutungszuweisung und Akzentuierung erfahren haben. Diese Ansicht erklärt zumindest die im gesamten südostasiatischen Raum sehr häufig auftretende, symbolische Gleichstellung des weiblich konnotierten Dachkörpers mit einem Vogel und des männlich konnotierten Unterbaus mit einer Wasserschlange, die aber auch in regional unterschiedlichen Varianten in der modifizierten Form eines Drachen bzw. Krokodils (=Vogel) und eines Wasserbüffels (=Wasserschlange) vorkommen.²⁷⁶

Es muss davon ausgegangen werden, dass die Übergänge und Transformationen der Symbolsysteme im Kontext der Anpassung an fremde Lebensräume fließend gewesen sein müssen.

²⁷⁵ Die Bedeutungszuweisungen des Daches und des Bodens im Wohnboot ist aus der Forschungsliteratur heraus nicht erschliessbar.

²⁷⁶ Vgl. dazu 5.1, Anm. 115, 120, 127, 128, 130 und 131.

Das Ergebnis dieser Raumwahrnehmung und Raumstrukturierung kann als eine im Bedeutungsspektrum des Hauses konzeptualisierte Ordnung aufgefasst werden, in der topographische Orientierungsreferenzen eine konstituierende Rolle für die Ausrichtung und Positionierung der einzelnen Bausegmente bilden.

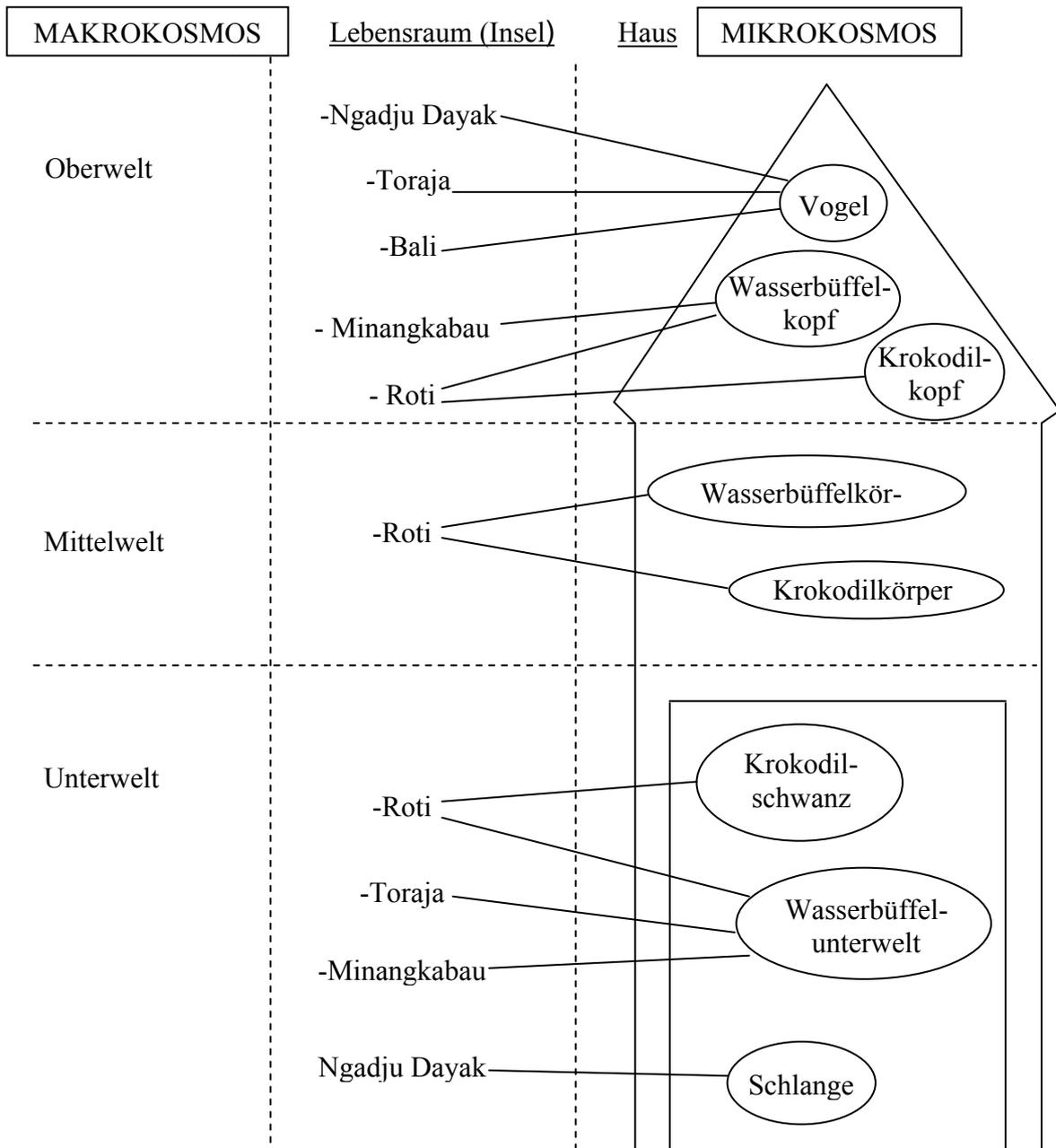


Abb. 85: Die symbolischen Assoziationen der dreigeteilten Struktur des Hauses mit mythischen Tieren (basierend auf den im Hauptteil untersuchten Gesellschaften).

8. AUSWIRKUNGEN DER MODERNISIERUNG UND GLOBALISIERUNG AUF TRADITIONELLE HAUSBAUTEN UND DEN DAMIT IN ZUSAMMENHANG STEHENDEN SINN- UND BEDEUTUNGSSPEKTREN

In unseren alltäglichen Lebensbezügen und Erfahrungen werden unter Schlagwörtern wie Globalisierung und Postmoderne die Folgen einer sich rapide verändernden Raumerfahrung und Raumwahrnehmung deutlich, worin sich die Einzigartigkeit und besondere Bedeutsamkeit von Räumen in der Erfahrung von immer mehr traditionellen Gruppen auflöst und in Vergessenheit gerät.²⁷⁷ Diese Form der Entterritorialisierung und Delokalisierung führt unter den global verteilten Akteurinnen und Akteuren unter solch „enträumlichten Bedingungen“,²⁷⁸ in denen sich individuelle und kollektive Identitäten und räumlich gebundene Lebens- und Sinnzusammenhänge nicht mehr als miteinander verbundene Bezugspunkte darstellen, zu einem Verlust an Bedeutungen von Handlungskontexten. So gehen im indonesischen Archipel umweltpsychologische Konzepte zur Erfassung und Kodierung des Lebensraums, die seit je her bestanden, zu Gunsten einer politisch administrativen und technokratischen Urbanisierung des Raumes völlig verloren. Die Lebenswelt des Einzelnen, d. h. die aus der Wechselbeziehung zwischen Mensch und Umwelt resultierende Konstruktion soziokultureller Realität des erlebten und orientierten Raumes,²⁷⁹ löst sich in der Differenzierung und Segmentierung von Großstädten, die seit Beginn der 90er Jahre die ökonomische, politische und kulturelle Landschaft Indonesiens zunehmend beeinflussen, zunehmend auf. Der aus raumtheoretischer Perspektive angesetzte „Funktionskreis“ eines Individuums bzw. einer Gruppe, der durch offene Horizonte gekennzeichnet ist (vgl. 2.) und dessen Versinnbildlichung und symbolische Bedeutung kulturell bedingten Variablen unterliegt (Weichhart 1990: 20f., 22f.), wird durch den Bau von billigen Betonhäusern auf die Fläche eines Wohnraumes mit willkürlich angeordneter (oder schon vorgegebener), räumlicher Positionierung und Achsenausrichtung reduziert. Auf politischer Ebene hat die Umsetzung der vom indonesischen Staat im Zusammenhang des *nation-buildings*-Programms formulierten Minderheitenpolitik, dessen

²⁷⁷ Die Zahl der Autoren, die sich zu diesem Thema geäußert haben, ist sehr groß. Stellvertretend sei deshalb auf Appadurai (1996), Hauser-Schäublin & Dickhard (2003), Gupta & Ferguson (1992), (1997), Harvey (1989), Soja (1989) sowie Werlen (1995), (1997) hingewiesen.

²⁷⁸ Vgl. dazu Dickhardt und Hauser-Schäublin (2003: 14-15).

²⁷⁹ Vgl. zu den unterschiedlichen Theorien der Raumkonstruktionen, Klüter (2003), Koch (2003) und Graumann & Kruse (2003). Vgl. für netzwerkräumliche Ansätze, Weichhart (2003), der sich mit der spezifischen Interaktion zwischen Akteuren, psychisch-materiellen Strukturen und Programmen („*Action Setting*“) befasst. Vgl. dazu auch Anm. 16.

Hauptziel die Integration und Assimilierung von ethnischen Gruppen auf lokaler Ebene ist, weitgehende Folgen: Kulturelle Desorientierung und räumliche Entwurzelung sowie der Verlust an ethnischer Identität.

9. SCHLUSS

9.1 Ausblick

Zum Abschluss möchte ich einige Möglichkeiten aufzeigen, um die in dieser Untersuchung gewonnenen Zusammenhänge und Vergleiche in der weiteren Forschung nutzbar zu machen. Sie beziehen sich einerseits auf die wissenschaftliche Beschäftigung des südostasiatischen Haustypus und andererseits auf die theoretische und empirische Analyse räumlicher Orientierung und Wahrnehmung im Zusammenhang der Besiedlungsgeschichte austronesischer Gruppen.

9.2 Perspektiven für weitere Forschungen

An mehreren Stellen bin ich in dieser Untersuchung an Grenzen gestoßen, die von der Literatur- und Datenlage gesetzt waren. Hier könnten weitergehende empirische Forschungen den hier getroffenen und aus dem Datenmaterial ermittelten Aussagen zu einer weiteren Vertiefung verhelfen. Die Ausgrabung von materiellen Hinterlassenschaften in tropischen Zonen sowie im Meer sehe ich im wesentlichen als ein Problem der Archäologie an, die nach wie vor auf Dokumente und Kunstobjekte von „Hochkulturen“ konzentriert ist. Eine in Küstennähe durchgeführte, ethnoarchäologische Unterwasserexploration könnte in einigen Regionen die theoretischen Lücken der Besiedlungsgeschichte (vgl. 3.4.2) schließen und somit zu einer umfassenderen Perspektive über die Entwicklung von Häusern und Wohnbooten in Südostasien verhelfen. Auch bezüglich der Erkenntnisse zu den Häusern, zu denen durch die Systematisierung bereits vorhandener Daten (z. B. Waterson 1993, Oliver 1997, Schefold 2003) schon viel zu einem tieferen Verständnis beigetragen werden konnte, hoffe ich auf weitere Analysen insbesondere im ost-indonesischen Raum. Im Gegensatz zu West-Indonesien mit seinen klassischen Fallstudien – wie z. B. die Minangkabau oder die Toba Batak – ist der ost-indonesische Raum in der Forschung weitgehend vernachlässigt worden, obgleich es als zentral-austronesisches Areal bei der Betrachtung von dyadischen Symbolanalysen und räumlichen Strukturierungsreferenzen im Haus eine Schlüsselrolle spielt.

Ferner könnte ein Vergleich zwischen den indonesischen und den sich auf dem südostasiatischen Festland befindenden Häusern fruchtbare Ergebnisse erbringen. Nach wie vor wird das Haus in Myanmar, Thailand, Laos, Vietnam und in Süd-China in eine Analyse des austronesi-

schen Hauses nicht miteinbezogen, obwohl eine Reihe von typologischen und symbolischen Komponenten existieren, die einen direkten Bezug zum indonesischen Haus aufweisen.²⁸⁰

Die Erhebung von empirischen Daten über räumliche Wahrnehmung und Orientierungssysteme würde auch im interkulturellen Kontext zu einer Präzisierung der hier recherchierten und theoretisch rekonstruierten Aussagen verhelfen. Außer den von Lewinson (1992; 2003; Lewinson & Brown 1993; 1994) und Wassmann (1994; Wassmann & Dasen 1998) durchgeführten Feldforschungen bleiben insbesondere vergleichende Untersuchungen in Zentralasien und in Südamerika ein Desiderat.

²⁸⁰ Die Dong-Son-Periode bildet hier die einzige Ausnahme (vgl. Dumarçay 1987, Waterson 1990, Schefold 2003), da in dieser Zeit die frühesten Relikte des südostasiatischen Haustypus erkannt wurden. Archäologische Siedlungsspuren in Zentralthailand und Südchina weisen jedoch daraufhin, dass grundlegende Komponenten, wie die dreigeteilte Struktur und das Pfostenfundament, eine viel ältere überregionale Tradition besaßen (vgl. 5.1). Die lokale Ausstrahlung dieses Typus auf dem Festland ist anhand rezenter Häuser in Nordost-Myanmar, Nord-Thailand und Kambodscha unverkennbar. Vgl. dazu Komponente 1 in 5.1.

Literaturverzeichnis:

- Adams, Marie Jeanne 1974. Symbols of the organized community in East Sumba. Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 130: 324-347.
- Adelaar, K. Alexander 1988. More on Proto-Malayo. In: M. T. Ahmad & Z. M. Zain (eds.): *Rekonstruksi dan cabang-cabang Bahasa Melayu Induk*. 59-77. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka (Siri monograf sejarah bahasa Melayu).
- Adelaar, K. Alexander 1992. *Proto-Malayo: a reconstruction of its phonology and parts of its morphology and lexicon*. Pacific Linguistic Series C-119. Canberra: Australian National University.
- Adelaar, K. Alexander 1997. An exploration of directional systems in West Indonesia and Madagascar. In: G. Senft (eds.): *Referring to space; Studies in Austronesian and Papuan languages*. 53-81. Oxford: Clarendon (Oxford Studies in Anthropological Linguistics 11).
- Adelaar, K. Alexander 2005. The Austronesian languages of Asia and Madagascar: a historical perspective. In: K. A. Adelaar & N. P. Himmelmann (eds.): *The Austronesian Languages of Asia and Madagascar*. London, New York: Routledge Language Family Series.
- Adelaar, Sander 1995a. Asian roots of the Malagasy. A linguistic perspective. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 151: 325-56.
- Adelaar, Sander 1995b. Borneo as a crossroads for comparative Austronesian linguistics. In: P. Bellwood, J. J. Fox & D. Tyron (eds.): *The Austronesians. Historical and comparative perspectives*. 75-95. Canberra: Australian National University.
- Adelaar, K. Alexander & Nikolaus P. Himmelmann 2005. *The Austronesian Languages of Asia and Madagascar*. London, New York: Routledge Language Family Series.
- Adnan, Faridah 1997. Minangkabau (Kalimantan). In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats*. 1138-1139. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adriani, N. & Kruyt, A. C. 1950/51. *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*. 2. verbess. Aufl. Amsterdam.
- An Chih-min 1963. The *kan lan* (Stapelhaus) in ancient China. An abstract. *Kaogu Xuebao* 2: 84-85.
- Andrews, Peter A. 1993. Symbolism in Architecture. In: T. Schweizer, Margarete & W. Kokot (Hg.): *Handbuch der Ethnologie*. 389-413. Berlin: Reimer (Festschrift für Ulla Johansen).
- Appadurai, Arjun 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalisation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Aranha, Joseph L. 1997. Balinese: domestic construction. In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats*. 1110-1111. Cambridge: Cambridge University Press.
- Assmann, Jan 1992. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- Atmadi, Parmodo 1988. *Some architectural design principles of temples in Java. A study through the buildings projection on the reliefs of Borobudur temple*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Bachelard, Gaston 1960. *Poetik des Raumes*. (Urspr. ersch. 1958 in Paris) München.
- Bardintzeff, Jacques-Marie 1999. *Vulkanologie*. Übers. von Sven Lewerenz. Stuttgart: Spektrum Akademischer Verlag.
- Barendse, Rene J. 2002. *The Arabian Seas. The Indian Ocean World of the Seventeenth Century*. New York: Asia and the Pacific – "East gate book".
- Barker, Roger G. 1968. *Ecological Psychology: Concepts and methods for studying the environment of human behaviour*. Stanford.
- Barnes, Robert H. 1974. *Kédang. A Study of the Collective Thought of an Eastern Indonesian People*. Oxford: Clarendon Press.

- Barnes, Robert H. 1993. Everyday Space: Some Considerations on the Representation and Use of Space in Indonesia. In: J. Wassmann & P. R. Dasen (eds.): *Alltagswissen*. 159-178. Universitätsverlag: Freiburg.
- Barnes, Robert H. 1996. *Sea Hunters of Indonesia. Fishers and Weavers of Lamalera*. Oxford: Clarendon Press.
- Bathia, Kuldeep; Eastal, Simon & Kirk, Robert L. 1995. A Study of Genetic Distance and the Austronesian/Non-Austronesian Dichotomy. In: P. Bellwood, J. J. Fox & D. Tyron (eds.): *The Austronesians. Historical and Comparative Perspectives*. 181-192. Canberra: Australian National University.
- Baumann, Herrmann [1955] 1986. *Das doppelte Geschlecht. Studien zur Bisexualität in Ritus und Kult*. Berlin: Reimer.
- Bellwood, Peter 1995. Austronesian Prehistory in Southeast Asia: Homeland, Expansion and Transformation. In: P. Bellwood, J. J. Fox & D. Tyron (eds.): *The Austronesians. Historical & Comparative Perspectives*. 96-112. Canberra: Australian National University.
- Bellwood, Peter 1997. *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*. Honolulu: University of Hawai'i Press. Revised Edition.
- Bellwood, Peter 2004. The Origins and dispersals of agricultural communities in Southeast Asia. In: J. Glover & P. Bellwood (eds.): *Southeast Asia. Form Prehistory to History*. 21-41. New York: Routledge Curzon.
- Bellwood, Peter & Glover, Jan 2004. Southeast Asia: foundations for an archaeological history. In: J. Glover & P. Bellwood (eds.): *Southeast Asia. Form Prehistory to History*. 4-21. New York: Routledge Curzon.
- Belo, Janes 1935. A Study of Customs Pertaining to Twins in Bali. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkendunde* 85: 483-549.
- Berchem, Jörg 1994. *Elemente eines afro-austronesischen Kultursynkretismus: ein Sprachvergleich in historischem Kontext*. 1. Aufl. Köln: OMIMEE Intercultural Publishers.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas [orig. 1966] 1993. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M.
- Bier, Michael 1997. Badjao (Sulu Sea). In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats*. 1193. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blust, Robert 1980. Early Austronesian Social Organization: The Evidence of Language. *Current Anthropology* 21: 205-247.
- Blust, Robert 1988. *Austronesian root theory. An essay on the limits of morphology*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins (Studies in Language Companion Series 19).
- Boeckmann, Kurt von 1924. *Vom Kulturreich des Meeres*. Berlin.
- Bollnow, Otto F. [1963] 1997. *Mensch und Raum*. 8. Aufl. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Boomgaard, Peter 2007. *A World of Water. Rain, Rivers and Seas in Southeast Asian Histories*. Leiden: KITLV Press.
- Bourdieu, Pierre 1993. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Brand, Reinhard 1988. Transzendente Ästhetik, §§ 1-3. In: G. Mohr & M. Willaschek (Hg.): *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. 81-107. Berlin: Akademischer Verlag.
- Brandes, Jan Lourens Andriens 1884. Where Do Cardinal Points Come From? *Anthropological Linguistics* 25: 121-61.
- Bubandt, Nils 1997. Speaking of Places: Spatial Poesis and Localized Identity in Buli. In: J. J. Fox (ed.): *The Poetic Power of Place. Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. 132-163. Canberra: The Australian National University.
- Budihardjo, Eko 1986. *Architectural conservation in Bali*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

- Cabrera, Agustin 1969. The Badjau: Cultural Identity and Education. *Unitas* 42: 105-142.
- Calvin, William H. 1990. *Der Schritt aus der Kälte. Klimakatastrophen und die Entwicklung der menschlichen Intelligenz*. München; Wien: Hanser.
- Campbell, W. M. 1888. *The Gospel of St. Matthew in Formosan (Singkang Dialect)*. London: Trubner & Co.
- Carsten, Janet & Hugh-Jones, Stephen (eds.) 1995. *About the house. Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casey, E. 1997. *The fate of place*. Berkeley: University of California Press.
- Cassirer, Ernst [1923-29] 1994. *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 3. Darmstadt: WBG.
- Cavalli-Sforza, Luigi L. 1999. *Gene, Völker und Sprachen. Die biologischen Grundlagen unserer Zivilisation*. München, Wien: Carl Hanser Verlag.
- Clark, M. C. 1952. The murut home. *Man* 52-1:17-8, 52-2:34-6.
- Couchaux, Denis 1980. *Habitats nomades*. Paris.
- Covarrubias, M. [1937] 1972. *Island of Bali*. Kula Lumpur, Singapore, Jakarta: Oxford University Press.
- Credner, W. 1935. *Siam. Land der Tai. Eine Landeskunde aufgrund eigener Reisen und Forschungen*. Stuttgart.
- Crystal, David 1998. *Die Cambridge Enzyklopädie der Sprache*. Sonderausgabe. Köln: Campus.
- Crystal, Eric 1989. Myth, Symbol and Function of the Toraja House. In: *TDSR (Traditional Dwellings & Settlements Review)*. Vol. I. 7-17. Berkeley.
- Cunningham, Cark E. 1964. Order in the Atoni House. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land en Volkenkunde* 120: 34-68.
- Cunningham, Cark E. 1967. Soba: An Atoni Village of West Timor. In: Koentjaraningrat (ed.): *Villages in Indonesia*. 63-90. Cornell University Press.
- Cunningham, Cark E. 1973. Order in the Atoni house. In: R. Needham (ed.): *Right and left: essays on dual symbolic classification*. (Veränderte Aufl.; Erste Aufl. 1964). 204-238. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dahl, Otto C. 1951. *Malgache et Maanjan – une comparaison linguistique*. Oslo: Egede-Institut.
- Dahl, Otto C. 1976. *Proto-Austronesian*. Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph series, No 15. Lund: Curzon Press.
- Dahm, Bernhard 1979. Indonesien. Ein historischer Rückblick. In: H. Kötter, R. O. G. Roeder & K. H. Junghans (Hg.): *Indonesien. Geographie, Geschichte, Kultur, Religion, Staat, Gesellschaft, Bildungswesen, Politik, Wirtschaft*. 65-115. Tübingen Basel.
- Dahm, Bernhard & Ptack, Roderich (Hg.) 1999. *Südostasien – Handbuch. Geschichte, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur*. München: Beck.
- Dawson, Barry & Gillnow, John 1994. *The traditional architecture of Indonesia*. London: Thomas & Hudson.
- De Casparis, J. G. 1950. *Prasanti Indonesia I*. Bandung: Nix.
- Diamond, Jared 1999. *Arm und Reich. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Divitçioğlu, Sencer 2005. *Orta-Asya. Türk İmparatorluğu. VI. – VIII. Yüzyillar. [Zentralasien. Türkische Imperien. 6. – 8. Jahrhundert]* Ankara: İmge Kitabevi.
- Domenig, Gaudenz 1980. *Tektonik im primitiven Dachbau. Materialien und Rekonstruktionen zum Phänomen der auskragenden Giebel an alten Dachformen Ostasiens, Südasiens und Ozeaniens*. Zürich: Eidgenössische Technische Hochschule.
- Domenig, Gaudenz 1985. Duale Opposition und einseitige Ergänzung an Kultbauten der Sa'dan Toraja. In: W. Marschall (Hg.): *Der große Archipel. Schweizer ethnologische Forschungen in Indonesien*. 39-59. Bern: Ethnologica Helvetica.

- Domenig, Gaudenz 1992. Typologie als Methode diachronischer Bauforschung. Konstruktionswandel im Hausbau auf Nias (Indonesien). *Zeitschrift für Ethnologie* 117:143-188.
- Domenig, Gaudenz 2002. Consequences of functional change. Granaries, granary-dwellings, and houses of the Toba Batak. In: R. Schefold, G. Domenig & P. Nas (Hg.): *Indonesian houses. Tradition and transformation in vernacular architecture*. 61-99. Leiden: KITLV Press.
- Donner, W. 1989. *Thailand. Räumliche Strukturen und Entwicklung*. Darmstadt: WTB.
- Downs, R. E. 1956. *The religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes*. 's-Gravenhage.
- Duerr, Hans P. 1990. *Sedna oder die Liebe zum Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Duff-Cooper, Andrew 1990. *Shapes and Images. Aspects of the Aesthetics of Balinese Rice-Growing, and Other Studies*. Denpasar: Udayana University.
- Dumarçay, Jacques 1987. *The House in South-East Asia*. Singapore: Oxford University Press.
- Eibl-Eibesfeld, Irenäus 1999. *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*. 8. überarbeitete Aufl. München: Piper Verlag.
- Eliade, Mircea 1988. *Schöpfungsmythen. Ausgewählte Texte* München: Goldmann.
- Eliade, Mircea [1949]1998. *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag.
- Ellen, Roy 1985. Microcosm, macrocosm and the Nuauulu house. Concerning the reductionist fallacy as applied to metaphorical levels. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 142: 1-130.
- Encarnacion-Tan, Rosario 1997. Sagada. In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats*. 1203-1204. Cambridge: Cambridge University Press.
- Errington, Shelly 1989. *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*. New Jersey: Princeton University Press.
- Esfeld, Michael 2002. *Holismus. In der Philosophie des Geistes und in der Philosophie der Physik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1956. *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Feest, Christian F. 1999. "Jurte". In: Hirschberg, Walter (Begr.): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Reimar.
- Ferrel, Raleigh 1980. *Paiwan Dictionary*. Pacific Linguistics Series C, No.73. Canberra: Australian National University.
- Fischer-Kowalski, Marina & Erb, Karlheinz 2003. Gesellschaftlicher Stoffwechsel im Raum. Auf der Suche nach einem sozialwissenschaftlichen Zugang zur biopsychischen Realität. In: P. Meusburger & T. Schwan (Hg.): *Humanökologie. Ansätze zur Überwindung der Natur-Kultur-Dichotomie*. 257-287. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Foerster, Heinz von 1998. Entdecken oder Erfinden: Wie lässt sich Verstehen verstehen? In: H. Gumin & H. Meier (Hg.): *Einführung in den Konstruktivismus*. 41-89. München: Piper.
- Forth, Gregory 1981. *Rindi; An ethnographic study of a traditional domain in eastern Sumba*. The Hague: Nijhoff (KITLV, Verhandelingen 93).
- Forth, Gregory 1997. Nage. In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats*. 1093-1094. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forth, Gregory 2003. Change and continuity in Nage house form. In: Schefold, Reimar; Domenig, Gaudenz & Nas, Peter (Hg.): *Indonesian houses. Tradition and transformation in vernacular architecture*. 219-251. Leiden: KITLV Press.
- Fox, James J. 1977. Notes on the southern voyages and settlements of the Sama-Bajau. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 133:459-465.
- Fox, James J. 1980. Obligation and alliance: state structure and moiety organization in Thie, Roti. In: J. J. Fox (ed.): *The flow of life: essays on eastern Indonesia*. 98-133. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press.
- Fox, James J. 1987. The house as a Type of social organization on the island of Roti, Indonesia. In:

- Macdonald, C. (ed.): *De la hutte au palais; Sociétés „à maison“ en Asie du Sud-Est insulaire*. 215-224. Paris: CNRS Press.
- Fox, James J. 1993. Comparative perspectives on Austronesian houses. An introductory essay. In: J. J. Fox (ed.): *Inside Austronesian houses. Perspectives on domestic design for living*. 1-28. Canberra: Australian National University.
- Fox, James J. 1997. Place and Landscape in Comparative Austronesian Perspective. In: J. J. Fox (ed.): *The Poetic Power of Place. Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra: The Australian National University.
- Fox, James J. 2003. Perpetuating ancestral foundations. Some transformations of Austronesian houses. In: R. Schefold, G. Domenig & P. Nas (eds.): *Indonesian houses. Tradition and transformation in vernacular architecture*. 369-389. Leiden: KITLV Press.
- Fox, James J. (ed.) 1993. *Inside Austronesian Houses. Perspectives on Domestic Design for Living*. Canberra: Australian National University.
- Fox, James J. (ed.) 1997. *The Poetic Power of Place. Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra: The Australian National University.
- Freeman, Derek 1960. The Iban of Western Borneo. In: G. P. Murdock (ed.): *Social structure in Southeast Asia*. 65-87. Chicago: Quadrangle Books.
- Freeman, Derek 1961a. Iban augury. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 117: 141-167.
- Freeman, Derek 1961b. On the concept of the kindred. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 91: 192-220.
- Freeman, Derek 1980. *Some reflections on the nature of Iban society*. Canberra: The Australian National University.
- Fuchs, Werner; Klima, Rolf; Lautmann, Rüdiger; Rammstedt, Ottheim & Hanns Wienold (Hg.) 1978. *Lexikon zur Soziologie*. 2. verbesserte u. erweiterte Auflage. Opladen.
- Furnivall, J. S. 1939. *Netherlands India: A Study of Plural Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garang, Johannes E. 1974. *Adat und Gesellschaft. Eine sozio-ethnologische Untersuchung zur Darstellung des Geistes- und Kulturlebens der Dayak in Kalimantan*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Garvan, A. D. 1931. *The Manóbos of Mindanáu*. Memoirs of the National Academy of Sciences XXIII, Washington.
- Garvan, John M. 1964. *The Negritos of the Philippines*. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Band XIV. Horn, Wien: Werlag Ferdinand Berger.
- Geirnat-Martin, Danielle C. 1992. *The woven land of Laboya. Socio-cosmic ideas and values in West Sumba. East Indonesia*. Leiden: CNWS.
- Gericke, J. F. C. & Roorda, T. 1901. *Javaansch-Nederlandsch handwoordenboek*. Überarbeit. und erweit. von Vreede, A. C., Amsterdam: Müller.
- Gittinger, Mattiebelle Stimson 1972. *A study of the ship cloths of South Sumatra. Their design and usage*. New York: Columbia University (PhD thesis).
- Geoghegan, William H. 1984. Sama. In: R. V. Weekes (ed.): *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey*. Vol. 2, 654-659. London: Aldwych Press.
- Glaserfeld, Ernst von 1997. Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität. In: H. Gumin & H. Meier (Hg.): *Einführung in den Konstruktivismus*. 9-41. München: Piper.
- Glover, Ian & Bellwood, Peter (eds.) 2004. *Southeast Asia. From prehistory to history*. New York: RoutledgeCurzon.
- Goffman, Erving [1971] 1974. *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Gonda, Jan 1973. *Sanskrit in Indonesia*. New Delhi: International Academy of Indian Culture.

- Gosztonyi, Alexander 1976. *Der Raum: Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften*. 2. Bde., Freiburg, München: Alber.
- Grammberg, J. S. G. 1872. Een maand in de binnenlanden van Timor. *VBGKW XXXVI*. 161-217.
- Graumann, Carl F. & Lenelis Kruse 2003. Räumliche Umwelt. Die Perspektive der humanökologisch orientierten Umweltpsychologie. In: P. Meusburger & T. Schwan (Hg.): *Humanökologie. Ansätze zur Überwindung der Natur-Kultur-Dichotomie*. 239-257. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Gruber, Gernot & Joachim Weiß 1999. *Brockhaus. Mensch – Natur – Technik. Vom Urknall zum Menschen*. Leipzig, Mannheim: Brockhaus.
- Gudeman, Stephen 1986. *Economics as culture. Models and metaphors of livelihood*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Guerreiro, Antonio J. 2003. The Bornean longhouse in historical perspective, 1850-1990. Social processes and adaptation to changes. In: R. Schefold, G. Domenig & P. Nas (eds.): *Indonesian houses. Tradition and transformation in vernacular architecture*. 285-333. Leiden: KITLV Press.
- Gupta, Akhil & James Ferguson 1992. Beyond „Culture“: Space and Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7(1): 6-23.
- Gupta, Akhil & James Ferguson (eds.) 1997. *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Haarman, Harald 2005. *Lexikon der untergegangenen Völker. Von Akkader bis Zimbern*. München: Beck.
- Hahn, Hans Peter 2005. *Materielle Kultur*. Eine Einführung. Berlin: Reimar Verlag.
- Hall, D. G. E. 1981. *A History of South-East Asia*. New York: The Macmillan Press Ltd.
- Hall, Kenneth R. 1984. *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai Press.
- Hallpike, Christopher R. 1978. *Die Grundlagen primitiven Denkens*. Dtv/Klett-Cotta.
- Hamm, Bernd & Neumann, Ingo 1996. *Siedlungs-, Umwelt- und Planungssoziologie. Ökologische Soziologie*. Bd. 2. Opladen: UTB.
- Harrison, Thomas 1959. *World within. A Borneo story*. London: Cresset.
- Hartmann, Richard [1944] 1987. *Die Religion des Islam*. Unveränd. Reprograph. Nachdr. D. Ausg. Darmstadt: WTB.
- Harvey, David 1989. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hasselt, A. L. van 1881. Volksbeschrijving en taal. In: P. J. Veth (ed.): *Midden-Sumatra: Reizen en Onderzoekingen der Sumatra-Expeditie 1877-79*. Leiden.
- Hassenstein, B. 1966. Kybernetik und biologische Forschung. *Handbuch der Biologie* 1:631-719. Frankfurt (Authenaion).
- Hauser-Schäublin, Brigitta 1985. Blockbauten der Sa'dan Toraja. Materialien zur Geschichte der Toraja aufgrund von früheren Hausformen. In: W. Marschall: *Der große Archipel. Schweizer ethnologische Forschungen in Indonesien*. 58-83. Bern.
- Hauser-Schäublin, Brigitta 1997. *Traces of Gods and Men. Temples and Rituals as Landmarks of Social Events and Processes in a South Bali Villages*. Berlin: Reimar.
- Hauser-Schäublin, Brigitta 2000. Dynamik zwischen Dissonanz und Harmonie. Kulturelle Ordnungssysteme unter dem Eindruck der Tourismusentwicklung. In: B. Hauser-Schäublin, K. Rieländer (Hg.): *Bali: Kultur, Tourismus, Umwelt. Die indonesische Ferieninsel im Schnittpunkt lokaler, nationaler und globaler Interessen*. 142-158. Hamburg: Abera.
- Hauser-Schäublin, Brigitta 2003. Raum, Ritual und Gesellschaft. Religiöse Zentren und sozio-religiöse Verdichtungen im Ritual. In: B. Hauser-Schäublin & M. Dickhardt: *Kulturelle Räume – Räumliche Kultur. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier Fundamentalere Kategorien menschlicher Praxis*. 43-89. Göttingen: Institut für Ethnologie der Universität Göttingen. Bd. 10.

- Hauser-Schäublin, Brigitta & Dickhardt, Michael 2003. Einleitung: Eine Theorie kultureller Räumlichkeit als Deutungsrahmen. In: B. Hauser-Schäublin & M. Dickhardt: *Kulturelle Räume – Räumliche Kultur. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier Fundamentalener Kategorien menschlicher Praxis*. 13-43. Göttingen: Institut für Ethnologie der Universität Göttingen. Bd. 10.
- Hauser-Schäublin, Brigitta & Dickhardt, Michael (Hg.) 2003. *Kulturelle Räume – Räumliche Kultur. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier Fundamentalener Kategorien menschlicher Praxis*. Göttingen: Institut für Ethnologie der Universität Göttingen. Bd. 10.
- Heftner, Robert W. 1985. *Hindu Javanese Tengger tradition and Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Heidegger, Martin [1927] 1993. *Sein und Zeit*. 17. Aufl., unveränd. Nachdr. Tübingen: Niemeyer.
- Heine-Geldern, R. 1930. *Weltbild und Bauform in Südostasien*. Wien.
- Helfritz, Hans 1977. *Indonesien*. Köln: DuMont.
- Heppel, Michael 1975. *Iban social control: the infant and the adult*. Canberra: The Australian National University. PhD. Thesis.
- Hertz, Robert [1909] 1960. La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse. In: R. Needham & C. Needham (eds.): *“Death” and “the right hand”*. 89-113. London: Cohen and West.
- Hesse, Klaus 2003. Kulturelle Räumlichkeit und Stadt. Das Beispiel Mandi (Himachal Pradesh, Indien). In: B. Hauser-Schäublin & M. Dickhardt: *Kulturelle Räume – Räumliche Kultur. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier Fundamentalener Kategorien menschlicher Praxis*. 89-133. Göttingen: Institut für Ethnologie der Universität Göttingen. Bd. 10.
- Heukens, Adolf SJ 2003. *Kamus Indonesia-Jerman. Indonesisch-Deutsches Wörterbuch*. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka.
- Hichks, David 1990. *Kinship and Religion in Eastern Indonesia*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis (12).
- Hill, Deborah 1997. Finding Your Way in Longgu: Geographical Reference in a Solomon Island Language. In: G. Senft (ed.): *Referring to space; Studies in Austronesian and Papuan languages*. 101-125. Clarendon: Oxford (Oxford Studies in Anthropological Linguistics 11).
- Hilton, R. N. 1956. The basic Malay house. *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 29-3: 34-155.
- Hirschberg, Walter (Begr.) 1999. *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Reimar.
- Hobart, M 1979. *A Balinese Village and its Field of Social Relations*. London: University of London (Ph. D. Thesis, School of Oriental and African Studies).
- Hooykaas, Christiaan 1964. *Agama Thirta. Five Studies in Hindu-Balinese Religion*. Amsterdam: N. V. Noord-Hoollandsche Uitgevers Maatschappij.
- Hooykaas, Christiaan 1974. *Cosmogony and Creation in Balinese Tradition*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Howe, L. E. A. 1980. *Pujung: An investigation into the Foundation of Balinese Culture*. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Hudson, A. B. 1970. A note on Selako: Malayic Dayak and Land Dayak languages in Western Borneo. *Sarawak Museum Journal* 18: 301-318.
- Hudson, A. B. 1977. Linguistic relations among Bornean people with special reference to Sarawak. *Studies in Third World Societies* 3: 1-44.
- Hübler, Axel 2000. *Das Konzept “Körper” in den Sprach- und Kommunikationswissenschaften*. Tübingen, Basel: Francke (UTB).
- Hügli, Anton & Poul Lübcke (Hg.) 1991. *Philosophie Lexikon*. Hamburg: Rowohlt.
- Janowski, Monica 1989. *The hearth group, the conjugal couple and the symbolism of the rice meal among the Kelabit of Sarawak*. Kuching, Sarawak, Malaysia: Paper, First extraordinary session of the Borneo Research Council, 4-9 August.

- Jensen, E. 1965. Hill rice. An introduction to the hill padi cult of the Sarawak Iban. *Folk* 7: 43-88. (Kopenhagen).
- Jessings, Jesse D. 1979. *The Prehistory of Polynesia*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Jong, Josselin de 1952. *Minangkabau and Negri Sembilan. Socio-Political Structure in Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Jong, Josselin de 1965. An interpretation on agriculture rites in Southeast Asia. *Journal on Asian Studies* 24: 283-291.
- Jöns, Heike 2003. Mensch-Umwelt-Beziehungen aus einer erweiterten Akteursnetzwerkperspektive. In: P. Meusburger & T. Schwan (Hg.): *Humanökologie. Ansätze zur Überwindung der Natur-Kultur-Dichotomie*. 101-139. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Kant, Immanuel [1768] 1991. Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume. In: J. van Cleve & R. E. Frederick (eds.): *The philosophy of right and left: Incongruent counterparts and the nature of space*. 27-34. Dordrecht: Kluwer.
- Kant, Immanuel [1781-87] 1904. Kritik der reinen Vernunft. In: *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 3. Berlin.
- Kaudern, W. 1925. *Ethnological studies in Celebes: I. Structures and settlements in Central Celebes*. Göteborg.
- Kaminski, Gerhard 1990. *Behavior Setting-Analyse*. In: Lenelis Kruse; Carl-Friedrich Graumann & Ernst-Dieter Lantermann (Hg.): *Ökologische Psychologie. Ein Handbuch mit Schlüsselbegriffen*. 154-160. München.
- Kersten, J. 1984. *Bahasa Bali*. Ende: Penerbit Nusa Indah.
- King, Victor T. 1977. Introduction. In: Victor T. King (ed.): *Essays on Borneo Societies*. 1-37. Oxford: Oxford University Press (Hull Monographs on South-East Asia, No. 7).
- Kirch, Patrick V. 1997. *The Lapita peoples. Ancestors of the oceanic world*. Oxford: Blackwell.
- Kis-Jovak & Schefold 1997. Siberut. In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats*. 1124-1125. Cambridge: Cambridge University Press
- Klüter, Helmut 2003. Raum als Umgebung. In: P. Meusburger & T. Schwan (Hg.): *Humanökologie. Ansätze zur Überwindung der Natur-Kultur-Dichotomie*. 217-239. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Koch, Andreas 2003. Raumkonstruktionen. In: P. Meusburger & T. Schwan (Hg.): *Humanökologie. Ansätze zur Überwindung der Natur-Kultur-Dichotomie*. 175-197. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Koentjaraningrat (Hg.) 1967. *Villages in Indonesia*. Cornell University Press.
- Kokot, Waltraud 1993. Kognition als Gegenstand der Ethnologie. In: Thomas Schweizer; Margarete Schweizer & Waltraud Kokot (Hg.): *Handbuch der Ethnologie*. 331-344. Berlin: Reimer (Festschrift für Ulla Johansen).
- Krämer, Augustin 1927. *Westindonesien; Sumatra, Java, Borneo*. Stuttgart: Franckh'sche Verlaghandlung. [Atlas der Völkerkunde 3.]
- Kraus, Werner 1984. *Zwischen Reform und Rebellion. Über die Entwicklung des Islams in Minangkabau (Westsumatra) zwischen den beiden Reformbewegungen der Padri (1837) und der Modernisten (1908). Ein Beitrag zur Geschichte der Islamisierung Indonesiens*. Wiesbaden: Steiner.
- Krohn, W. & Küppers, G. (1992): *Emergenz: die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krieger, David J. 1998. *Einführung in die allgemeine Systemtheorie*. 2. unveränderte Auflage. München: Fink (UTB).
- Krieger, Martin 2003. *Geschichte Asiens*. Köln: Böhlau (UTB).
- Kruse, Lenelis; Graumann, Carl-Friedrich & Ernst-Dieter Lantermann (Hg.) 1990. *Ökologische Psychologie. Ein Handbuch mit Schlüsselbegriffen*. München: Psychologie-Verlag-Union.
- Kruyt, A. C. 1906. *Het animisme in den Indischen Archipel*. S'-Gravenhage.
- Kusumawijaya, M. 1996. Belunese (Timor, C). In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular*

- architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats.* 1087-1088. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lamneck, Siegfried 1988. *Qualitative Sozialforschung Band 1. Methodologie.* München, Weinheim.
- Landes, David S. 2002. *Wohlstand und Armut der Nationen. Warum die einen reich und die anderen arm reich sind.* Berlin: BtV.
- Lagemann, H. 1906. Ein Heldensang der Niasser. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.* 48: 341-407.
- Laubscher, M. S. 1971. *Schöpfungsmythik ostindonesischer Ethnien.* Basel.
- Leach, Edmund R. 1950. *Social science research in Sarawak; A report on the possibilities of a social economic survey of Sarawak presented to the Colonial Social Science Research Council.* London: His Majesty's Stationary Office. [Colonial Research Studies, Colonial Office 1.]
- Leakey, Richard 1999. *Die ersten Spuren. Über den Ursprung des Menschen.* München: Goldmann.
- Leibniz, Gottfried W. [1720] 1998. *Monadologie.* Stuttgart: Reclam.
- Lenhart, Lioba 2002. *Fließende Grenzen. Konstruktion, Oszillation und Wandel ethnischer Identität der Orang Suku Laut im Riau-Archipel, Indonesien.* Aachen: Shaker Verlag (Studien zur maritimen Ethnologie, Bd. 1.).
- Leng, Yong Leng 1970. *Population and Settlement in Sarawak.* Singapore: Asia Pacific Press.
- Leser, Hartmut (Hg.) 1997. *Wörterbuch Allgemeine Geographie.* München: dtv.
- Lévi-Strauss, Claude 1982. *The Way of the Masks.* (Orginaltitel: *La voie des masques*) Seattle: University of Washington Press.
- Lévi-Strauss, Claude 1987. *Anthropology and myth: lectures 1951-1982.* Oxford: Brasil Blackwell (Org. erschienen als *Paroles données* in Paris: Libraire Plon, 1984).
- Levinson, Stephen C. 1992. *Language and Cognition: the cognitive consequences of spatial descriptions in Guggu Yimidhirr.* Nijmegen: Max Planck Institute for Psycholinguistics (Cognitive Anthropology Research Group, Working Paper No. 13.).
- Levinson, Stephen C. 1996. Language and Space. *Annual Review of Anthropology* 25: 353-82.
- Levinson, Stephen C. 2002. *Space in Language and Cognition. Explorations in Cognitive ^ Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinson, S. & P. Brown 1993. "Uphill" and "Downhill" in Tzeltal. Nijmegen: Max Planck Institute for Psycholinguistics (Cognitive Anthropology Research Group, Working Paper No. 7).
- Levinson, S. & P. Brown 1994. Immanuel Kant among the Tenejapans: Anthropology as empirical philosophy. *Ethos* 22(1): 3-41.
- Lewrock, R. & G. Brans 1975. The boat as an architectural symbol. In: P. Oliver (ed.): *Shelter, sign and symbol.* 107-116. London: Barrie and Jenkins.
- Liebner, Horst H. 2005. Indigenous concepts of orientation of South Sulawesi sailors. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 161 1/2: 269-318.
- Lindauer, M. 1963. Allgemeine Sinnesphysiologie: Orientierung im Raum. *Fortschritte der Zoologie* 16: 58-140.
- Lovric, Barbara 1987. *Rhetoric and Reality: The Hidden Nightmare. Myth and Magic as Representations and Reverberations of Morbid Realities.* Sydney: Doctoral thesis submitted at the University of Sydney, Department of Indonesian and Malayan Studies.
- Lurija, Alexander R. 2001. *Gehirn in Aktion. Einführung in die Neuropsychologie.* 6. Aufl., Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Lutz, A. 1986. *Dian. Ein versunkenes Königreich in China.* Zürich: Museum Rietberg.
- Macdonald, Charles (ed.) 1987. *De la hutte au palais; Sociétés „à maison“ en Asie du Sud-Est insulaire.* Paris: CNRS Press.
- Mallinckrodt, J. 1928. *Het Adatrecht van Borneo.* 2. Bd. Leiden.
- Manguin, Pierre-Yves 1986. Shipshape societies. Boat symbolism and political system in insular

- Southeast Asia. In: D. G. Marr and A. C. Milner (eds.): *Southeast Asia in the 9th to 14th centuries*. 187-213. Singapore: Insitut of Southeast Asian Studies.
- Manguin, Pierre-Yves 2004. The Archaeology of Early Maritime Polities of Southeast Asia. In: *Southeast Asia. Form Prehistory to History*. 282-314. New York: RoutledgeCurzon.
- Marschall, Wolfgang 1976. *Der Berg des Herrn der Erde. Alte Ordnung und Kulturkonflikt in einem indonesischen Dorf*. München: dtv Wissenschaftliche Reihe.
- Maturana, Humerto 1997. *Was ist erkennen?* München: Piper.
- Mayr, Ernst 2003. *Das ist Evolution*. 2. Aufl., München: Bertelsmann.
- McKenna, Thomas M. 1996. *Muslim Rulers and Rebels. Everyday Politics and Armed Separatism in Southern Philippines*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- McNamara, T. 1986. Mental Representations of Spatial relations. *Cognitive Psychology* 18: 87-121.
- McPherson, Kenneth 1993. *The Indian Ocean. A History of People and the Sea*. Oxford. Oxford University Press.
- Mead, Margaret 1970. Children and Ritual in Bali. In: J. Belo (ed.): *Traditional Balinese Culture*. 198-200. New York, London: Columbia University Press.
- Meusburger, Peter & Thomas Schwan 2003. Einleitung. In: P. Meusburger & T. Schwan (Hg.): *Humanökologie. Ansätze zur Überwindung der Natur-Kultur-Dichotomie*. 5-15. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Middelkoop, P. 1960. *Curse - Retribution - Enmity. As data in natural religion, especially in Timor, confronted with the scripture*. Amsterdam.
- Miles, Douglas 1964. The Ngadju longhouse. *Oceania* 35-1: 45-67.
- Mills, Roger 1974. The reconstruction of Proto South Sulawesi. *Archipel* 10: 205-24.
- Mills, Roger 1975. *Proto South Sulawesi and Proto Austronesian phonology*. Ph. D. theses, University of Michigan.
- Minkowski, E. 1933. *Les temps vécu. Etudes phénomologiques et psychopathologiques*. Paris.
- Mjöberg, E. 1929. *Durch die Insel der Kopffäger*. Leipzig.
- Morgan, Lewis H. [1877] 1964. *Ancient society; or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*. (White, L. A. (Hg)). Cambridge: Harvard University Press.
- Morris, H. S. 1978. The Coastal Melanau. King, Victor T. (Hg): *Essays on Borneo Societies*. 37-59. Oxford: Oxford University Press (Hull Monographs on South-East Asia).
- Moss, C. R. 1924. Nabaloi tales. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 17: 227-353.
- Moussay, Gerard 1971. *Dictionnaire cam-vietnamien-française*. Phanrang: Centre Culturel Cam.
- Mross, Joana 1997. Wanukakan. In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats*. 1100-1101. Cambridge: Cambridge University Press.
- Müller, Klaus E. 1987. *Das magische Universum. Der Identität: Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriss*. Frankfurt a. M.; New York: Campus.
- Müller, Klaus E. 1992. Prinzipien der Haus- und Siedlungstopographie. *Sociologus* 42: 43-48.
- Müller, S. 1857. *Reizen en onderzoekingen in den Indischen Archipel*. Amsterdam.
- Nala, Ngurah 1993. *Usada Bali*. Denpasar: PT Upada Sastra.
- Navis, A. A. 1984. *Alam terkembang jadi guru. Adat dan kebudayaan Minangkabau*. Jakarta: Grafiti.
- Nebenzahl, Kenneth 2004. *Mapping the Silk Road and Beyond. 2000 Years of Exploring the East*. London: Phaidon Press Limited.
- Neumann, J. H. 1951. *Karo-Bataks-Nederlands woordenboek*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Ng, Cecilia 1992. Raising the House Post and Feeding the Husband-Givers: The Spatial Categories of Social Reproduction among the Minangkabau. In: J. J. Fox (ed.): *Inside Austronesian Houses*.

- Perspectives on Domestic Design for Living*. 116-140. Canberra: Australian National University.
- Niessen, Sandra A. 1997. Batak (Toba). In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats*. 1108-1109. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nimmo, H. Arlo 1967. Reflections on Bajau History. *Philippine Studies* 16. 32-59.
- Nimmo, H. Arlo 1972. *The Sea People of Sulu*. San Francisco: Chandler.
- Noy-Paalm, Hetty 1979. *The Sa'dan Toraja. A Study of Their Social Life and Religion*. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde ('S Gravenhage) 87. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ok-Kyung Pak 1997. Minangkabau. In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats*. 1117-1118. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oliver, Paul (ed.) 1997. *Encyclopedia of vernacular architecture of the world*. 3. Bd. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ozanne-Rivierre, Françoise 1987. L'expression linguistique de l'orientation dans l'espace.: quelques exemples océaniens. *Cahiers du LACITO* 2: 129-55. Paris: LACITO-CNRS.
- Ozanne-Rivierre, Françoise 1997. Spatial References in New Caledonian Languages. In: G. Senft (ed.): *Referring to space; Studies in Austronesian and Papuan languages*. 83-101. Clarendon: Oxford (Oxford Studies in Anthropological Linguistics 11).
- Pallesen, A. Kemp 1972. Reciprocity in Samal Marriage. *Sulu Studies* 1: 123-142.
- Pallesen, A. Kemp 1984. *Culture Contact and Language Convergence*. Linguistic Society of the Philippines, Monograph Series, No.24, Manila: Society of the Philippines.
- Pannell, Sandra 2007. Of gods and monsters. Indigenous sea cosmologies, promiscuous geographies and the depths of local sovereignty. In: P. Boomgaard (ed.) 2007. *A World of Water. Rain, Rivers and Seas in Southeast Asian Histories*. 71-103. Leiden: KITLV Press
- Parnwell, Michael J. G. 1999. Naturraum und Geographie. In: B. Dahm & R. Ptack (Hg.): *Südostasien-Handbuch. Geschichte, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur*. 23- 34. München: Beck.
- Pawley, Andrew & M. Ross 1993. Austronesian historical linguistics and culture history. *Annual Review of Anthropology* 22: 425-459.
- Pawley, Andrew & M. Ross 1995. The Prehistory of the Oceanic Languages: A current View. In: P. Bellwood; J. J. Fox & D. Tyron (eds.): *The Austronesians. Historical & Comparative Perspectives*. 39-75. Canberra: Australian National University.
- Pelras, Christian 2003. Bugis and Makassar houses. Variation and evolution. In: R. Schefold; P. J. M. Nas & G. Domenig (eds.): *Indonesian houses. Tradition and transformation in vernacular architecture*. 251-285. Vol. I, KITLV: Leiden.
- Penninga, P. & H. Hendricks 1937. *Practisch Madoereesch-Hollandsch woordenboek*. Erste Aufl. 1917. Semarang, Surabaya, The Hague: Van Dorp.
- Perez, Rodrigo D. 1989. *Folk architecture*. Quezon City: GCF.
- Perez, Rodrigo D. 1997. Tausug (Jolo, Sulu Arch.; Mindanao). In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats*. 1206-1207. Cambridge: Cambridge University Press.
- Piaget, J. & B. Inhelder 1972. *Die Entwicklung des räumlichen Denkens beim Kinde*. Stuttgart: Klett.
- Pink, Peter Wilhelm 1993. *Wariga: Beiträge zu balinesischen Divinationsliteratur*. Berlin, Hamburg: Reimar.
- Press, Frank & Raymond Siever 1995. *Allgemeine Geologie*. Heidelberg: Spektrum, Akademischer Verlag.
- Prijotomo, Joseph 1997. Madurese. In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats*. 1116-1117. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prins, A. H. J. 1965. *Sailing from Lamu: A Study of Maritime Culture in Islamic East-Africa*. Assen.

- Psota, Thomas 1996. *Waldgeister und Reisseelen. Die Revitalisierung von Ritualen zur Erhaltung der komplementären Produktion in Südwest-Sumatra*. Berlin: Reimar.
- Raglan, Lord 1964. *The Temple and the house*. London.
- Rahmann, R. 1955. Quareels and enmity between the sun and the moon. *FS* 14: 202-214.
- Ramseyer, Urs 1977. *Kultur und Volkskunst in Bali*. Zürich: Ex Libris.
- Ramstedt, Martin 1998. *Weltbild, Heilspragmatik und Herrschaftslegitimation im vorkolonialen Bali: Eine Analyse des höfischen Diskurses*. Frankfurt a. M.: Europäische Hochschulschriften. Reihe 19, Volkskunde.
- Rapoport, Amos 1967. *House Form and Culture. Foundations of Cultural Geography Series*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- Reid, Anthony (ed.) 1993. *Southeast Asia in the Early Modern Era. Trade, Power, and Belief*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Rein, Anette 1992. *Tempeltanz auf Bali: Rejang – der Tanz der Reisseelen*. Münster, Hamburg: Lit (Frauenkulturen – Männerkulturen, Bd. 2).
- Reiter, Jörg. A. 1992. *Unsichtbare Grenzen: Distinktion und Demarkation bei einer bäuerlichen Gemeinschaft in Nord-Luzon: Malgcong, Mountain Province*. Berlin: Reimer (Kölner Ethnologische Studien, Bd. 18).
- Renard-Clamigirand, Brigitte 1980. The social organization of the Ema of Timor. In: J. J. Fox (ed.): *The flow of life: essays on eastern Indonesia*. 134-151. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Renard-Clamigirand, Brigitte 1982. *Marobo: une société ema de Timor*. Paris: SELAF (Langues et civilisations de l'Asie du Sud-Est et du monde insulindien, No. 12).
- Renner, Egon 1983. Die Grundlinien der kognitiven Forschung. In: H. Fischer (Hg.): *Ethnologie. Eine Einführung*. 391-425. Berlin: Reimar.
- Richards, Anthony 1981. *An Iban-English dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Rössler, Martin 1998. Das "Haus" als Prinzip sozialer Ordnung: Ein kritischer Vergleich anhand indopazifischer Beispiele. *Anthropos* 93: 437-454.
- Rössler, Martin 2003. Landkonflikt und politische Räumlichkeit: Die Lokalisierung von Identität und Widerstand in der nationalen Krise Indonesiens. In: B. Hauser-Schäublin & M. Dickhardt (Hg.): *Kulturelle Räume – Räumliche Kultur. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis*. 171-221. Institut für Ethnologie der Universität Göttingen. Bd. 10.
- Rousseau, Jérôme 1978. The Kayan. In: V. T. King (ed.): *Essays on the Borneo societies*. 78-81. Oxford: Oxford University Press (Hull Monographs on Southeast Asia, No. 7).
- Rousseau, Jérôme 1990. *Central Borneo. Ethnic identity and social life in a stratified society*. Oxford: Clarendon Press.
- Rudoksky, B. 1976. *Architecture without architects. A short introduction to non-predigreet architecture*. New York: Museum of Modern Art.
- Sandbukt, Oyvind 1982. *Duano Littoral Fishing: Adaptive Strategies Within a Market Economy*. Ph. D. thesis. Harvard University.
- Sather, Clifford 1985. Boat Crew and Fishing Fleets: the Social Organization of Maritime Labour Among the Bajau Laut of Southeastern Sabah. *Contributions to Southeast Asian Ethnography* 4: 165-214.
- Sather, Clifford 1990. Trees and tree tenure in Paku Iban society: the management of secondary forest resources in a long-established Iban society. *Borneo Review* 1: 16-40.
- Sather, Clifford 1993a. Posts, Hearths and Thresholds: The Iban Longhouse as a Ritual Structure. In: J. J. Fox (ed.): *Inside Austronesian Houses. Perspectives on Domestic Design for Living*. 64-116. Canberra: Australian National University.
- Sather, Clifford 1993b. Samal. In: D. Levinson (ed.): *Encyclopedia of World Cultures*. Vol. 5: East

- and Southeast Asia*. 217-221. Boston: G. K. Hall.
- Sather, Clifford 1995. Sea Nomads and Rainforest Hunter-Gatherers: Foraging Adaptations in the Indo-Malaysian Archipelago. In: P. Bellwood, J. J. Fox & D. Tyron (eds.): *The Austronesians. Historical and Comparative Perspectives*. 229-268. Canberra: Australian National University.
- Sather, Clifford 1996. *The Bajau Laut. Adaptation, History, and Fate in a Maritime Fishing Society of South-Eastern Sabah*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Schäfers, Bernhard 2003. *Architektur-Soziologie. Grundlagen – Epochen – Themen*. Opladen: Leske + Budrich (UTB).
- Schärer, H. 1942. *Die Vorstellungen der Ober- und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd-Borneo*. Cultureel Indië 4, 73-81, Leiden.
- Schärer, H. 1946. *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*. Leiden.
- Schefold, Reimar 1988. *Lia. Das grosse Ritual auf den Mentawai-Inseln (Indonesien)*. Berlin: Reimar.
- Schefold, Reimar 1997. Toraja. In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats*. 1099-1100. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schefold, Reimar 2003. The Southeast Asian-type house. In: R. Schefold, G. Domenig & P. Nas (eds.): *Indonesian houses. Tradition and transformation in vernacular architecture*. 19-61. Leiden: KITLV Press.
- Schefold, Reimar; Domenig, Gaudenz & Peter Nas (eds.) 2003. *Indonesian houses. Tradition and transformation in vernacular architecture*. Leiden: KITLV Press (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde 207. Vol. I).
- Schefold, Reimar; Nas, Peter J. M., Domenig, G. & R. Wessing (eds; 2008): *Indonesian houses. Survey of architecture in western Indonesia*. Leiden: KITLV Press (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde 207. Vol. II).
- Schele, Linda & Freidel, David 1991. *Die unbekannte Welt der Maya. Das Geheimnis ihrer Kultur entschlüsselt*. München: Bertelsmann.
- Schiller, Anne 1997. Ngadju Dajak. In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats*. 1140-1141. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmidt, W. 1940. Der heilige Mittelpfahl des Hauses. *Anthropos* 35-6: 966-999.
- Schmith, G. Eliot 1928. *In the Beginning. The Origin of Civilization*. New York: Morrow.
- Schneeberger, W. F. 1979. *Contribution to the ethnology of Northeast Borneo (parts of Kalimantan, Sarawak and Sabah)*. Berne: The University of Berne (Studia Ethnologica Bernensia 2.).
- Schöne, H. 1978. *Orientierung im Raum*. Stuttgart (Wissenschaftliche Verlagsanstalt).
- Schönwiese, C.-D. 1994. *Klimatologie*. Stuttgart: Ulmer.
- Schröder, E. 1917. *Nias, ethnographische, geographische en historische aanteekeningen en studiën*. 2. Bd. Leiden.
- Schulte, G. J. (ed.) 1994. *State and trade in the Indonesian archipelago*. Leiden: KITLV Press.
- Schulte Nordhold, H.G. 1971. *The political system of the Atoni of Timor*. The Hague: Nijhoff.
- Schütz, Alfred & Thomas Luckmann 2003. *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK (UTB).
- Serjeantson, S. W. & X. Gao 1995. *Homo Sapiens is an Evolving Species: Origins of the Austronesians*. In: P. Bellwood, J. J. Fox & D. Tyron (eds.): *The Austronesians. Historical and Comparative Perspectives*. 165-181. Canberra: Australian National University.
- Serres, Michael (Hg.) 1998. *Elemente einer Geschichte der Wissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Singarimbun, Masri 1975. *Kinship, descent and alliance among the Karo Batak*. Berkeley: University of California Press.
- Sohlheim, W. G. 1984. Reflexions on the New Data of Southeast Asian Prehistory. In: P. v. d. Velde (ed.): *Prehistoric Indonesia. A Reader*. 33-48. Dordrecht.
- Soja, Edward W. 1989. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Social Thought*.

- London, New York: Verso.
- Sopher, David [1965] 1977. *The Sea Nomads. A Study of the Maritime Boat People of Southeast Asia*. National Museum Publication. Singapore. Reprint with Postscript.
- Sparkes, Stephen & Signe Howell 2003. *The House in Southeast Asia. A Changing Social, Economic and Political Domain*. London: RoutledgeCurzon [NIAS Studies in Asian Topics, No 28].
- Spradley, James P. 1980. *Participant Observation*. New York, Chicago.
- Stagl, Justin 1981. Szientistische, hermeneutische und phänomenologische Grundlagen der Ethnologie. In: W. Schmied-Kowarzik & J. Stagl (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theoriediskussion*. 1-38. Berlin: Reimer.
- Steinhart, W. L. 1950. Niasse tekse. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 84: 33-110.
- Steinhart, W. L. 1954. *Niasse tekse*. 's-Gravenhage.
- Stellrecht, Irmtraud 1993. Interpretative Wende: Eine Orientierung. In: T. Schweizer, M. Schweizer, & W. Kokot (Hg.): *Handbuch der Ethnologie*. 29-78. Berlin: Reimer (Festschrift für Ulla Johansen).
- Steward, G. 1997. Malaysia. In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats*. 1126-1128. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stöhr, Waldemar 1968. Über einige Kultzeichnungen der Ngadju-Dajak. *Ethnologica N. F.* 4: 394-419.
- Stöhr, Waldemar 1976. Die altindonesischen Religionen. *Handbuch der Orientalistik*. Dritte Abt., Zweiter Band, Abschnitt 2. Leiden/Köln: E. J. Brill.
- Stone, Richard 1962. Intergroup Relations among the Taosug, Samal, and Badjaw of Sulu. *Philippine Sociological Review* 10: 107-133.
- Strube, Gerhard (in Verbindung mit B. Becker, F. Christian, U. Hahn, K. Opwis, P. Günther) 1996. *Wörterbuch der Kognitionswissenschaften*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stuart-Fox, David J. 1982. *Once a Century. Pura Besakih and the Eka Dasa Rudra Festival*. Penerbit Sinar Harapan & Citra Indonesia.
- Stuart-Fox, David J. 1987. *Pura Besakih. A Study of Balinese Religion and Society*. Canberra: Doctoral thesis submitted at the Australian National University.
- Stuart-Fox, David J. 2002. *Pura Besakih. Temple, Religion and Society in Bali*. Leiden: KITLV (Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 193).
- Sunderman, H. 1892. *Kleine niassische Chrestomathie mit Wörterverzeichnis. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 41, 335-446.
- Suryani, Luh Ketut & Gordon D. Jensen 1992. *Trance and Possession in Bali. A Window on Western Multiple Personality, Possession Disorder, and Suicide*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Suzuki, P. 1959. *The religious system and culture of Nias*. 's-Gravenhage.
- Swellengrebel, J. L. 1984. Balinese History and the Elements of Balinese Culture. In: *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual*. 16-35. Dordrecht, Cinnaminson: Foris Publication.
- Tambiah, Stanley J. 1969. Animals are good to think and good to prohibit. *Ethnology* 7: 423-459.
- Tandilangi, Paliwan 1975. Les tongkonan, maison d'origine des Toraja. *Archipel* 10: 53-92.
- Tarassow, Lew 1999. *Symmetrie, Symetrie! Strukturprinzipien in Natur und Technik*. (Urspr. ersch. 1982 in Moskau). Heidelberg: Spektrum; Akademischer Verlag.
- Tauchmann, Kurt 1968. *Die Religion der Minahasa-Stämme (Nordost-Celebes/Sulawesi)*. Köln.
- Tauchmann, Kurt 1991. Maritime Kultur in Südostasien. In: F. Schultze & K. Tauchmann (Hg.): *Kölner Beiträge aus Malaiologie und Ethnologie zu Ehren von Frau Professor Dr. Irene Hilgers-Hesse (Festschrift)*. 111-130. Bonn: Kölner Südostasien Studien. Band 1.
- Tembrock, Günter 2000. *Angst. Naturgeschichte eines psychobiologischen Phänomens*. Darmstadt: WBG.

- Thompson, J. T. 1851. Descriptions of the Eastern Coast of Johore and Pahang, with Adjacent Islands. *Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia* 5: 135-154.
- Thompson, Richard F. 2001. *Das Gehirn. Von der Nervenzelle zur Verhaltenssteuerung*. Heidelberg, Berlin: Spektrum Akademischer Verlag.
- Tilley, Christopher 1994. *A Phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*. Oxford, Province, USA: Berg.
- Tyron, Darrel 1995. Proto-Austronesian and the Major Austronesian Subgroups. In: P. Bellwood, J. J. Fox & D. Tyron (eds.): *The Austronesians. Historical & Comparative Perspectives*. 17-39. Canberra: Australian National University.
- Uhlig, Harald 1988. *Südostasien*. Frankfurt a. M.: Fischer Länderkunde. Bd. 3.
- Viaro, Allain 1997. Niha: Öri. In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats*. 1120-1122. Cambridge: Cambridge University Press
- Villiers, John 1965. *Südostasien vor der Kolonialzeit*. Frankfurt a. M.: Fischer Weltgeschichte (18).
- Villiers, John 1999. Von den Anfängen bis zu den ersten Staatenbildungen. In: B. Dahm & R. Ptack (Hg.): *Südostasien-Handbuch. Geschichte, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur*. 79-98. München: Beck.
- Vischer, Michael 2003. The two-faced Palu'é house. Multiple orientation and structural transformation in an eastern Indonesian dwelling. In: R. Schefold, G. Domenig & P. Nas (eds.): *Indonesian houses. Tradition and transformation in vernacular architecture*. 333-369. Leiden: KITLV Press.
- Vivelo, Frank R. 1981. *Handbuch der Kulturanthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Vroklage, B.A.G. 1936. Das Schiff in den Megalithkulturen Südostasiens und der Südsee. *Anthropos* 31: 712-57.
- Voorheve, P. 1927. *Overzicht van de volksverhalen der Bataks*. Vlissingen.
- Waldner, Regula 2000. Wie der Lebensraum durch den Tourismus trivialisiert wird: Ein humangeographischer Kommentar. In: B. Hauser-Schäublin & K. Rieländer (Hg.): *Bali: Kultur, Tourismus, Umwelt. Die indonesische Ferieninsel im Schnittpunkt lokaler, nationaler und globaler Interessen*. 20-37. Hamburg: Abera.
- Wälty, Samuel 1997. *Kintamani: Dorf, Land, und Rituale. Entwicklung und institutioneller Wandel in einer Bergregion auf Bali*. Münster: Lit (Kultur, Gesellschaft, Umwelt – Schriften zur Südasiens- und Südostasien-Forschung, Bd. 1).
- Wagner, F. A. 1962. *Indonesien. Die Kunst eines Inselreiches*. Baden-Baden.
- Warneck, J. 1977. *Toba-Batak-Deutsches Wörterbuch*. Royal Institute of Linguistics and Anthropology Series. The Hague: Nijhoff.
- Wassman, Jürg 1994. The Yupno as Post-Newtonian Scientists: The Question of what is „Natural“ in Spatial Dimension. *Man* 29: 645-666.
- Wassmann, Jürg & Pierre R. Dasen (Hg.) 1993. *Alltagswissen*. Universitätsverlag: Freiburg.
- Wassmann, Jürg & Dasen, Pierre R. 1996. Balinese Spatial Orientation: Some Empirical Evidence of Moderate Linguistic Relativity. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 689-711.
- Waterson, Roxana 1990. *The living house. An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. Singapore: Oxford University Press.
- Waterson, Roxana 1997. Rotinese (Roti). In: P. Oliver (ed.): *Encyclopedia of vernacular architecture of the world. Vol. 2: Cultures and habitats*. 1094. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watzlawick, Paul 1998. Wirklichkeitsanpassung oder angepaßte „Wirklichkeit“? Konstruktivismus und Psychotherapie. In: H. Gumin & H. Meier (Hg.): *Einführung in den Konstruktivismus*. 89-109. München: Piper.
- Weck, Wolfgang [1937] 1986. *Heilkunde und Volkskunde auf Bali*. Jakarta: P. T. Bap Bali.
- Weichhart, Peter 1990. *Raumbezogene Identität. Bausteine zu einer Theorie räumlich-sozialer*

- Kognition und Identifikation*. Stuttgart: Steiner (Erdkundliches Wissen, H. 102).
- Weichhart, Peter 2003. Gesellschaftlicher Metabolismus und Action Settings. Die Verknüpfung von Sach- und Sozialstrukturen im alltagsweltlichen Handeln. In: P. Meusbürger & T. Schwan (Hg.): *Humanökologie. Ansätze zur Überwindung der Natur-Kultur-Dichotomie*. 15-45. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Weijden, Gera van der 1981. *Indonesische Reisrituale*. Basel: Ethnologisches Seminar der Uni/Museum für Völkerkunde (Baseler Beiträge zur Ethnologie).
- Werlen, Benno 1995. *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen. Band 1: Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Werlen, Benno 1997. *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen. Band 2. Globalisierung, Region und Regionalisierung*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Wilke, G. 1922. Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst. Leipzig: *Mannus* 14: 73-99.
- Wilken, G. A. 1884/85. Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel. In: G. A. Wilken (Hg.): *De verspreide geschriften (versameld door Mr. F. D. E. van Ossenburggen)*. 3-287. Semarang, Soerabaja, 's Gravenhage. Bd. III 1912.
- Wilken, G. A. 1912. *De verspreide geschriften (versameld door Mr. F. D. E. van Ossenburggen)*. Semarang, Soerabaja, 's Gravenhage. Bd. III.
- Wuisman, Jan J. J. M. 2003. *The settlements and settlement pattern of the Rejang*. In: R. Schefold, G. Domenig & P. Nas (eds.): *Indonesian houses. Tradition and transformation in vernacular architecture*. 389-427. Leiden: KITLV Press.
- Zimmermann, Gerd R. 1992. *Die Besiedlung Südostasiens. Eine ethno-ökologische Perspektive*. Nackenheim/Rh.
- Zimmermann, Gerd R. 1995. Die geographisch-ökologischen Potentiale Indonesiens – Konsistenz und Wertewandel. In: A. Eggebrecht & E. Eggebrecht (Hg.): *Versunkene Königreiche Indonesiens*. 1-28. Mainz: von Zabern.
- Zoetmulder, P. J. 1965. Die Hochreligionen Indonesiens. In: Stöhr & Zoetmulder: *Die Religionen Indonesiens*. 223-345. Stuttgart etc.: Kohlhammer.
- Zoetmulder, P. J. & S. O. Robson 1982. *Old Javanese-English Dictionary*. Two Volumes. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE
HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL J. CASIMIR

- HEFT 1** **BABET NAEFE 2002**
Die Kormoranfischer vom Erhai-See
Eine südwest-chinesische Wirtschaftsweise im Wandel
- HEFT 2** **ANNIKA WIEKHORST 2002**
Die Verwendung von Pflanzen in der traditionellen Medizin bei drei Baka
Gruppen in Südost Kamerun
- HEFT 3** **IRENE HILGERS 2002**
Transformationsprozeß im Norden Kirgistans
Sozio-ökonomischer Wandel am Beispiel eines Dorfes
- HEFT 4** **BRITTA FUCHS 2002**
Wenn der Muezzin rufen will
Diskurse über ein Moscheebauprojekt im Kölner Stadtteil Chorweiler
- HEFT 5** **KERSTIN HADJER 2003**
Illegalisierte Identitäten
Auswirkungen der Sans Papiers-Problematik auf den Alltag
afrikanischer Migranten in Pariser Wohnheimen (Foyers)
- HEFT 6** **FLORIAN STAMMLER 2003**
Überlebensstrategien im postsozialistischen Russland
Das Beispiel der rentierzüchtenden Chanty und Nentsy in
Nordwestsibirien
- HEFT 7** **CLAUDIA LIEBELT 2003**
Die Wasserwirtschaft im südmarokkanischen Dratal im Spannungsfeld
von lokaler und staatlicher Ressourcenkontrolle
- HEFT 8** **NADIA CORNELIUS 2003**
Genese und Wandel von Festbräuchen und Ritualen
in Deutschland von 1933 bis 1945
- HEFT 9** **HENRICA VAN DER BEHRENS 2003**
Gartenbau der Himba
Ackerbauliche Bodennutzung einer pastoralnomadischen Gruppe im
Nordwesten Namibias und Wandel von Festbräuchen und Ritualen
- HEFT 10** **TOBIAS SCHMIDTNER 2004**
Ressourcenmanagement und kollektives Handeln
Wirtschaft und soziale Organisation bei einer Gemeinschaft
namibianischer small miners in der Erongo-Region
- HEFT 11** **NATASCHA GARVIN 2004**
„La vara es recta, no es torcida“
Der Alcalde Auxiliar als lokale Autorität in einer indigenen Gemeinde
Guatemalas
- HEFT 12** **SEBASTIAN T. ELLERICH 2004**
Der Yaqona-Markt in Fidschi
Zustand, Probleme, Bemühungen

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE
HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL J. CASIMIR

- HEFT 13** ANNE SCHADY 2004
"Community Participation" and "Peer Education"
A critique of key-concepts in HIV/AIDS prevention in Swaziland
- HEFT 14** THEKLA HOHMANN 2004
Transformationen kommunalen Ressourcenmanagements im Tsumkwe
Distrikt (Nordost-Namibia)
- HEFT 15** BETTINA ZIESS 2004
Weide, Wasser, Wild.
Ressourcennutzung und Konfliktmanagement in einer Conservancy im
Norden Namibias.
- HEFT 16** DEIKE EULENSTEIN 2004
Die Ernährungssituation und Ernährungsweise in der DDR
(1949-1989) und die Veränderungen nach der Wiedervereinigung am
Beispiel Thüringens
- HEFT 17** SONJA GIERSE-ARSTEN 2005
CHRIST CRUSHES HIV-CRISIS
Umgang namibischer Pfingstkirchen mit der HIV/AIDS Epidemie
- HEFT 18** JANA JAHNKE 2006
Lokale Interessen, Staatlichkeit und Naturschutz
in einem globalen Kontext
Untersuchung eines Projektes der Weltbank zur Einrichtung von
geschützten Gebieten in Peru mit Management durch indigene
Bevölkerungsgruppen
- HEFT 19** MONIKA ZÍKOVÁ 2006
Die kulturspezifische Formung des Gefühls
Japan im interkulturellen Vergleich
- HEFT 20** BJÖRN THEIS 2006
DISKRETION UND DIFFAMIE
Innensicht und Fremdbild am Beispiel der Freimaurerei
- HEFT 21** LAURA E. BLECKMANN 2007
Zur Verräumlichung kollektiver Erinnerung
Landschaften in Preisgedichten der Herero/Himba
im Nordwesten Namibias
- HEFT 22** SUSANNE HVEZDA 2007
Wasser und Land im klassischen islamischen Recht
unter besonderer Berücksichtigung der mālikitischen
Rechtsschule
- HEFT 23** SILKE TÖNSJOST 2007
Plants and Pastures
Local knowledge on livestock - environment relationships among
OvaHerero pastoralists in north - western Namibia

KÖLNER ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE
HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL J. CASIMIR

- HEFT 24** **TAIYA MIKISCH 2007**
Stolz und Stigma
Tanz und Geschlechterrollen in Zagora, Südmarokko
- HEFT 25** **FRANZISKA BEDORF 2007**
We don't have a culture
"Being coloured" in Namibia als Konstruktion und Praxis
- HEFT 26** **FRANK WILDAUER 2007**
Zur Genese ethnischer Konflikte
Die Konkomba-Kriege im Norden Ghanas
- HEFT 27** **MARTIN BÖKE 2008**
Die Rolle der Emotionen im traditionellen chinesischen Medizinsystem
- HEFT 28** **NICOLAI SPIEB 2008**
Die Tempel von Khajuraho (Indien) und ihre erotischen Skulpturen
in den Augen ihrer Betrachter
- HEFT 29** **ELISA TRÄGER 2008**
Bioprospektion und indigene Rechte
Der Konflikt um die Nutzung von Bioressourcen
- HEFT 30** **KATRIN SCHAUMBURG 2008**
Maponya's in Transition
The Social Production and Construction
of an Urban Place in Soweto, Johannesburg (South Africa)
- HEFT 31** **LINA GANDRAS 2009**
Warum Bio?
Eine Untersuchung zum Kaufverhalten im Lebensmittelbereich
- HEFT 32** **LEANDROS FISCHER 2009**
Landscape and Identities
Palestinian Refugees in Lebanon
- HEFT 33** **MICHAEL J. CASIMIR 2010**
Growing up in a Pastoral Society
Socialisation among Pashtu Nomads in Western Afghanistan
- HEFT 34** **KATHARINA GRAF 2010**
Drinking Water Supply in the Middle Drâa Valley, South Morocco
Options for Action in the Context of Water Scarcity and Institutional
Constraints
- HEFT 35** **BARBARA SOLICH 2010**
Increasing Malaria Risk in Eastern Africa
A Multi-Causal Analysis
- HEFT 36** **IBRAHIM ANKAOĞLUAR 2011**
Das Haus im Fokus Austronesischer Orientierungssysteme