

Konzepte von Mensch, Person und Selbst in Java: eine historische Perspektive

Arndt Graf

Current discussions about "Human rights in Asia", "Asian values", "Democracy and religion in Asia" etc. would gain much if the historical developments of the related concepts in the cultures of Asia were taken more into account. This is especially true for those Asian countries where constant cultural change does not allow to depart from a reductivist single formula, as it is the case with the Malayo-Indonesian world. In an exemplary way, the present article gives an overview of the main historical trends of the concepts of Man, Person, and Self in Java. Throughout the complicated intellectual history of this culture, change and reorientation are far more often to be observed than static "tradition" and fixed identity. This article argues therefore for a dynamic, discourse-oriented view of the underlying philosophical concepts.

Einleitung

In der politik- und wirtschaftswissenschaftlichen Asienforschung werden seit einigen Jahren verstärkt kulturelle Aspekte diskutiert. Die Auseinandersetzung um die asiatischen Werte ist hier ebenso zu nennen wie etwa die um asiatische Wirtschaftskulturen, Menschenrechte und Demokratisierung oder die Stellung der Frau. Wenn man in diesen Diskussionen nicht gerade von einem universell gültigen, für alle Zeiten und alle Gesellschaften gleichen Maßstab ausgeht, wird dabei meist der Erforschung der in den jeweiligen asiatischen Kulturen historisch gewachsenen Konzepte eine besondere Bedeutung zugemessen.

Vor diesem Hintergrund gehe ich in dem vorliegenden Beitrag der Frage nach, welche Konzepte von Mensch, Person und Selbst in der javanischen Kultur, der politisch einflussreichsten Indonesiens, ideengeschichtlich anzutreffen sind.¹ Die Hoffnung ist, damit einen Beitrag zum Verständnis der komplexen politischen und wirtschaftlichen Kultur des Landes zu leisten. Schließlich liegt immer noch vielen Annäherungen der europäischen Politik- und Wirtschaftswissenschaften an Indonesien ein bestimmtes, in Europa entstandenes Menschenbild zugrunde. Möglicherweise kann daher eine Differenzierung dieser fundamentalen Ausgangstheze zu neuen Ergebnissen führen. Die hier gebrauchten Kategorien Mensch, Person und Selbst lehnen sich an Differenzierungen der Philosophie an, von denen angenommen wird,

1 Für Anmerkungen und Kommentare zum Manuskript danke ich Rainer Carle, Martina Heinschke und Peter Pink sowie Bettina David. Fehler und Irrtümer sind aber selbstverständlich nur von mir zu verantworten.

dass sie zumindest als allgemeine Frage auch auf außereuropäische Kulturen anwendbar sind.² Der Begriff des Menschen wird dabei durch die ontologische Differenzierung Mensch-Nichtmensch (z.B. Götter, Tiere, Natur, Artefakte etc.) bestimmt.³ Unter "Person" wird das Konstitutionsverhältnis von Individuum und Kollektiv betrachtet.⁴ "Selbst" schließlich betrifft Fragen nach Selbstverhältnis und Selbstentwurf.⁵

Im vorliegenden Beitrag wurde darauf verzichtet, sämtliche von Rappe/Schummer angeregten Differenzierungen der javanischen Konzepte von Mensch, Person und Selbst abzufragen. Ein Grund dafür liegt in den noch nicht in jedem Fall ausreichenden Quellen. Hinzu kommt ein anderer Aspekt, der gerade bei der Darstellung philosophischer Konzepte der javanischen Kultur von Bedeutung ist: nämlich der der großen Heterogenität der kulturellen Einflüsse. Sie lässt ein mehr oder weniger statisches, homogenes Konzept von Kultur als Grundlage der obengenannten Differenzierung problematisch erscheinen.⁶ Aus diesem Grund liegt im Folgenden der Schwerpunkt eher auf der Berücksichtigung historischer Schichtungen der Konzepte von Mensch, Person und Selbst in Java.

Kultureller Hintergrund: *kejawan*-Tradition

Die geografische Lage am Seeweg zwischen Süd- und Ostasien hat wohl entscheidend dazu beigetragen, dass das malaio-indonesische Inselreich mit seinen mehr als 350 Ethnien immer wieder geistige Impulse von auswärts aufgenommen und entsprechend den lokalen Bedürfnissen weiterverarbeitet hat. Die weltanschaulichen Überlieferungen Indonesiens weisen daher Einflüsse von Islam, Buddhismus, Hinduismus, Christentum und säkularisierter Moderne ebenso auf wie weiterwirkende

- 2 Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 15.6.2000 in der Vorlesungsreihe "Mensch – Person – Selbst: Interkulturelle Perspektiven" am Institut für Philosophie der Universität Karlsruhe hielt. Den Veranstaltern, Guido Rappe und Joachim Schummer, sowie den Teilnehmenden möchte ich für ihre Fragen und Kommentare recht herzlich danken.
- 3 Die von Rappe/Schummer in ihrem Konzept zur Vorlesungsreihe entworfenen Leitfragen dienen hier zur Orientierung: "Abgrenzung Mensch – Nichtmensch: Wie wird die menschliche Identität in Abgrenzung bzw. im Vergleich zu nichtmenschlichen Wesen, z.B. Göttern, Tieren, Natur, Artefakten bestimmt? Welche Wertgesichtspunkte begleiten diese "ontologischen" Differenzierungen? Sind die Abgrenzungskriterien konstitutiv für menschliche Identität oder finden sie auch Anwendung bei einer sozialen Binnendifferenzierung zwischen menschlichen Gruppen?"
- 4 Hier formulieren Rappe/Schummer wie folgt: "Konstitutionsverhältnis Individuum – Kollektiv: In welchem Sinn bzw. Ausmaß ist das subjektive menschliche Selbstverständnis über zwischenmenschliche emotionale und moralische Bindungen und soziale Rollen vermittelt? In welchem Maße sind abstrahierende Vorstellungen von Individuum und Kollektiv ausgebildet? Wird dabei das Konstitutionsverhältnis eher von der Individuenseite (Individuen konstituieren das Kollektiv) oder eher von der Kollektivseite (das Kollektiv konstituiert Individuen als Personen) bestimmt? Welche Rolle spielen Freiheitsbegriffe?"
- 5 Die Leitfragen von Rappe/Schummer lauten hier: "Selbstverhältnis und Selbstentwurf: Welche spezifischen Selbstbilder und –entwürfe sind charakteristisch für die jeweilige Kultur? Ist das Selbstverhältnis z.B. in besonderer Weise intellektuell-reflexiv, sinnlich-emotional, über existenzielle oder mystische Erfahrungen oder soziale Resonanz vermittelt, bzw. ist die Selbstidentifikation selektiv bezogen auf Intellekt, Wille, Körper oder sozialen Status. Gibt es dem Selbstverhältnis entsprechende kulturspezifische Ideale, Strebensziele und Glücksvorstellungen?"
- 6 Zu der aktuellen Diskussion um den Kulturbegriff in der Indonesistik vgl. Th. Gibson (2000).

Grundmuster autochthoner Religionen. Dabei haben sich die Mischungsverhältnisse dieser sehr heterogenen Orientierungssysteme in den meisten indonesischen Kulturen stets verändert.

Diese allgemeine weltanschauliche Veränderung wirkt sich ganz zentral in den Konzepten von Mensch, Person und Selbst aus. Exemplarisch lässt sich dieser Prozess sehr gut in der javanischen Kultur beobachten. Hier gibt es, vor allem im Binnenland um die alten Fürstenstädte Yogyakarta und Surakarta, auch heute noch zum Teil sehr starke Einflüsse hinduistisch-buddhistischer und autochthoner Systeme, die nur teilweise islamisiert beziehungsweise christianisiert wurden. Diese so genannte *kejawen*-Tradition, für die die flexible Integration unterschiedlichster Denkweisen charakteristisch ist, wird von manchen sogar als eigenständige javanische Religion (*agama Jawa*) gesehen. Demgegenüber steht die wesentlich stärker von islamischen Einflüssen geprägte Kultur der nördlichen Küstenregion (*pasisir*). Sie war historisch der Ausgangspunkt der friedlichen Islamisierung Javas, die im 14./15. Jahrhundert begann und heute immer noch anhält. Nach offiziellen Statistiken gelten mittlerweile mehr als 80 Prozent der Javaner als Muslime. Davon wird jedoch ein großer Teil der *kejawen*-Tradition mit ihren vielfältigen Einflüssen zugerechnet.

Die komplizierte weltanschauliche Gemengelage Javas hat bei der javanischen Bevölkerung selbst ebenso wie bei in- und ausländischen Javanologen zu einer Vielzahl von Klassifizierungsversuchen geführt. So beruft sich der indonesisch-javanische Ethnologe Koentjaraningrat (1984:326) auf eine in Handschriften überlieferte Unterscheidung aus dem 18. Jahrhundert, die einer islamischen Traditionslinie (*alur panengen*) eine hinduistisch-javanische (*alur pangiwa*) gegenüberstellt. Dieser grundlegenden Differenzierung folgen auch die meisten niederländischen Forscher des kolonialen Zeitalters ebenso wie einflussreiche amerikanische Ethnologen nach dem Zweiten Weltkrieg (zum Beispiel Clifford Geertz (1960) und andere). Auch Koentjaraningrat stellt der Traditionslinie *Agama Jawa* (javanische Religion) die *Santri*-Tradition (orthodox islamisch) gegenüber.

Allerdings wird etwa seit den 1980er-Jahren, auch im Zuge dekonstruktivistischer Diskussionen, die Dichotomie Islam versus vermeintlich javanische Tradition immer häufiger in Frage gestellt. Mark Woodward (1989) etwa weist in pointierter Form auf die große Bedeutung islamischer Traditionen für den javanischen Mystizismus hin, während neben anderen vor allem John Pemberton (1994) das Interesse der Regierung Soeharto herausstellt, im Bereich javanischer Traditionen Strukturen und Anschauungen zu seinen Gunsten zu nutzen. Eine statisch-hierarchisch konzipierte, vermeintlich ur-javanische Weltanschauung habe dabei der ideologischen Legitimierung autoritärer Herrschaft gedient.

Für die Frage nach den philosophischen Traditionen Javas erscheint vor diesem aktuellen Hintergrund eine eher langfristig angelegte Forschungsperspektive daher als besonders vielversprechend. Sehr aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang das dreibändige Standardwerk *Le carrefour javanais* von Denys Lombard (1990). In einem enzyklopädisch anmutenden historischen Überblick beschreibt er die vielfältigen Überlappungen und Verzahnungen der kulturellen Entwicklung Javas seit den frühesten Zeiten. Lombard zeigt auf, dass bis heute von allen wesentlichen historischen Etappen Nachwirkungen in der javanischen Kultur zu beobachten sind. Des-

halb sind die großen hinduistisch-buddhistischen Reiche zwischen dem 5. und dem 14. Jahrhundert heute ebenso noch von Relevanz wie die seit dem 13./14. Jahrhundert andauernde Islamisierung oder der europäisch-westliche Einfluss seit dem 16. Jahrhundert.⁷

Im Rahmen der folgenden Einzeldarstellung versuche ich deshalb analog, die entsprechenden historischen Schichtungen für die Konzepte von Mensch, Person und Selbst nacheinander sichtbar zu machen.

Konzepte des Menschen

Guido Rappe (1995:324ff.) weist in seiner Analyse der Ethnien übergreifenden philosophischen Grundlagen indonesischer Menschenbilder treffend auf die große Bedeutung autochthoner Vorstellungen, die bis heute weiterwirken, hin. Ursprung und Verwandtschaft sind dabei zentrale Kategorien. Danach liegt genealogisches Denken nicht nur der Sozialorganisation, sondern auch der Identitätsfindung beziehungsweise Individuation des Einzelnen zugrunde, weil der Einzelne von Geburt an in ein soziales Ordnungsgefüge eingebunden ist, das seine Position innerhalb der Gemeinschaft und damit seine Stellung im Kosmos bestimmt (ebd.:327). Auch arbeitet Rappe heraus, dass in alten indonesischen Weltanschauungen, mithin also auch der autochthon-javanischen, noch nicht von differenzierten Mikrokosmos-Makrokosmos-Systemen wie in den späteren indisch beeinflussten Reichen auszugehen ist. Vielmehr scheint eine grundlegende Vorstellung von Polarität vorzuliegen, die sich wiederum auf die Individuation des Einzelnen auswirkt.

Auf die frühgeschichtlichen Agrargesellschaften, vor allem Javas, bezogen, stellt dabei W. Marschall (1995:37) folgende zwei Pole der unmittelbaren und kosmischen Lebenswelt heraus:

1. flussaufwärts – Bergrichtung – Oberschicht – Götterwelt – Leben – gut
2. flussabwärts – meerwärts – allgemeine Bevölkerung – Unterwelt – Tod – schlecht.⁸

Entsprechend der Fragestellung nach den Konzepten von Mensch, Person und Selbst lassen sich von dieser Grundpolarität ausgehend folgende Annahmen treffen. Sie sind nach Marschall zwar mangels historischer Quellen im konkreten Fall nicht direkt nachweisbar, aber bei indonesischen Gesellschaften, die dem frühen Java vergleichbar sind, immer noch anzutreffen und deshalb analog auch für Java anzunehmen. Dabei sind, etwa bei den Batak in Nord-Sumatra, die von Marschall festgestellten allgemein zwei Pole zum Teil ontologisch weiter differenziert, nämlich in

7 Lombards historisch-analytischer Ansatz wird in Indonesien selbst allerdings kontrovers diskutiert (persönl. Kommunikation mit Ichwan Azhari, November 2000). Einerseits wird sein Werk (in der indonesischen Übersetzung) als die wohl umfassendste und kenntnisreichste Enzyklopädie Javas aufgefasst. Hauptkritikpunkt ist aber zum einen die analytische Trennung der als ganzheitlich empfundenen kulturellen Mischung Javas. Zum anderen wird Anstoß an der mehr oder weniger linear aufgefassten Darstellung der historischen Entwicklung genommen. Beide Punkte sind im Rahmen der vorliegenden Thematik von großem Interesse, da sie philosophische Grundlagen nicht nur Lombards, sondern der europäischen Wissenschaften generell in Frage stellen.

8 Von P. Pink stammt hierzu die Anregung, ob nicht statt von dem Begriffspaar "gut – schlecht" eher von "günstig – ungünstig" auszugehen ist (persönl. Kommunikation, September 2000).

Ober-, Menschen- und Unterwelt. Für die Menschenwelt im frühen Java ist nach Marschall eine dem gleichen Schema entsprechende Binnendifferenzierung anzunehmen, bei der zwischen Oberschicht, allgemeiner Bevölkerung und Sklaven unterschieden wird. Ähnlich ist bis heute auch in den Abstammungslinien der jeweils Ältere, Frühergeborene und Vorfahr dem Jüngeren, Nachgeborenen und Nachkommen überlegen. Marschall verweist in diesem Zusammenhang auf das in ganz Indonesien anzutreffende Symbol des Lebens- oder Weltenbaums, dessen Wurzel-, Stamm- und Kronenbereich oft die Welt- und Sozialschichtung symbolisieren. Tiere, Natur und Artefakte sind dabei den jeweiligen Sphären zuzuordnen.

Zusätzlich zu diesen autochthonen ontologischen Differenzierungen macht sich in Java etwa seit dem 5. Jahrhundert indischer Einfluss bemerkbar und erlebt seine Blütezeit bis zum 14. Jahrhundert. In dieser Zeit werden die bereits vorher angelegten Vorstellungen und insbesondere das Mikrokosmos-Makrokosmos-Konzept weiter ausdifferenziert. Besonders wirksam sind dabei mahayana-buddhistische und shiwaistisch-hinduistische Traditionen. Hadiwijono (1967) stellt hier eine interessante Quelle dar. Trotz des Titels seiner Dissertation (*Man in Present Javanese Mysticism*) geht es ihm nämlich nicht nur um Mystik oder um die Gegenwart. Vielmehr gibt er einen Überblick über zentrale historische Auffassungen des javanischen Hinduismus und Buddhismus. Laut Hadiwijono lassen sich folgende Aussagen über grundlegende ontologische Differenzierungen im indisch beeinflussten Java treffen:

1. Es gibt die Vorstellung eines höchsten Wesens. Dieses wird mit Dharma gleichgesetzt und als das Absolute angesehen.
2. Als das Absolute transzendiert Buddha alles Wissen. Ähnlich wie Paramashiwa ist es ohne Eigenschaften, substanzlos, unbenennbar und frei von allen Verbindungen.
3. Beziehungen zur Welt ereignen sich in Form von Manifestationen (ebd.:30).
4. Das Absolute hat das gesamte Universum durch die Elemente zur Existenz gebracht, indem es sie zur Entfaltung gebracht hat. Das geschah in einer Weise, dass alle Dinge, alle Götter, Menschen und alle lebenden und nichtlebenden Wesen von ihm stammen.
5. Als Konsequenz unterscheidet sich das Universum als Makrokosmos nicht vom Absoluten.
6. Das Absolute ist daher in allen Dingen immanent. Es durchdringt die ganze Welt (ebd.:34).

Nach Hadiwijono wird der Mensch im javanischen Shiwaismus und Buddhismus als Emanation des Absoluten betrachtet. Diese Emanation geschieht in einer Weise, dass der Mensch sich prinzipiell nicht vom Absoluten unterscheidet. So wie das Absolute alle Dinge durchdringt, durchdringt es auch den Menschen.

Während seines Lebens verlässt der Mensch die ursprüngliche Einheit mit dem Absoluten, so wie man als junger Mensch das elterliche Haus verlässt. Er kann sich von den Beschwerden des Lebens durch Yoga und andere Übungen zu befreien versuchen, um wieder die Einheit mit dem Absoluten zu erlangen (ebd.:66). In diesem Rahmen sind mystische Traditionen von großer Bedeutung (ebd.:253).

Diese mystischen Traditionen Javas spielen gleich im Rahmen der Betrachtungen über Konzepte des Selbst noch eine wichtige Rolle. Zunächst jedoch ist nach den autochthonen und indisch beeinflussten ontologischen Vorstellungen noch auf spezifisch islamisch-javanische Konzepte des Menschen einzugehen.

Den Beginn der islamischen Periode in der javanischen Literatur gibt Pigeaud in seinem Standardwerk *The Literature of Java* mit etwa dem 15. Jahrhundert an. Die frühesten javanischen Schriften mit islamischem Ideengut scheinen dabei interessanterweise nicht in arabisch-javanischer, sondern noch in einer indisch beeinflussten antiken javanischen Schrift, der so genannten *buda*-Schrift (Pigeaud 1967:81), gehalten gewesen zu sein. Diese Manuskripte haben meistens mystischen Inhalt, bei dem indische, islamische und einheimische Traditionen verschmolzen sind. Von Lombard wird in diesem Zusammenhang auf den großen Einfluss malaiisch-islamischer Mystiker wie Hamzah Fanzuri bei der Verbreitung des Islams in Java hingewiesen (Lombard 1990, II:131).

Allerdings zeigt Pigeaud (1967:81) am konkreten Beispiel der in *buda*-Schrift gehaltenen mystischen Manuskripte, dass es in Java im Laufe der Zeit zu religiösen Säuberungswellen gekommen sein muss. So scheinen im 19. Jahrhundert legalistische und orthodoxe Kräfte des javanischen Islams eine große Anzahl als vorislamisch eingestufte Texte, darunter auch viele *buda*-Manuskripte, vernichtet zu haben. Dennoch finden sich bis heute in einem großen Teil der *kejawan*-Tradition Elemente ontologischer Vorstellungen nicht nur aus islamischen Strömungen, sondern auch aus der indischen Philosophie und autochthonen Überlieferungen.

Als Beispiel einer entsprechenden Schöpfungsmythe, bei der vielfältige Einflüsse gemischt werden, führt Koentjaringrat (1984:330) etwa den von javanisch-islamischen Autoren des 18. Jahrhunderts geschriebenen weltanschaulichen Text des *Serat Anbya* auf. Hier gibt es Allah, Adam und Eva (Hawa), den Engel Gabriel (Jibril) und die Schlange im Paradies, auf den ersten Blick mithin also ganz so wie in der islamischen Tradition. Doch findet hier die Schöpfung der Welt in manchen Einzelheiten völlig anders statt. So wird zunächst bereits die Allmacht Allahs im Angesicht der Kräfte des Universums relativiert. Im *Serat Anbya* ist Allah zu schwach, um auf Anhieb richtige Engel zu erschaffen. Vielmehr muss er erst mehrere erfolglose Versuche beginnen, deren Ergebnisse die bösen Geister sind. Auch die Erschaffung des Menschen gelingt Allah nicht sofort. Er sendet mehrere seiner Engel, die alle bei dieser Aufgabe versagen, bis es schließlich Gabriel (Jibril) doch gelingt. Dann schafft Allah selbst eine wunderschöne Statue, in die der Engel Ijajil durch ein kleines Loch schlüpft. Was er darinnen sieht, ist eine wunderschöne Vorstellung (*bayangan*) der gesamten Welt, mit Himmeln, Ozeanen und Kontinenten.

An dieser Geschichte ist sehr gut zu sehen, wie hinduistisch-javanische Vorstellungen einer feinstofflichen Welt, in der die Welt nur noch als Vorstellung (*bayangan*) vorhanden ist, mit Elementen der islamischen Schöpfungsgeschichte verbunden werden. Der Engel Ijajil, der in die Statue schlüpft und dadurch eine große Veränderung erfährt, kann als Sinnbild des eigenen spirituellen Weges dienen, bei dem man über mystische Übungen zur Einheit mit dem Feinstofflichen, dem Absoluten gelangt.

Für unsere Frage nach dem Konzept des Menschen in dieser islamisch-hinduistisch-buddhistisch-javanischen Tradition ergibt sich dabei allerdings die Schwierigkeit, nicht mehr in jedem Fall mit konkreten Definitionen und Abgrenzungen arbeiten zu können. Im javanischen Mystizismus scheinen die Unterscheidungen der Weltreligionen nur noch von äußerlicher, oberflächlicher Bedeutung zu sein. Das eigentlich Bedeutende, so heißt es, ist mit keinem menschlichen Konzept zu fassen.

In der Tat sprechen manche Autoren wie etwa J.J. Errington (1984:279f.) von einer anti-intellektuellen und sogar einer anti-sprachlichen Tendenz der javanischen mystischen Tradition.⁹ Das Ziel ist, die Annäherung an Gott ganzheitlich zu erfahren und das egoistische, an die Welt gebundene Selbst soweit wie möglich zurückzunehmen. Darauf ist gleich im Zusammenhang mit der Diskussion über Konzepte des Selbst noch näher einzugehen. Zunächst stehen jedoch im nun anliegenden nächsten Schritt javanische Konzepte der Person im Mittelpunkt der Betrachtungen.

Konzepte der Person in Java

Zum Verhältnis Individuum-Kollektiv in Java liegen eine Reihe interessanter Arbeiten vor. Zu beginnen ist hier zunächst mit Beiträgen, die Indonesien und hier vor allem Java im internationalen Vergleich ein besonders schwach ausgeprägtes Verständnis von Individualität beziehungsweise, umgekehrt, besonders stark ausgeprägte kollektivistische Traditionen attestieren. In der neueren einschlägigen Literatur wird hier immer wieder auf die empirische Studie von Geert Hofstede (1991) hingewiesen, der eine vergleichende Untersuchung der Einstellungen von 110.000 Mitarbeitern von IBM in etwa zwei Dutzend Ländern zugrundeliegt.

Mit Hilfe verschiedener Fragestellungen kommt Hofstede dabei zu dem Ergebnis, dass Indonesien zu den am stärksten kollektivistischen Gesellschaften der Welt gehört. Dem Individuum werde hier ein so niedriger Stellenwert wie in kaum einem anderen Land zugewiesen. Allerdings weist Hofstede auch darauf hin, dass zwischen vorherrschenden Konzepten von Individualismus beziehungsweise Kollektivismus und dem wirtschaftlichen Entwicklungsstand ein gewisser Zusammenhang besteht. Nach seiner Aufstellung sind hohe Individualismus-Werte fast nur in den Industriegesellschaften des Westens anzutreffen.

Gleichzeitig führt Hofstede (1991:65) aus, dass es auch in westlichen Gesellschaften gewissermaßen kollektivistische Inseln gibt, die etwa im ländlichen Bereich existieren. Es liegt somit nahe, kulturelle Vorstellungen wie etwa die der Person mit den sich stetig verändernden ökonomischen Verhältnissen einer Gesellschaft in Verbindung zu setzen. Damit sind zum einen Konzepte homogener, statischer Kulturen angezweifelt. Zum anderen bedeutet das auch, dass ein einfacher Vergleich statisch aufgefasster Kulturen nur begrenzte Aussagekraft besitzt.

Damit erscheint es im Rahmen unserer Fragestellung ratsam, jeweils auf die spezifischen historischen Umstände einzugehen, die zur Herausbildung etwa von Vorstellungen der Person führen. Für Java jedenfalls weist Gisela Dahme (1999:16ff.) in

9 Dabei ist allerdings zu fragen, ob es sich hier um eine Besonderheit der javanischen Mystik handelt oder ob nicht in anderen Kulturen auch Mystik versucht, den Menschen für andere Wahrheiten als die intellektuell und sprachlich erfassbaren zu öffnen.

ihrer empirischen psychologischen Untersuchung darauf hin, dass sich die Erfahrungen mit dem Kollektiv und die Vorstellungen davon seit etwa den 1970er-Jahren tiefgreifend verändern. Einen wesentlichen Grund dafür sieht sie in der drastischen Reduzierung der Geburtenrate und damit den veränderten Grunderfahrungen der Menschen in Java. In den nun immer häufiger vorkommenden Zwei-Kind-Familien ist das Verhältnis zwischen Kindern und Eltern, namentlich dem Vater, bei weitem nicht mehr so kollektivistisch-autoritär geprägt wie in den traditionellen Viel-Kind-Familien. Deshalb ist gerade bei jüngeren Javanern von einer starken Veränderung der Einstellungen zu Individualismus beziehungsweise Kollektivismus auszugehen.

Vor diesem Hintergrund scheint der jeweilige sozio-ökonomische Kontext auch für die Betrachtung der in der javanologischen Literatur dargestellten Konzepte der Person bedeutend zu sein. Das betrifft vor allem empirische Studien, bei denen meist Informanten aus Zentraljava, namentlich aus den alten Fürstenstädten Yogyakarta und Surakarta, befragt wurden. Häufig handelt es sich hier um Adlige (*priyayi*), die die Werte einer feudalen Welt tradieren. Aufgrund der immer noch großen sozialen Bedeutung dieser Informanten besitzen diese "klassisch" genannten Einstellungen für den traditionellen Bereich Zentraljavas weiterhin Relevanz. Es ist nämlich davon auszugehen, dass sie in vielfältiger Form in der breiteren Gesellschaft und mithin auch von der gegenwärtigen jungen Generation der Javaner rezipiert werden.

So wird laut Magnis-Suseno in dem von ihm beschriebenen Teil Javas Gehorsam innerhalb der Familie nicht durch Strafen oder Missfallenskundgebungen der Mutter sanktioniert, sondern durch die Drohung, dass irgendeine Kraft außerhalb der Familie – böse Geister, Hunde, ein Fremder – dem Kind etwas antun werde (vgl. Magnis-Suseno 1981:44f.). Das Kind erfährt so die eigene Familie ausschließlich als Quelle seiner seelischen und leiblichen Geborgenheit. Alles Verhalten, das es in Einheit mit der Familie hält, wird als richtig verinnerlicht. Falsch ist demnach alles, was es von der Familie trennt. Die Außenwelt stellt eine dauernde Bedrohung dar.

Magnis-Suseno sieht hier eine direkte Erklärung, warum Javaner, wenn sie schließlich erwachsen sind, sich ebenfalls in ganz ähnlicher Weise vorbehaltlos in ihre Gruppe einfügen. Sie direkt gegen den Willen einer anderen Person zu stellen, sei für sie seelisch revoltierend. Dieses Prinzip der Konfliktvermeidung werde schließlich auf soziale Beziehungen insgesamt ausgedehnt. Der Sittenkodex des Gewohnheitsrechts *adat* ist davon in besonderer Weise geprägt. Konfliktvermeidung – *rukun* – ist hier deshalb oberstes Gebot (ebd.:47).

Diese besondere Betonung der kollektivistisch inspirierten Konfliktvermeidung als vermeintlich ewig gleichbleibendem ur-javanischen Wert findet sich auch in der populären Literatur über 'Java' in vielfältiger Form. Allerdings ist zu fragen, ob hier nicht in historisch-philologischer Perspektive Differenzierungen angebracht sind.

In dieser Beziehung sind vor allem die Forschungen von Lombard und Hadiwijono von Interesse. Hadiwijono (1967:51f.) geht nämlich unter anderem auch auf den Aspekt der Individualisierung in der indisch beeinflussten javanischen Tradition ein. Danach lässt sich aus den alten hinduistisch-buddhistischen javanischen Quellen durchaus ein explizites, historisch gewachsenes Konzept der Person ableiten. Allerdings wird hier Individualisierung als negativ erfahren. Gerade wegen der Individualisierung befindet sich nämlich der Mensch im Elend, was bedeute, dass er an das

Rad der Wiedergeburt gebunden sei. Erstrebenswert sei demnach, individualistische Akte zu vermeiden und aus der Gruppe nicht weiter hervorzutreten. Freiheit gibt es in diesem Zusammenhang nur als Befreiung von der Gebundenheit an das Grobstoffliche, das heißt die Materie und die persönlichen, individuellen Leidenschaften.

Diese indisch beeinflussten javanischen Traditionen sind bis heute in den schriftlichen Quellen wie offenbar auch in der mündlichen Überlieferung von Bedeutung. Daneben gibt es jedoch seit dem Beginn der Islamisierung im 13./14. Jahrhundert zunehmend ein neues, positives Verständnis des Individuums in Java, worauf Lombard (1990, II:155-175) ausführlich hinweist. Er spricht sogar davon, dass die Idee oder, wie er formuliert, die Notion der Person mit dem islamischen Einfluss in Java erst entstanden sei. Die weltanschauliche Veränderung sei so tiefgreifend gewesen, dass man von einer "mental Revolution" sprechen könne (Lombard 1990, II:156). Sie sei besonders von den großen javanischen Handelsstädten an der Nordküste mit ihrer politisch relativ selbstständigen Händlerschicht ausgegangen. Ein wesentlicher Teil der neuen Auffassung scheint mit einer neuen Sicht des Todes zusammenzuhängen, der nun zunehmend individualisiert wird. So verweist Lombard in diesem Zusammenhang auf große Übereinstimmungen zwischen den neuen, islamisch beeinflussten philosophisch-religiösen Traktaten und dem Auftauchen von islamischen Friedhöfen mit individuellen Grabmälern seit etwa dem 16. Jahrhundert.

Notwendigerweise besitzt das neue Verständnis des Individuums auch große Auswirkungen auf das Verständnis des Kollektivs beziehungsweise der Gesellschaft. Eine abstrakte Gerechtigkeit, die individuell einklagbar ist, wird nun zum hohen Wert. Gleichzeitig wird die Stellung des Fürsten systematisch abgewertet. Er ist nun immer weniger aufgrund seiner Abstammung von oder seiner privilegierten Kommunikation mit dem Göttlichen legitimiert. Vielmehr unterliegt nun auch er immer stärker den moralischen Geboten des Korans, vor allem dem der persönlichen Mäßigung.

In diesem Zusammenhang betrachtet Lombard (ebd.:163) auch das Ende jeder monumental Bautätigkeit in Java, das noch zuvor riesige hinduistische und buddhistische Tempelanlagen wie etwa Prambanan oder Borobudur hervorgebracht hat. Doch nicht nur auf die Architektur und andere Künste hat diese mentale Revolution in Java Auswirkungen. Zu nennen ist auch eine neue lineare Vorstellung der Zeit sowie eine neue Sicht der Natur, die nun zunehmend als unmittelbare Schöpfung Gottes betrachtet wird. Dabei wird das Geisterreich zwischen Himmel und Erde immer mehr mediatisiert. In der Gegenwart ist diese immer noch stattfindende weltanschauliche Transformation in Java im Übrigen von besonderem Interesse, da sie ganz aktuell neue Perspektiven zum Beispiel auf den indonesischen Regenwald eröffnet.¹⁰

Betrachtet man diese Erkenntnisse der philologischen Forschung im Kontext mit den Ergebnissen empirischer Untersuchungen, so ist festzustellen, dass im langfristigen Trend offenbar islamisch orientierte Vorstellungen der Person in der javanischen Kultur an Bedeutung gewinnen. Die damit zusammenhängende "mentale Revolution" scheint jedoch nicht in allen Milieus in gleicher Weise aufzutreten. Übergangs-

10 Vgl. hierzu u.a. A. Graf (1995).

und Mischphänomene, mithin das typische Spektrum der *kejawan*-Kultur, sind daher wohl auch im Bereich der Konzepte von Individuum und Kollektiv immer noch dominierend.

Selbstverhältnis und Selbstentwurf

Auch in Hinsicht auf das Selbst in der javanischen Kultur lassen sich autochthone, indisch beeinflusste und islamisch überformte Konzepte unterscheiden.

Bei den autochthonen Entwürfen scheint es nach Marschall, als ob die Selbstidentifikation vor allem vom sozialen Status abhängt. Dieser Status wird durch die Geburt beziehungsweise die Abstammung vorgegeben und kann beziehungsweise muss durch Rituale bekräftigt werden. Für den Einzelnen bedeutet das im Laufe seines Lebens durchaus einen "Weg", wie ihn G. Rappe (1995:341) in verschiedenen indonesischen Ethnien wahrnimmt. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Rappes Begriff der "Individuationsordnung" (ebd.), den er der "Ursprungsstruktur" (*origin structure*) von Fox gegenüberstellt. Während bei Fox vorwiegend der verwandtschaftliche Bereich in Erwägung gezogen wird, beinhaltet Rappes "Individuationsordnung" nämlich die ganze Individuation vom Ursprung im chaotisch mannigfaltigen Kontinuum des Urzustands bis hin zur entfalteten und geordneten Gegenwart eines ethnisch-spezifischen Kosmos. Gleichzeitig ist damit wohl auch die Individuation des Einzelnen bezeichnet, die ganz ähnlich verläuft: vom Ursprung im chaotisch mannigfaltigen Urzustand zu einer mehr und mehr geordneten Welt.

Allerdings lassen sich nach dem derzeitigen Stand der Forschung keine konkreteren Aussagen über solche autochthon-javanischen Konzepte des Selbst treffen. Ganz anders stellt sich das bei den indisch beeinflussten Entwürfen dar. Hier bietet vor allem J.J. Errington (1984:278-280) eine relativ differenzierte Darstellung. Danach gibt es zwei Arten des Selbst in der Tradition der javanischen Adligen (*priyayi*), nämlich das große, das *aku*-Selbst und das kleine, das *ingsun*-Selbst. Das *aku* ist das weltliche Selbst, das von der Interaktion mit der Welt hervorrührt. Dieses *aku*-Selbst muss überwunden werden, sodass man die Einheit mit dem feinen, heiligen Selbst des *ingsun* erreicht.

Bei beiden Bezeichnungen handelt es sich um unterschiedliche Personalpronomen der ersten Person. *Aku* wird im spontanen, vertrauten, familiären Verkehr verwendet, in der so genannten *ngoko*-Sprachebene des Javanischen. *Ingsun* hingegen ist als Personalpronomen der ersten Person dem König und den Göttern des Schattenspiels *wayang kulit* vorbehalten und wird in feierlicher, ritueller Atmosphäre verwendet. Diesen unterschiedlichen Sphären, so könnte man hinzufügen, entspricht ein entsprechendes innerliches wie äußerliches Verhalten. So kann man das *aku*-Selbst dem Bereich des Groben (*kasar*) zuordnen, in dem unkontrollierte Leidenschaften eine wichtige Rolle spielen. Demgegenüber entspricht das *ingsun*-Selbst dem verfeinerten (*halus*) Bereich des Menschen.

Vom *aku*-Selbst zum *ingsun*-Selbst gelangt man durch mystische Praktiken, durch die man das nötige feine Gefühl (*rasa*) erlangt. Errington (ebd.:281f.) unterscheidet hier wiederum zwei Wege. Zunächst nennt er den als "grob" (*kasar*) eingestuften Weg, der *nglakoni* genannt wird. Das Versagen körperlicher Bedürfnisse wie Schlaf,

Essen, Trinken, sexuelle Aktivitäten etc. steht hier im Mittelpunkt. Der zweite Weg, *semedhi* genannt, wird dagegen als "fein" (*alus*) angesehen. Konzentration und Meditation sind hier die wichtigsten Mittel.

Der angestrebte Zustand in beiden Wegen ist Selbstkontrolle und eine geschärfte Wahrnehmung (*eling*) nicht nur des eigenen Selbst, sondern auch des Selbst anderer Personen. Das eigene große Selbst des *aku* soll durch das kleine Selbst des *ingsun* ersetzt werden. Diesen Zusammenhang sieht Errington (ebd.:284) im Übrigen als Grundlage der javanischen Ethik an. Erringtons Befund wird auch von anderen Forschern weitgehend geteilt. Ward Keeler (1987:48ff.) weist jedoch darauf hin, dass Erringtons Aussagen meist der adligen Schicht der *priyayi* entstammen. Erringtons Aussagen seien deshalb nicht unbedingt auf die gesamte javanische Kultur verallgemeinerbar. Deshalb führt Keeler weltanschauliche Aussagen aus einfacheren Bevölkerungskreisen an. Hier sei zwar die Grundtendenz zu Erringtons Ergebnissen ähnlich, doch seien die Differenzierungen zwischen dem *aku*- und dem *ingsun*-Selbst bei weitem nicht so weit gediehen.

Keeler (ebd.) legt im Übrigen besonderes Gewicht auf einen weiteren Aspekt javanischer Selbstentwürfe, der für die Erklärung der relativ dürftigen schriftlichen Quellenlage zu diesem Thema aufschlussreich ist. Danach ist man in der javanischen Kultur gehalten, auf dem Weg vom *aku*- zum *ingsun*-Selbst jedes überflüssige Wort zu vermeiden. Verbale Kommunikation verstärkt nur die Bindungen zur Welt, die es ja gerade zu überwinden gilt. Auch bei Errington (1984:279f.) findet sich dieser Gedanke. Er geht sogar noch weiter und attestiert dieser Richtung der javanischen Philosophie nicht nur eine anti-sprachliche, sondern auch eine anti-intellektuelle Tendenz. Die Gedanken seien nämlich ein Instrument des *aku*: "Where the *aku* is, God is not. Where God is, the *aku* is not." Aus diesem Grunde werde in den javanischen mystischen Strömungen (*kebatinan*) soviel Wert auf praktische Übungen gelegt.

Dieses Bild wird durch eine philologische Annäherung, bei der Texte aus verschiedenen Jahrhunderten im historischen Zusammenhang betrachtet werden, ergänzt. Danach ist gerade im Bereich der Mystik islamischer Einfluss über die Jahrhunderte immer stärker geworden. Die von Lombard angeführte neue islamisch-javanische Notion der Person beinhaltet nämlich auch ein neues Konzept des Selbst, das er mit dem malaiischen Begriff *diri* wiedergibt. Um das Verständnis des *diri* habe es das ganze 16. und 17. Jahrhundert hindurch eine ausgedehnte Debatte unter den Eliten Sumatras und Javas gegeben.

Anfänglich seien hier Interpretationen islamischer *sufi*-Mystik besonders einflussreich gewesen. Danach wird das *diri*-Selbst als Ausgangspunkt für die mystische Einswerdung mit dem Göttlichen begriffen. Insofern bestehen durchaus Ähnlichkeiten mit der *aku-ingsun*-Unterscheidung der indisch beeinflussten javanischen Tradition, obwohl hier die alte, hinduistisch-buddhistische Konzeption des egoistischen *aku*-Selbst, das es zu überwinden gilt, in dieser Schärfe nicht mehr vorkommt. Dennoch ist das *diri*-Selbst der frühen islamisch-javanischen Mystiker wohl späteren Generationen offenbar als zu heterodox erschienen. Stattdessen wurden andere Auffassungen des Selbst bevorzugt, bei denen die ontologischen Grenzen zwischen Mensch und Gott klarer gezogen werden. In diesem Zusammenhang scheint es auch

zu einer Fortentwicklung von partiell anti-intellektuellen Tendenzen hindujavanischer mystischer Strömungen gekommen zu sein. Im Zuge der Entwicklung des neuen islamischen *diri*-Selbst wird nämlich nach Lombard nun dem Recht, der Erziehung und der Literatur eine neue Bedeutung beigemessen. Wie Lombard ausführt, besteht das Ideal des islamischen *diri*-Selbst in einer Vorstellung des perfekten Menschen (*insan al-kamil*). Um diese Perfektion zu erreichen, muss ein schrittweiser Lernprozess im Diesseits erfolgen. Der Erziehung kommt nun eine besondere Bedeutung zu. Das Kind ist am Anfang unschuldig "wie ein Spiegel" (*seperti suatu cermin*, Lombard 1990, II:172). Erst mit den im Koran vorgeschriebenen Stufen wird es auf den rechten Weg gebracht. Wichtig sind etwa Beschneidung mit sechs Jahren, regelmäßiges Beten mit sieben, religiöse Praktik mit dreizehn, Heirat mit sechzehn oder siebzehn usw. Jede dieser Stufen ist mit Unterweisungen, mit Unterricht, verbunden.

Es ist nach Lombard diesem Schwerpunkt auf dem Aspekt des Lernens bei der Erklommung der Lebensstufen zuzuschreiben, dass das *diri*-Selbst wesentlich stärker vom Intellekt geprägt ist als das ja immer noch gleichzeitig existierende *aku-ingsun*-Selbst in den Strömungen der javanischen Kultur mit stärkeren indischen Elementen.

Implikationen für kulturbezogene Ansätze der Politikwissenschaft

Der in diesem Beitrag vorgelegte kurze Überblick zeigt, wie differenziert Aussagen über Konzepte von Mensch, Person und Selbst in Java getroffen werden müssen, um den tatsächlichen historischen Schichtungen gerecht zu werden. Weitere Forschungen werden hier das Bild wohl immer noch komplexer werden lassen.

Für kulturbezogene Ansätze der Politik- und Wirtschaftswissenschaften besitzt dieser Sachverhalt unter Umständen weitreichende Konsequenzen. So sind wohl Aussagen über "die" javanische Kultur oder "das" javanische Menschenbild in Zukunft nicht mehr haltbar, sofern sie statisch, unveränderlich und homogen aufgefasst sind. Stattdessen ist wohl von Fall zu Fall der historische Kontext Javas und Indonesiens stärker zu berücksichtigen. Dadurch ergibt sich die paradox anmutende Situation, dass "Kultur" als Erklärungsfaktor immer wichtiger wird, bei genauerem Hinsehen jedoch ein wohl nie ganz fassbares Fließgleichgewicht darstellt.

Literaturverzeichnis

- Dahme, Gisela 1997, *Ärger in familiären Konfliktsituationen in Java und Deutschland. Eine kulturvergleichende Studie*, Manuskript des Vortrags vom 28.5.1997 im Indonesischen Seminar, Universität Hamburg
- Errington, J. Joseph 1984, "Self and self-conduct among the Javanese priyayi elite", in: *American Ethnologist*, 11, Nr. 2, S. 275-290
- Geertz, Clifford 1960, *The Religion of Java*, London
- Gibson, Thomas 2000, "Islam and the spirit cults in New Order Indonesia: Global flows vs. local knowledge", in: *Indonesia*, 69, April, S. 41-70
- Graf, Arndt 1995, *Der indonesische Regenwald im Prozess der Entmagisierung. Zum Wandel eines literarischen Topos bei Mochtar Lubis*, Münster, Hamburg: Lit (Austronesiana, 3)
- Grawe, Christian 1980, "Einleitung", Beitrag zum Stichwort "Mensch" für das *Historische Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 5, Basel, Sp. 1059-1061

- Hadiwijono, Harun 1967, *Man in the Present Javanese Mysticism*, Baarn: Bosch & Keuning (Diss. Vrije Universiteit Amsterdam)
- Hadiwijono, Harun 1983, *Konsepsi tentang Manusia dalam Kebatinan Jawa*, Jakarta
- Hardjoprakoso, Sumantri 1956, *Indonesisch mensbild als basis ener psycho-therapie*, Leiden: Diss. Rijksuniversiteit
- Hofstede, Geert 1991, *Cultures and Organizations. Software of the Mind*, London
- Jatman, Darmanto 1985, *Aku sebagai salah satu pokok dalam Ilmu Jiwa*, Manuskript, Yogyakarta: Yayasan Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan Panunggalan Lembaga Javanologi
- Jatman, Darmanto o.J., *Ilmu Jiwa Jawa*, Manuskript, Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jendral Kebudayaan, Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi)
- Keeler, Ward 1987, *Javanese Shadow Plays. Javanese Selves*, New Jersey
- Jonge, Huub de 1993, "Western and Indonesian views on the abangan-santri division in Javanese society: the reception of Geertz's The religion of Java", in: Henk Driessen (ed.): *The politics of ethnographic reading and writing*, Saarbrücken: Breitenbach, S. 101-123
- Koentjaraningrat 1984, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta
- Kumar, Ann 1997, "Java: a self-critical examination of the nation and its history", in: Anthony Reid (ed.): *The last stand of Asian autonomies*, Basingstoke u. New York, S. 321-343 (Studies in the Economics of East and South-East Asia)
- Lombard, Denys 1990, *Le carrefour javanais. Essai d'histoire globale*, 3 Bde. Paris. 1. *Les limites de l'occidentalisation*, 2. *Les reseaux asiatiques*, 3. *L'heritage des royaumes concentriques*
- Magnis-Suseno, Franz 1981, *Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral*, München, Wien: Oldenbourg
- Magnis-Suseno, Franz/S. Reksosusilo 1983, *Etika Jawa dalam tantangan*, Yogyakarta
- Marschall, Wolfgang 1995, "Die javanische Frühgeschichte im südostasiatischen Raum", in: Arne u. Eva Eggebrecht (hrsg.): *Versunkene Königreiche Indonesiens*, (Katalog zur Ausstellung des Roemer- und Pelizaeus-Museums), Mainz: von Zabern, S. 28-41
- Pemberton, John 1994, *On the Subject of "Java"*, Ithaca: Cornell Univ. Press
- Pigeaud, Theodore G. Th. 1967, *Literature of Java. Catalogue raisonné of Javanese Manuscripts in the Library of the University of Leiden*, 5 vol., Den Haag: Nijhoff
- Rappe, Guido 1995, *Archaische Leiberfahrung. Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen*, Berlin: Akademie Verlag (Lynkeus. Studien zur Neuen Phänomenologie, Bd. 2)
- Rappe, Guido/Joachim Schummer 1999, *Mensch – Person – Selbst: Interkulturelle Perspektiven. Konzept zur Vortragsreihe des Instituts für Philosophie der Universität Karlsruhe (TH) im WS 99/00*, unveröff. Manuskript
- Ricklefs, M.C. 1984, "Islamization in Java: an overview and some philosophical considerations", in: Raphael Israeli u. Anthony H. Johns (eds.): *Islam in Asia, Vol. 2: Southeast and East Asia*, Boulder, Colorado: Westview Press
- Sastrowardjo, Subagio 1991, "Philosophy in modern Indonesian poetry", in: *Indonesia Circle*, Nr. 54, März, S. 29-33
- Stöhr, Waldemar u. Zoetmulder, Piet 1965, *Die Religionen Indonesiens*, Köln
- Stöhr, Waldemar u. Zoetmulder, Piet 1976, *Die altindonesischen Religionen*, Leiden/Köln
- Sunoto 1987, *Sebuah profil kefilisafatan Jawa*, Yogyakarta: Yayasan Pengetahuan dan Kebudayaan "Panunggalan", Lembaga Javanologi
- Sunoto, H. 1983, *Pemikiran tentang kefilisafatan Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Lembaga Studi Filsafat Pancasila
- Sutrisno, Slamet 1985, *Sorotan Budaya Jawa dan yang lainnya: resensi buku 1983-1984. Manusia & kebudayaan, politik & pembangunan. Ilmu, filsafat & agama*, Yogyakarta: Andi Offset
- Timur, Sunarto 1990, "Falsafah wayang, dalang dan penonton", in: *Gatra*, Nr. 24, S. 34-39
- Wandelt, Ingo 1988, "Einige Anmerkungen zur Entwicklung des Menschenbildes im Indonesien der Neuen Ordnung", in: Karl-Heinz Pampus u. Bernd Nothofer (eds.): *Die deutsche Malaiologie: Festschrift zu Ehren von Frau Professor Dr. Irene Hilgers-Hesse*, Heidelberg: Groos
- Woodward, Mark 1989, *Islam in Java*, Tucson: University of Arizona Press
- Wiwoho, B. 1998, *Cermin diri orang Jawa*, Jakarta: Bina Rena Pariwara