

Harmonie und Widerspruch
in den Überzeugungen von Meditationsanleitern (*pamong*)
der *Paguyuban Sumarah*

Eine kognitionsethnologische Analyse zu kulturellen Schemata
in einer mystischen Gemeinschaft auf Java

Wissenschaftliche Hausarbeit
zur Erlangung des akademischen Grades
einer Magistra Artium der Universität Hamburg

vorgelegt von

Susanne Klein

aus Aschaffenburg

Hamburg 2003

GLIEDERUNG

1	Einleitung	1
2	Einführung in die kognitive Ethnologie und in die <i>Grounded Theory</i>	4
2.1	Voraussetzungen	4
2.1.1	Kulturdefinition im Sinne der kognitiven Ethnologie	4
2.1.2	Schematheorie und Definition kultureller Schemata	5
2.1.3	Konnektionismus	6
2.2	Vorstellung der Methoden der Textanalyse	7
2.2.1	<i>Grounded Theory</i> und Textanalyse nach Strauss und Quinn	7
2.2.2	Konkrete Anwendungsschritte	10
3	Kultureller Hintergrund	13
3.1	Die Insel Java – Überblick zu Geographie, Geschichte und Gesellschaft	13
3.2	Grundzüge javanischer Mystik und Weltanschauung	14
4	Die <i>Paguyuban Sumarah</i>	18
4.1	Kurzer geschichtlicher Abriss und Phaseneinteilung	18
4.2	Die Hauptmerkmale der <i>ilmu Sumarah</i>	22
4.3	Die <i>pamong</i> und von diesen verwendete Texte	24
5	Darlegung des mystischen Überzeugungssystems der <i>ilmu Sumarah</i> unter Anwendung der <i>Grounded Theory</i> auf ausgewählte Texte von <i>pamong</i>	28
5.1	Kategorie 1 - Voraussetzungen für die Praxis	30
5.2	Kategorie 2 - Kategorien des Selbst	34
5.3	Kategorie 3 - Lerninhalte der Praxis	38
5.4	Kategorie 4 - Notwendige Konsequenzen der Praxis	43
5.5	Kategorie 5 - Führung in der Praxis	46
5.6	Kategorie 6 - Hindernisse für die Praxis	51
5.7	Kategorie 7 - Ziele der Praxis	55

6 Analyse zu Harmonie und Widerspruch im mystischen Überzeugungssystem der <i>ilmu Sumarah</i>	61
6.1 Harmonie als kulturtragendes Modell der javanischen Gesellschaft	61
6.2 Analyse von Widersprüchen in den Texten zur <i>ilmu Sumarah</i>	65
6.2.1 Göttliche Führung, jedoch keine Richtlinien	66
6.2.2 Keine offiziellen Schriften, doch Texte zur Orientierung	67
7 Zusammenfassung	78
8 Glossar	81
9 Literatur	86
9.1 Selbstständige Werke	86
9.2 Weitere Quellen	89
10 Anhang	91
10.1 Orientierungsprotokolle zu den Primärtexten	92
10.2 Auszug aus der Gegenüberstellung von Kapitel 5 mit den dazugehörigen Zitaten aus Atlas/ti	102
10.3 Auszug aus der Liste von Zitaten aus Atlas/ti zu Kapitel 6.2.1	105
10.4 Auszug aus der Liste von Zitaten aus Atlas/ti zu Kapitel 6.2.2	107
10.5 Netzwerkdiagramm aus Atlas/ti zur Beziehung der einzelnen Kategorien untereinander	109

To

Laura Romano and Pak Wondo

in gratitude and love

for much more than providing information for this thesis.

MATUR NUWUN.

To Pak Wondo and Laura Romano

with gratitude and love

for much more than giving information for this thesis

1 Einleitung

Die neuere kognitive Ethnologie konzentriert sich vor allem darauf, herauszufinden, wie Menschen die zahlreichen Informationen aus ihrer Umwelt verarbeiten und diese kognitiv zu kohärenten Wissens- und Überzeugungsmodellen zusammenfügen. Diesem liegt ein theoretisches Konzept zugrunde, dass Kultur nicht nur in offiziellen Repräsentationen verortet sieht, sondern auf der Annahme basiert, dass Kultur auch aus den ähnlichen Überzeugungen besteht, die eine Gruppe miteinander teilt. In dieser Arbeit stehen die Überzeugungen der *Paguyuban Sumarah*, einer vorrangig auf Java ansässigen mystischen Gemeinschaft, im Zentrum.

Nach einer Einführung in die kognitive Ethnologie, die den theoretischen Rahmen bildet, und der Beschreibung der hier angewendeten Methoden, werden der kulturelle Hintergrund und die Hauptaspekte javanischer Mystik im allgemeinen dargestellt. Es folgt ein Überblick über die Geschichte der *Paguyuban Sumarah* und eine Beschreibung spezifischer Merkmale dieser mystischen Gemeinschaft.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf der Textanalyse des Überzeugungssystems aus emischer Sicht anhand von Primärquellen mittels der Methode der *Grounded Theory*. Es werden dabei die Grundlagen der *Sumarah*-Lehre (*ilmu¹ Sumarah*) in Bezug auf deren Voraussetzungen, Lerninhalte, notwendige Konsequenzen, Hindernisse und Ziele herausgearbeitet. Zur Analyse des Überzeugungssystems innerhalb der *Paguyuban Sumarah* wurden Texte von fünf spirituellen Anleitern² (*pamong*) dieser Gemeinschaft verwendet. Es handelt sich dabei zum größten Teil um Transkriptionen von Inhalten, die während der Meditationstreffen von diesen *pamong* geäußert wurden. Diese Texte der spirituellen Anleiter (*pamong*) bilden die Datenbasis der Analyse.

Abgesehen von allgemeiner Literatur zu javanischer Mystik und zur *Sumarah*-Lehre werde ich an entsprechender Stelle auch eigene Beobachtungen und Erfahrungen miteinfließen lassen. Diese stammen vorwiegend aus der Zeit meines Studienaufenthaltes und Feldforschungspraktikums von September 1998 bis August 1999 in der zentraljavanischen Stadt Solo. Während dieser Zeit habe ich Meditationstreffen im Hause von drei, der insgesamt fünf hier vorgestellten *pamong* mehrmals in der Woche besucht.

¹ Bei der Schreibweise der indonesischen Wörter habe ich mich an das Wörterbuch von Heuken aus dem Jahr 1998 gehalten.

² Hier und im folgenden habe der einfacheren Lesbarkeit halber die männliche Form gewählt, wenn beide Geschlechter gemeint sind.

In Verbindung mit dieser mystischen Gemeinschaft ist inzwischen auch ein Netzwerk relativ informeller Gruppen in Europa entstanden. Informationen über dieses Netzwerk und die in Deutschland und Italien stattfindenden Meditationsworkshops von Gruppen, die mit dieser Tradition verbunden sind, werden in diesem Zusammenhang ebenfalls miteinfließen.

Folgende Forschungsfragen liegen dieser Arbeit zugrunde:

Wie formulieren *pamong* in der *Paguyuban Sumarah* ihre Überzeugungen zur Praxis der Meditation im Kontext der javanischen Mystik aus emischer Sicht? Welche Überzeugungen zur Praxis der Meditation treten im mystischen Diskurs³ zutage? bzw. Welche kulturellen Schemata ergeben sich aus den Texten zur Praxis der Meditation?

Die *Sumarah*-Lehre (*ilmu Sumarah*) wird von den Praktizierenden weniger als ein theoretisches Gedankengebäude, sondern vielmehr als eine spirituelle Praxis verstanden (Stange 2001: 1). Mit Praxis ist in diesem Zusammenhang sowohl die spezielle Praxis der Meditation als auch die Einbindung von *Sumarah*⁴ im Alltag gemeint. Es wird hier argumentiert, dass diese *Sumarah*-Praxis auf ein Modell von Harmonie ausgerichtet ist, das auch in der javanischen Gesellschaft allgemein einen hochgeschätzten Wert darstellt und eine kulturtragende Funktion inne hat.

Die *Sumarah*-Lehre erscheint in den Texten größtenteils als ein dichtes Netzwerk kohärenter Argumentationselemente. Dennoch treten in der Darstellung der verschiedenen kulturellen Schemata auch widersprüchliche Aussagen auf. Die Analyse dieser Widersprüche und deren Integration in den mystischen Diskurs stellen einen wichtigen Bestandteil der Arbeit dar.

Nach dem ersten, deskriptiven Teil zu javanischer Weltanschauung im allgemeinen und zur Geschichte und den Grundzügen der *Paguyuban Sumarah* folgt eine kognitionsethnologische Analyse der Texte der *pamong*. Ich orientiere mich dabei an verschiedenen Autoren, die ähnliche Methoden für ihre Fragestellungen angewendet haben. Thomas Schweizer legt in seinem Text „Einen javanischen Mystiker verstehen“ eine kognitive Analyse von Überzeugungen über heilige Orte vor. Da er seine Studie in dem kulturellen Feld durchgeführt hat, in dem auch diese Arbeit angesiedelt ist, und er

³ Diesen Begriff habe ich von Schweizer übernommen (Schweizer 1988: 55).

⁴ Entsprechend dem Sprachgebrauch in den Primärtexten wird der Begriff *Sumarah* hier sowohl synonym für *ilmu Sumarah* (*Sumarah*-Lehre) verwendet als auch für die *Paguyuban Sumarah* (die mystische Gemeinschaft mit Namen *Sumarah*), die diese Lehre praktiziert.

seine Vorgehensweise schrittweise und nachvollziehbar erklärt, habe ich diese Analyse als methodischen Basistext verwendet.

Als Methode zur Analyse der Quellentexte habe ich eine Verfahrensweise nach der *Grounded Theory* angewendet, die Russel Bernard in dem Buch „*Handbook of methods in cultural anthropology*“ von 1998 erläutert. Bernard stellt darin die *Grounded Theory* in einem Kapitel zur Textanalyse als geeignetes Verfahren im Umgang mit kulturellen Schemata anschaulich und praxisbezogen vor. Des weiteren stütze ich mich auf die von Naomi Quinn zusammen mit Claudia Strauss im Rahmen der Schematheorie entwickelte Vorgehensweise. Zur qualitativen Textanalyse wurde das Computerprogramm Atlas/ti benutzt, das eigens zur effektiveren Anwendung der *Grounded Theory* entwickelt wurde.

Es ist nicht Ziel dieser Arbeit, einen Vergleich mit anderen mystischen Gruppen in Java oder die Veränderungen im Laufe der Geschichte der *Paguyuban Sumarah* herauszuarbeiten. Vielmehr stehen die grundsätzlichen Überzeugungen im Vordergrund, die über die Zeit bestehen geblieben sind und sich zu einem großen Teil in den Texten wiederfinden.

2 Einführung in die kognitive Ethnologie und *Grounded Theory*

Neuere Ansätze der kognitiven Ethnologie bilden den theoretischen und methodischen Hintergrund für diese Arbeit. Die Basis hierfür lieferte das im Sommersemester 2000 von Waltraud Kokot angeleitete Seminar zum Thema „Von `Habitus´ zu `kulturellen Schemata´ - praxistheoretische Ansätze in der Ethnologie“.

2.1 Voraussetzungen

Die kognitive Ethnologie beschäftigt sich mit der Erhebung und Analyse der Inhalte und der Organisation von kulturellem Wissen. Eine der Hauptaufgaben liegt dabei im Nachweis der Ordnungsprinzipien, die in Systemen kulturellen Wissens verborgen sind. (Schweizer 1988: 47). Im folgenden werden zunächst die theoretischen Grundannahmen und der Kulturbegriff der kognitiven Ethnologie kurz skizziert. Anschließend gehe ich ein auf die im Rahmen der ethnologischen Kognitionsforschung entwickelte Schematheorie und die in dieser Arbeit angewendete Methode der *Grounded Theory*, um kulturelle Schemata aufzufinden und zu analysieren.

2.1.1 Kulturdefinition im Sinne der kognitiven Ethnologie

Zwar ist man sich in der Ethnologie (weitgehend) einig darüber, dass der bzw. ein wesentlicher Untersuchungsgegenstand des Faches die menschliche Kultur sei. Jedoch erzielte man bisher beim Versuch der Festlegung des Inhalts dieses vielschichtigen Begriffs nur in sehr begrenztem Maße einen allgemeinen Konsens. Je nach wissenschaftlicher Position, ethnologischer Ausbildung und Ausrichtung wird Kultur jeweils eher im Individuum, in der Gesellschaft oder in der Interaktion von Individuen bzw. Gruppen lokalisiert.

Ward H. Goodenough bietet in seinem Artikel „*Toward a working theory of culture*“ von 1994 eine Kulturtheorie an, in der dem Menschen eine aktive Rolle in der Aufrechterhaltung und Neuschöpfung von Kultur zukommt. (Goodenough 1994: 262). Diese formulierte er im Gegensatz zu anderen Auffassungen, die den Menschen eher als eine passive Figur im System auffassten, bereits 1957. Auf einer sprachwissenschaftlichen Konferenz hatte er die folgende `Arbeitsdefinition´ von Kultur vorgelegt, derer man sich bedienen konnte in der gerade sich neuformierenden Richtung der kognitiven Ethnologie:

„As I see it, a society’s culture consists of whatever it is one has to know or believe in order to operate in a manner acceptable to its members ... culture must consist of the endproduct of learning: knowledge.“

(Goodenough 1957: 167; zitiert nach Kokot 1992: 367).

Nach Goodenough manifestiert sich Kultur also in erster Linie `in den Köpfen der Menschen´, in ihrem Wissen über bestimmte kulturspezifische Vorstellungen, Regeln und Verhaltensweisen. Ausgehend von dieser Definition hat sich in der kognitiven Ethnologie ein Kulturkonzept mit den folgenden 5 Grundkomponenten entwickelt (Dougherty 1985: 3f. bzw. Kokot 1993: 333f)

- Kultur ist weitgehend kognitiv. Kultur zu untersuchen bedeutet in diesem Zusammenhang, die Überzeugungssysteme und kulturellen Modelle aufzudecken, die dem menschlichen Verhalten zu Grunde liegen.
- Die mentalen Ordnungsprinzipien sind weitgehend rational und können mittels nachvollziehbarer Erhebungsverfahren nachgewiesen werden.
- Kulturelles Wissen wird individuell erlernt und von Individuen repräsentiert.
- Das kulturelle Wissen von Individuen innerhalb einer Gruppe deckt sich bis zu einem gewissen Maße.
- Kultur ist ein Symbolsystem und dient dem Individuum auch dazu, sich mittels kognitiver Ordnungsprinzipien in seiner Umwelt zu orientieren. Darin ist Kultur der Sprache ähnlich.

2.1.2 Schematheorie und die Definition von kulturellen Schemata

Auf der Basis dieses Kulturbegriffs hat sich die kognitive Ethnologie seit den 60er Jahren zum Ziel gesetzt, menschliches Handeln durch die Untersuchung des kulturellen Wissens innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft zu erklären. Die Frage, wie das Wissen `in die Köpfe der Menschen gelangt´, d.h. wie die Wissensaufnahme und Wissensverarbeitung vor sich geht, macht hierbei unter anderem einen wichtigen Untersuchungsbereich aus. Man arbeitete daran, geeignete Methoden zu finden, um empirische Daten über kulturelles Wissen zu erfassen und auszuwerten (Kokot 1992: 369-371). Ethnologen, die sich darin im Rahmen der Schematheorie versuchten, sind unter anderem Roy D´Andrade, Claudia Strauss und Naomi Quinn.

Der Begriff „Schematheorie“ stammt aus der Kognitionsforschung und geht im wesentlichen davon aus, dass große Mengen an Informationen deshalb vom Menschen verarbeitet werden könnten, weil diese Informationen mittels erlernter oder angeborener mentaler Strukturen organisiert würden. Bei diesem Prozess würden einzelne Informationsfragmente zu vernetzten Systemen von Wissen zusammengefügt (Strauss und Quinn 1997: 49). In diesem Zusammenhang führen Strauss und Quinn den Begriff „Schema“⁵ ein:

„As we will explain shortly, schemas, as we think of them, are not distinct things but rather collections of elements that work together to process information at a given time. (...) A great many schemas are cultural schemas – you share them with people who have had some experiences like yours, but not with everybody.“
(ebd.)

In dieser Arbeit wird es vor allem um kulturelle Schemata⁶ gehen, d.h. um die mehr oder weniger zusammenhängenden mentalen Muster, die von einer Gruppe von Menschen in einem bestimmten kulturellen Kontext weitgehend geteilt werden. Diese kulturellen Modelle werden von Kognitionsethnologen als mentale Repräsentationen prototypischer Umstände, Objekte und Verhaltensmuster definiert. Die Schemata ermöglichen es Individuen, Ereignisse, Ideen und Objekte in ihren jeweiligen Kontexten zu identifizieren und sich damit in der Welt zurecht zu finden (vgl. Barnard and Spencer 1996: 145).

2.1.3 Konnektionismus

Claudia Strauss und Naomi Quinn haben in ihrer Forschungsarbeit die Schematheorie erweitert. Sie führen eine Herangehensweise an kulturelle Schemata ein, die sie Konnektionismus nennen. Der Begriff des Konnektionismus wurde bisher vorrangig verwendet in der Kommunikationswissenschaft und der Informatik für neuere Modelle der Funktionsweise des menschlichen Gehirns (Strauss und Quinn 1994: 285). Jedoch kritisieren und erweitern die beiden Autorinnen diesen Begriff folgendermaßen:

⁵ Das Wort „Schema“ kommt ursprünglich aus dem Griechischen und bedeutet >Gestalt<, >Form<. Die allgemeine Definition lautet: „gestalthaftes Gliederungsprinzip, auf wenige Grundmerkmale reduzierte Darstellung von Gegebenheiten, auch Muster“ (dtv-Brockhaus 1995: Bd.16/ 105).

⁶ Alternativ zu „kulturelle Schemata“ wird in der Literatur häufig auch die Bezeichnung „kulturelle Modelle“ benutzt (vgl. D’Andrade 1995; Strauss und Quinn 1997). In dieser Arbeit werden beide Begriffe ebenfalls synonym verwendet.

„From the fact that computers can be programmed to mimic intelligent behaviour in various respects, however, nothing can be concluded about the way human cognition really works. So we have drawn eclectically on neurobiology and psychology, as well as our observations as anthropologists, to create a fuller, more empirically grounded, model of cognition“ (ebd.: 285)

In diesem Sinne bezieht sich Konnektionismus darauf, dass Wissen nicht als eine aufeinanderfolgende Reihe von regelhaften Sätzen in einem zentralen Erinnerungsspeicher abgelegt ist. Vielmehr werde Wissen als Verknüpfungen in weitverzweigten Netzwerken mit vielen kleinen Verarbeitungseinheiten gespeichert (ebd.: 286). Die Repräsentationen des kulturellen Wissens, das im Gehirn des Menschen in Netzwerken assoziativer Verbindungen vorhanden ist, sollen mittels der Methoden der Schematheorie empirisch erfassbar gemacht und dargestellt werden.

Die im weiteren Verlauf dieser Arbeit wichtigen Punkte aus diesem Kapitel lauten zusammengefasst:

- Kulturelles Wissen ist nach der Kulturtheorie von Goodenough als Netzwerk assoziativer Verknüpfungen in den Köpfen der Menschen vorhanden.
- Schemata werden beschrieben als mentale Repräsentationen von Erfahrungen, die als prototypische Ereignisse bzw. Objekte abgespeichert werden. Diese komplexen mentalen Netzwerke dienen dazu, einzelne Informationssegmente miteinander zu verbinden und zu Modellen zusammenhängender Bedeutungen zu organisieren.
- Durch entsprechende Methoden sollen mentale Schemata empirisch nachgewiesen und analysiert werden können.

2.2 Vorstellung der Methoden der Textanalyse

An dieser Stelle werden die Methoden vorgestellt, die zur Textanalyse angewendet wurden. Es handelt sich hierbei zum einen um die *Grounded Theory* und zum anderen um die von Naomi Quinn zusammen mit Claudia Strauss entwickelte Vorgehensweise im Rahmen ihres konnektionistischen Ansatzes.

2.2.1 *Grounded Theory* und Textanalyse nach Strauss und Quinn

Die *Grounded Theory* wurde von den amerikanischen Soziologen Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss ausgearbeitet und erstmals 1967 in ihrem Buch *„The Discovery of*

*Grounded Theory: Strategies for Qualitative research*⁷ vorgestellt. Es ging den beiden Wissenschaftlern damals in erster Linie darum, zu zeigen, wie man in den Sozialwissenschaften direkt aus den vorliegenden empirischen Daten eine allgemein verständliche Theorie generieren kann. Sie wendeten sich dabei gegen die bis dahin in den Sozialwissenschaften bevorzugte Vorgehensweise, eine bereits bestehende Theorie lediglich durch Daten zu verifizieren anstatt sie direkt aus diesen abzuleiten.

„Im Gegensatz zu logiko-deduktiven Theoretikern sind wir der Ansicht, daß die Angemessenheit einer soziologischen Theorie heute nicht (mehr) von dem Prozeß, in dem sie generiert wird, getrennt werden kann. Ein Kriterium, die Brauchbarkeit einer Theorie zu beurteilen, ist also die Art und Weise, wie sie generiert worden ist - und wir gehen davon aus, daß eine Theorie sich in dem Maße bewährt, in dem sie induktiv entwickelt worden ist.“

(Glaser/Strauss 1998: 15)

Einer der Vorteile der *Grounded Theory* ist es nach Glaser und Strauss, dass eine Theorie, die direkt und nachvollziehbar auf empirischen Daten bestehe bzw. die sich im Prozess der Datenanalyse ergebe, auch durch weitere Daten, die den anfänglichen Ergebnissen möglicherweise entgegenstehen, nicht zwingend fallengelassen werden müsse. Gerade wenn eine Theorie im Prozess der Datenerhebung generiert werde, könne sie von Dauer sein, auch wenn sie neueren Ergebnissen zufolge möglicherweise modifiziert werden müsse (ebd.: 14).

Es geht hier also nicht um die generelle Ablehnung logisch deduzierter Theorien zu Gunsten induktiver Herangehensweise. Ziel der *Grounded Theory* sollte es in erster Linie sein, „den opportunistischen Gebrauch von unangemessenen Theorien zu vereiteln.“ (ebd: 14). In der Anwendung dieser Methode ergibt sich letztlich eine Kombination von induktiver und deduktiver Theoriegenerierung, da sich die Daten und die daraus entwickelte Theorie im Arbeitsprozess gegenseitig bedingen. Auch die Daten müssen im Laufe der Textanalyse an dem theoretischen Gerüst überprüft werden, auch wenn dieses flexibel und nicht statisch ist.

Die *Grounded Theory* basiert in der Praxis auf der Methode des ständigen Vergleichens. Dabei geht das Kodieren der Daten und das Entwickeln einer

⁷ Ich habe hier die deutsche Übersetzung dieses Buches von 1998 verwendet und werde den englischen Begriff *Grounded Theory* beibehalten, da er auch in dieser Übersetzung übernommen und nicht ins Deutsche übersetzt wurde.

„datennahen“ Theorie gleichzeitig und wechselseitig aufeinander bezogen vor sich, anstatt einen der beiden Schritte dem anderen voranzustellen (ebd.: 108). Das Charakteristische bei diesem Vorgehen des ständigen Vergleichens beschreiben sie folgendermaßen:

„Obwohl diese Methode der Theoriegenerierung einen kontinuierlichen Wachstumsprozeß darstellt, bei dem jede Stufe nach einer gewissen Zeit zur nächsten führt, wird, auch wenn eine spätere Phase erreicht ist, weiterhin mit den früheren operiert; die Entwicklung zur je nächsten Phase wird bis zum Abschluß der Analyse kontinuierlich vorangetrieben.“ (ebd.: 111).

Für die vorliegende Arbeit habe ich die *Grounded Theory* kombiniert mit der Methode von Strauss und Quinn, die unter anderem angewendet wurde, um aus Gesprächen mit amerikanischen Ehepaaren kulturelle Schemata zu Erfolg bzw. Versagen in den USA ausfindig zu machen (vgl. Strauss and Quinn 1997: 137ff).

Als Anleitung für die konkrete Anwendung der oben genannten Methoden diente neben den Beispielen aus „*A cognitive theory of cultural meaning*“ auch das Buch von H. Russel Bernard „*Handbook of methods in cultural anthropology*“. Bernard stellt darin die *Grounded Theory* in einem Kapitel zur Textanalyse als geeignetes Verfahren zur Analyse von Schemata anschaulich und praxisbezogen vor. Quinns Methode wird nicht im einzelnen erläutert, aber Bernard liefert einige Hinweise, die für meine eigene Arbeit nützlich waren:

„She [Naomi Quinn; S.K.] begins by looking at patterns of speech and the repetition of key words and phrases, paying particular attention to informants' use of metaphors and commonalities in their reasoning about marriage.“
(Bernard 1998: 606)

Laut Bernard ist die *Grounded Theory* dafür geeignet, a) den Forschern die Erfahrungen ihrer Informanten nahe zu bringen, b) Kategorien und Konzepte genau und detailliert aus den Texten zu identifizieren, um schließlich c) aus den Konzepten allgemein gültige Aussagen abzuleiten (ebd.: 607f). Das Vorgehen lässt sich in drei Schritte unterteilen:

1. Das Identifizieren von Themen
2. Das Verbinden der Themen zu Modellen
3. Das Präsentieren von prototypischen Beispielen bzw. Zitaten

2.2.2 Konkrete Anwendung

Zur Durchführung der Textanalyse wurde für diese Arbeit das Computerprogramm Atlas/ti zu Hilfe genommen. Atlas/ti ist ein Computerprogramm zur qualitativen Analyse von Daten und eignet sich sowohl für die Arbeit an Texten als auch an Graphiken, Audio- und Videodateien. Dieses Programm bietet das geeignete Werkzeug, um vor allem `weiche`⁸ Daten systematisch zu untersuchen, die nur schwierig oder gar nicht mit formalen, statistischen Verfahren analysiert werden könnten (Muhr 1997: 16).

Der große Nutzen dieses Analyseinstruments liegt in der systematischen Verwaltung großer Datenmengen. Die verschiedenen Arbeitsgänge, wie die Codierung der Texte, die Zuordnung in Kategorien und die Sortierung und Vernetzung verschiedener Texte und Codes bleiben dabei übersichtlich und handhabbar. Die Oberfläche des Programms erlaubt es, mit einer großen Anzahl wörtlicher Aussagen in den Texten zu arbeiten, dabei gleichzeitig die Codierung der Daten vorzunehmen und die Theoriebildung im Laufe des Analyseprozesses im Auge zu behalten. Durch spezielle Zusatzfunktionen können einzelne Kategorien, die mittels der Codierung erarbeitet wurden, miteinander in Beziehung gesetzt werden.

Atlas/ti wurde unter anderem auch entwickelt, um den methodischen Zugang der *Grounded Theory* auch computergestützt umsetzen zu können. Die eher intuitiv-induktive Herangehensweise an die Daten und das Generieren der Theorie während des Bearbeitungsprozesses werden damit unterstützt. Darüberhinaus ist es ein geeignetes Hilfsmittel, um die oben genannten Schritte der *Grounded Theory* systematischer und übersichtlicher durchzuführen.

Als Datenbasis für die Textanalyse lagen 16 Texte von fünf Meditationsanleitern (*pamong*) der *Paguyuban Sumarah* zum Teil in englischer, zum Teil in indonesischer Sprache vor. Die unterschiedlich langen Texte (von 1 bis zu 25 Seiten) ergaben insgesamt eine Datenmenge von ca. 125 Seiten und wurden auf die folgende Forschungsfrage hin untersucht: Welche Überzeugungen in Bezug auf die Umsetzung der *Sumarah*-Lehre (*ilmu Sumarah*) bzw. welche kulturellen Schemata zum Verständnis mystischer Praxis finden sich in den Texten?

⁸ Dies ist ein wichtiger Beweggrund, warum ich mich für diese Methode entschieden habe, denn Aussagen zu dem schwer fassbaren Begriff der Mystik gehören zu diesen `weichen` Daten, denen mit anderem Analysewerkzeug nur schwer beizukommen ist.

Die Texte wurden nach dem Laden in einer Untersuchungseinheit (*hermeneutic unit*) von Atlas/ti zunächst Abschnitt für Abschnitt mehrmals durchgelesen und Schlüsselwörter (*keywords*, z.B. Reinigung, Führung, Harmonie) dabei notiert. Diese nahezu 100 emischen Schlüsselwörter (*keywords*), habe ich in einem weiteren Arbeitsgang zur leichteren Handhabung in insgesamt sieben, für die Analyse geeignete Kategorien unterteilt. Die *keywords* sind hier also direkt aus den Texten entnommen, wohingegen sich die Kategorien erst im Laufe der Analyse als zusammenfassende Oberbegriffe ergaben. Atlas/ti erleichtert dabei vor allem die präzise Zuordnung der relevanten Textstellen zu der jeweiligen Kategorie (z.B. Kategorie 1: Voraussetzungen der Praxis oder Kategorie 7: Ziele der Praxis) und ermöglicht es damit, die Analyse möglichst textnah durchzuführen.

In einem weiteren Schritt wurde für jede einzelne Kategorie eine neue *hermeneutic unit* eingerichtet, und hier die Kategorie in mehrere Codes unterteilt (z.B. zu Kategorie 7: Harmonie, Einheit mit Gott, Frieden, Wohlergehen), die größtenteils den bereits erwähnten Schlüsselwörtern entsprachen. Nach dieser Vorsortierung begann die eigentliche Feinanalyse am Text. Es handelte sich dabei nicht um einen einmaligen 'Durchgang', vielmehr wurden diese Arbeitsschritte des Lesens, des Herausarbeitens von Schlüsselwörtern, der Zuordnung und Überprüfung der Codes und Kategorien mehrmals im Laufe des Arbeitsprozesses wiederholt.

Bernard empfiehlt während des gesamten Untersuchungsprozesses die Technik des *Memoing* anzuwenden. Das bedeutet, dass man sich während der Arbeit am Text Notizen zu auftauchenden Themen machen sollte. Die Notizen können sich auf den Vorgang des Kodierens, auf die einzelnen Kategorien und auf Verbindungen zwischen diesen, auf auftauchende Widersprüche oder auf weitere neue Erkenntnisse beziehen, die sich während der Datenanalyse ergeben. Bernard nennt dieses Vorgehen auch „*taking field notes on observation about texts*“ (Bernard 1998: 609). Das *Memoing* umfasst in der hier vorliegenden Arbeit zum einen das Abfassen von Orientierungsprotokollen, um sich einen Überblick über a) den Inhalt der Texte⁹ und b) die Verbindungen unter den Schlüsselwörtern zu verschaffen. Zum anderen habe ich mit Hilfe der „Memo“-Funktion in Atlas/ti Hinweise zu prototypischen Metaphern und Widersprüchen gesammelt.

⁹ Siehe Anhang 10.1.

Im Laufe der Analyse `durchkämmt` man den Text also viele Male, macht sich Notizen dazu, identifiziert eventuell neue Themen und beginnt nochmals von vorne, um möglicherweise weitere Beispiele zuordnen zu können (Bernard 1998: 608-610). Dass sich im Englischen die Bedeutung des Namens *Grounded Theory* ganz bildhaft auf diese wiederholten Arbeitsgänge bezieht, zeigt folgendes Zitat:

„Grounded theory is an iterative process by which the analyst becomes more and more `grounded` in the data and develops increasingly richer concepts and models of how the phenomenon being studied really works.“ (ebd.: 608)

3 Kultureller Hintergrund

Die Überzeugungen der *Paguyuban Sumarah* fußen zum größten Teil auf der javanischen Weltanschauung. Aus diesem Grund werden in diesem Kapitel neben einem kurzen Überblick zu Geographie und Geschichte auch die Grundzüge des *kejawen*¹⁰ dargestellt, um ein besseres Verständnis des mystischen Diskurses in *Sumarah* zu gewährleisten.

3.1 Die Insel Java – Überblick zu Geographie, Geschichte und Gesellschaft

Java ist mit 127.624 km² eine der größten Inseln des indonesischen Archipels. Das Klima ist tropisch, und die Lebensgrundlage bietet für die meisten Bewohner der Reisanbau auf bewässerten Feldern. Zunehmend gewinnen jedoch auch der Industrie- und Dienstleistungssektor (z.B. Tourismus) an Bedeutung. Fast 2/3 der inzwischen auf über 200 Mio Einwohner angewachsenen Gesamtbevölkerung Indonesiens lebt auf Java. Zu den großen Städten gehören neben der Hauptstadt Jakarta, Bandung, Semarang und Surabaya auch Surakarta und Yogyakarta, von denen im folgenden im Zusammenhang mit der *Paguyuban Sumarah* noch die Rede sein wird. (vgl. Fischer Weltalmanach 2002: 367 bzw. Harenberg Länderlexikon S.380f)

Die javanische Gesellschaft wird nach der religiösen Ausrichtung und sozialen Zugehörigkeit in drei Gruppen unterteilt¹¹: In die *abangan*, die der sogenannten javanischen Religion (*agama kejawen*) angehören und den *santri*, die dem muslimischen Glauben folgen. Zwar sind auch die *abangan* formal ebenfalls Moslems, im Gegensatz zu den *santri* befolgen diese jedoch in nur sehr begrenztem Maße die Vorschriften¹² des Islam. Eine dritte Gruppe sind die *priyayi*. Sie gelten als die Träger der traditionellen javanischen Stadtkultur und haben in der Mehrzahl den Beamtenstatus inne. Viele von diesen gehören *kebatinan*-Bewegungen an, d.h. jenen auf meditative

¹⁰ *Kejawen* ist sowohl die Bezeichnung für das binnenjavanische Kernland, als auch für javanische Kultur im allgemeinen. (vgl. Magnis-Suseno 1981: 205). Im engeren Sinne bezieht es sich auf die javanische Mystik (vgl. Heuken 1998: 247).

¹¹ Im Zusammenhang mit dieser Dreiteilung wird häufig das von Clifford Geertz „*The Religion of Java*“ zitiert. In seiner Darstellung erscheinen diese Gruppierungen als relative in sich geschlossene soziale Klassen, was wiederholt kritisiert wurde (vgl. Stange 1980: 371, Schlehe 1998: 37). Dennoch ist diese Klassifizierung nach wie vor in der von mir verwendeten Literatur gebräuchlich. Sie sollte allerdings in erster Linie als idealtypische Unterteilung verstanden werden.

¹² Hier sind die 5 Grundregeln der Religionsausübung im Islam gemeint: 1) das Bekenntnis zur Einheit Gottes (Allah), 2) das Gebet (fünfmal täglich an beliebigen Orten, am Freitagnachmittag in der Moschee). 3) Spende von Almosen 4) das Fasten untertags im Monat Ramadan und 5) die Wallfahrt nach Mekka (vgl. dtv-Brockhaus 1995 Bd. 9: 10)

und mystische¹³ Praktiken ausgerichteten Vereinigungen, zu denen auch die *Paguyuban Sumarah* gehört. Die beiden Fürstenstädte Yogyakarta und Surakarta gelten heute als die Zentren javanischer klassischer Kultur, in der auch die *kebatinan*-Tradition noch gepflegt wird (Magnis-Suseno 1981: 13f).

Java war im Laufe der Jahrhunderte verschiedenen Einflüssen ausgesetzt, die auch in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen. Bereits seit dem sechsten und siebten Jahrhundert war diese Insel durch enge religiöse und handelspolitische Beziehungen von Indien beeinflusst und bildete eigene kulturelle Formen hinduistischer und buddhistischer Traditionen aus. Nach dem Aufstieg und Niedergang verschiedener Königshäuser, wie dem Königreich Mataram (9. Jh.) in der Gegend des heutigen Yogyakarta oder des Reiches von Majapahit (13. Jh.) im Osten Javas, begann im 15. Jahrhundert die allmähliche Verbreitung des Islam, unter anderem durch den Zustrom von Händlern und Kaufleuten aus Indien und Arabien. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war ganz Java formal islamisiert, jedoch in sehr unterschiedlicher Ausprägung und Intensität. Während der Kolonialherrschaft der Holländer, über die Zeit der Unabhängigkeit und der Bildung des indonesischen Staates 1945 hinweg bis in die Gegenwart sind die Abgrenzungen zwischen den muslimisch ausgerichteten *santri* einerseits und der *abangan* bzw. *priyayi* Variante des *kejawen* andererseits trotz der politischen und gesellschaftlichen Veränderungen in ihren Grundzügen Bestandteil des gesellschaftlichen Diskurses geblieben (Magnis-Suseno 1981: 21- 36).

Im Sprachlichen gilt diese Abgrenzung allerdings nicht, und das Vokabular des *kejawen* ist geprägt von den verschiedenen Einflüssen. Dies ist bemerkbar an den Sanskrit- bzw. arabischen Bezeichnungen für zentrale Begriffe, wobei diese zum großen Teil auch synonym bzw. ersatzweise für gleichbedeutende javanische Worte verwendet werden.

3.2 Grundzüge javanischer Mystik und Weltanschauung

Über javanische Weltanschauung im allgemeinen ist bereits viel geschrieben worden, vorwiegend im Rahmen ethnologischer und religionswissenschaftlicher Studien. In all diesen Werken, wie z.B. von Clifford Geertz (1960), Harun Hadiwijono (1967), Niels

¹³ Im Islam hat sich ebenfalls eine eigene mystische Tradition, der Sufismus, entfaltet, die zum Teil auch von javanischen Muslimen praktiziert wird. In der Literatur gibt es hierzu eine Diskussion, in welchem Maße *kejawen* tatsächlich eine ursprünglich javanische Form der Mystik sei oder eher islamische Mystik, die in Java eine spezifische kulturelle Prägung erhielt (vgl. dazu Beatty 1999; Schlehe 1998; Woodward 1989).

Mulder (1978, 1989, 1996), Franz Magnis-Suseno (1981, 1989), Koentjaraningrat (1985) und Keeler (1987) nimmt die Beschäftigung mit der javanischen Mystik, neben den Künsten, dem Zyklus ritueller Feste und der gesellschaftlichen Schichtung einen wichtigen Platz ein. Zu den neuesten Arbeiten auf diesem Gebiet gehören „*Varieties of Javanese Religion*“ von Andrew Beatty (1999) und von Judith Schlehe „Die Meereskönigin des Südens, Ratu Kidul – Geisterpolitik im javanischen Alltag“ (1998). Schlehe weißt im Kapitel über *kejawen* darauf hin, dass all diesen Werken eine Schwäche gemeinsam sei:

“Die mehr oder weniger ausgeprägte Tendenz, Tradition als statisch und homogen darzustellen.“ (Schlehe 1998: 36)

Doch schließt sich auch diese Autorin ihren Vorgängern in der Meinung an, dass sich die Weltanschauung und spirituelle Grundhaltung des *kejawen* durch bestimmte Grund- und Handlungsprinzipien charakterisieren lässt (ebd.). Da die *Paguyuban Sumarah* eine von mehreren mystischen Gemeinschaften ist, die ihr kulturelles Wissen aus dem *kejawen* schöpfen, werden diese Grundprinzipien hier in Kürze vorgestellt.

Die javanische Weltanschauung ist in einem idealtypischen Sinne verstanden ein komplexes, in sich homogenes Überzeugungssystem, das auf der Gegenüberstellung sich ergänzender Prinzipien basiert. Die grundlegende Unterscheidung der Wirklichkeit wird zwischen dem äußeren Verhaltens- und Erscheinungsbereich (*lahir*) der materiellen Welt und dem inneren Wesen bzw. der inneren Ordnung (*batin*) getroffen. Im Menschen kommen diese beiden Bereiche zusammen.

Weiterhin wird zwischen den feinen (*halus*) und groben (*kasar*) Anteilen in allen Erscheinungsformen unterschieden. Die Außenwelt (*lahir*) wird aufgrund ihrer (Grob-) Stofflichkeit im wesentlichen als *kasar* (grob, roh, rau) angesehen. Mit Hilfe seines *rasa* (Gefühl, Intuition, Empfindung) ist der Mensch dazu in der Lage, immer weiter in die inneren Bereiche (*batin*) vorzudringen, für die eher eine *halus* (feine, zarte, weiche) Beschaffenheit charakteristisch ist. Die Vorstellungen des *lahir-batin* (außen - innen), bzw. *halus-kasar* (fein – grob) ist eingebettet in die Überzeugung einer absoluten Korrespondenz von Mikrokosmos (*jagad cilik*) und Makrokosmos (*jagad gede*), in dem Sinne, dass sich das Ganze in allen seinen Teilen befindet bzw. der Einzelne ein Abbild der Gesamtheit darstellt. Entsprechend sind diese Begriffspaare nicht als abgetrennte Einheiten anzusehen, vielmehr werden sie als ein Kontinuum ohne klare Abgrenzung

begriffen (Magnis-Suseno 1981: 101f und Schlehe 1998: 37) Daraus ergibt sich für die mystische Praxis:

„Die Konzentration auf das eigene tiefste Innere, *kebatinan* genannt, stellt den Kern des *kejawen* dar. Aufgrund der Vorstellung einer Korrespondenz von Makrokosmos und Mikrokosmos weiß, wer sein eigenes Inneres kennt, auch um die Regeln der kosmischen Abläufe – eine Grundannahme des Mystizismus. Der Einzelne kann intuitiv mit dem Prinzip, mit der Essenz des Lebens kommunizieren und auf diese Weise eins mit dem Göttlichen werden.“
(Schlehe 1998: 37)

Dieses Weltbild spiegelt sich auch in der javanischen Gottesvorstellung wider. Es handelt sich bei dem mit *Tuhan Yang Maha Esa* oder *Yang Maha Kuasa* als „Allmächtigen“ Bezeichneten weniger um eine anthropomorphe Gottesgestalt, als um die Vorstellung einer immanenten, numinosen¹⁴ Kraft, die Mikro- und Makrokosmos durchdringt, und mit der die Vereinigung möglich ist, wenn man in das eigene Innerste vordringt (Magnis-Suseno 1981: 85 bzw.104f).

Das indonesische Wort für Mystik lautet *kebatinan* und ist abgeleitet von dem oben beschriebenen Grundwort *batin* (innen). Das Zirkumfix *ke..an* wird im Indonesischen verwendet, um Worte zu substantivieren. Das Wort *kebatinan* bedeutet somit ‚seelischer/geistiger Zustand‘, ‚innere Verfassung‘, aber eben auch ‚javanische Mystik‘ im Sinne von ‚Beschäftigung mit der Innenwelt‘ (vgl. Magnis-Suseno 1981:154).

Auch *Kejawen*, abgeleitet von dem Grundwort *jawa* (=Java) wird in einem engeren Wortsinne für javanische Mystik verwendet. Wörtlich übersetzt bedeutet dies ‚Javanismus‘, ‚mit Java zu tun habend‘ (vgl. Heuken 1998: 247). *Kebatinan*-Gemeinschaften werden als ein integraler Bestandteil javanischer Kultur angesehen und die Beschäftigung mit spirituellen Praktiken ist sehr verbreitet.

„Numerous movements, called *kebatinan kejawen movements*, which responded to the demand of many Javanese for a spiritually more meaningful life, have emerged and disappeared again during the history of Javanese culture. The name *kebatinan* refers to the fact that in all these movements their members search for the truth of the inner self, or *batin*, of human being, and it is a striking

¹⁴ Von Numen: Willens - und Wirkungsausdruck; ein göttl. Wesen ohne Person-Charakter; auch die Gottheit selbst. (dtv-Brockhaus Bd. 13 1995: 137)

fact that during the past twenty-five years, the number of these movements has increased tremendously.“ (Koentjaraningrat 1985: 398)

Das Wort *kebatinan* hat im Laufe der Zeit im alltäglichen Sprachgebrauch eine Bedeutungsverengung erfahren und wurde immer mehr in die Nähe von Magie und okkulten Praktiken gerückt. Die *Paguyuban Sumarah* und einige andere mystische Gemeinschaften in Java haben sich deshalb seit ca. 1970 offiziell von dieser Bezeichnung distanziert und den neutraleren Begriff *kepercayaan* gewählt, was „Glaube“, „Überzeugung“ bedeutet. Auf diese Weise wollte man sich von solchen Gruppen abgrenzen, die sich mit magischen Praktiken (*klenik*) beschäftigen. (Stange 1980: 59f).

4 Die *Paguyuban Sumarah*

In der Literatur, u.a. bei Geertz (1960), Hadiwijono (1967), El Hafidy (1982), Koentjaraningrat (1985), Rahnip (1987), Ilyas und Imam (1988) wird die *Paguyuban Sumarah* als eine der ca. ein Dutzend größeren mystischen Gemeinschaften (*aliran kebatinan dan kepercayaan*) auf Java beschrieben.

Paul Stange hat sich in seiner Dissertation „*The Sumarah Movement in Javanese Mysticism*“ von 1980 auf die Geschichte der *Paguyuban Sumarah* im Kontext javanischer Kultur und die Veränderungen innerhalb dieser Gemeinschaft konzentriert. Die zahlreichen Parallelen und Verknüpfungen von *Sumarah* mit der politischen Entwicklung Indonesiens bildeten einen Schwerpunkt seiner Arbeit. Er betont dabei auch die Einbettung *Sumarahs* in die javanische Tradition insgesamt:

„Through out the period of independence Sumarah has been one of the several dozen most prominent national movements within the sphere of kebatinan. ‘Kebatinan’ is an Indonesian word commonly used to refer to the wide range of mystical sects active in the country. As it literally means something like ‘the science of the inner’ it is also referring to the inner or mystical dimension within world religions. The kebatinan groups in Java belong to the oldest spiritual tradition of that island. Although within them there are clear and not insignificant influences from all of the major world traditions which have influenced the cultural history of the island, they are pre-eminently indigenious. (...) This is no less the case for the fact that Sumarah and groups like it manifest heavy influences from the Indic and Islamic cultures which have so profoundly moulded Java“ (Stange 1977: 3).

4.1 Kurzer geschichtlicher Abriss und Phaseneinteilung

Wie bereits in der Einleitung erwähnt ist *Sumarah* ein javanischer Begriff und bedeutet „Hingabe“, bzw. etwas genauer übersetzt „völlige Hingabe an Gott“ (vgl. Stange 1980: 356). So ist also die *Paguyuban Sumarah* die Bruderschaft derjenigen, die die völlige Hingabe an das Göttliche praktizieren, bzw. versuchen diese im Leben zu verwirklichen. Der Ursprung dieser Gemeinschaft liegt in den spirituellen Erfahrungen von Pak Sukino Hartono begründet¹⁵.

¹⁵ Für die biografischen Angaben zu Pak Kino in diesem Abschnitt habe ich Stange 1980: 83ff als Quelle verwendet.

Mitte der 30er Jahre hatte Pak Kino¹⁶ bereits über Jahrzehnte hinweg Erfahrungen in mystischen Praktiken gesammelt, wie sie in Zentraljava zur Tradition gehörten. Pak Kino wurde in einem Dorf unweit der Fürstenstadt Yogyakarta geboren und verbrachte den größten Teil seines Lebens in der Nähe des Fürstenhofes. Seine berufliche Laufbahn begann als Lehrer. Er arbeitete dann als Angestellter am Hof von Yogyakarta, und später als Bankangestellter. Nach einschneidenden Erfahrungen in seiner Meditationspraxis und ersten spirituellen Offenbarungen (*wahyu*) im Jahre 1935, begann er mit einem kleinen Kreis von Freunden seine Erfahrungen zu teilen und die Form von Meditation zu üben, die er *Sumarah* nannte.

Paul Stange teilt in seiner Dissertation die Entwicklung der *Paguyuban Sumarah* in Bezug auf ihre organisatorische Struktur in mehrere Phasen ein und setzt diese in Beziehung zur allgemeinen politischen Entwicklung Indonesiens. Es würde im Rahmen dieser Arbeit zu weit führen, im Detail auf die Veränderungen, die zu dieser Einteilung führten, einzugehen, doch möchte ich einen kurzen Überblick über diese Phasen¹⁷ geben:

Während der ersten Phase von 1937 bis 1950 war die Organisation noch stark konzentriert auf die drei ersten *pamong*, den Gründer Pak Kino, und die beiden leitenden Mitglieder Pak Suhardo und Pak Sutardi. Die *Sumarah*-Leitung hatte zu diesem Zeitpunkt noch ihren Sitz in Yogyakarta (Stange 1980: 363). Um 1940 hatten sich bereits erste, noch sehr lose organisierte Gruppen in fast allen Städten Zentral- und Ostjavas gebildet. Erst nach der Kolonialherrschaft der Holländer, zur Zeit des Zweiten Weltkrieges, noch unter der japanischen Besetzung Indonesiens (1942-1945), begann sich *Sumarah* stärker als Organisation zu formieren. Während des indonesischen Unabhängigkeitskampfes Mitte der 40er Jahre forderten v.a. die neuen, jüngeren Mitglieder eine klarere organisatorische Struktur.

Entsprechend wurde in der zweiten Phase von ca. 1949-1956 die Organisation stringenter strukturiert. Man hielt erste Kongresse und Konferenzen ab, verfasste Statuten (*anggaran dasar*) und eine Geschäftsordnung (*anggaran rumah tangga*) und wählte für die verschiedenen Regionen Führungsräte.

¹⁶ Pak ist im Indonesischen die höfliche Anrede für (ältere) Herren. Es ist üblich die Kurzform des Namens zu verwenden, wie hier Pak Kino für Pak Sukino Hartono oder in einem späteren Beispiel Pak Ary für Pak Arymurthy.

¹⁷ Parallel zu dieser Phaseneinteilung hinsichtlich der organisatorischen Struktur gingen auch entsprechende Veränderungen in der Mediationspraxis einher. Dies machte sich unter anderem darin bemerkbar, dass die anfängliche Konzentrierung auf die Gründer nachließ. (Stange 2001: 3)

Der damalige Leiter war Dr. Surono und die Zentrale in Yogyakarta wurde als *Pengurus Besar* (PD, Oberste Leitung) bezeichnet (ebd: 364). Seit den 50er Jahren haben sich dann weitere tiefgreifende Veränderungen in Organisation und Praxis dieser Gemeinschaft ergeben.

Die dritte Phase von ca. 1956-1974 war geprägt von Unstimmigkeiten unter den *Sumarah*-Leitern in Bezug auf die Ausrichtung und Art der Führung der *Paguyuban Sumarah*. Die Konflikte hingen vor allem mit dem Führungsanspruch von Pak Surono selbst zusammen. In dieser Zeit wurde die Führung auf Pak Arymurthy übertragen und nach Jakarta verlegt. Die Zentrale erhielt den Namen *Dewan Pimpinan Pusat* (DPP, zentraler Führungsrat), und man begann die organisatorischen Aufgaben und Kompetenzen zunehmend auch auf regionaler Basis zu verteilen. Es fanden weiterhin Konferenzen und Kongresse statt, auch um dabei die Kommunikation zwischen den einzelnen regionalen Gruppen und mit der Zentrale in Jakarta zu fördern (ebd: 365f). Seit 1966 ist das Zentrum der *Paguyuban Sumarah* in Jakarta geblieben, und Pak Arymurthy war die zentrale Figur innerhalb der *Sumarah*-Führung in Bezug auf spirituelle Angelegenheiten.

Seit den 70er Jahren war eine klare Einteilung in Phasen immer weniger erkennbar und wurde inzwischen ganz aufgegeben, vor allem weil man sich nicht mehr auf die zeitliche Abgrenzung einigen konnte. In den 80er Jahren zählte die *Sumarah*-Gemeinschaft ihre bisher höchste Mitgliederzahl mit ca. 10.000 Mitglieder insgesamt. Ca. 3000 davon waren im Raum Solo ansässig. Im Jahr 1999 wurde die Zahl nur noch auf ca. 2.500 Mitglieder insgesamt geschätzt¹⁸. Für Solo lagen zu diesem Zeitpunkt keine Angaben vor¹⁹.

Die *Paguyuban Sumarah* ist hauptsächlich in Java verbreitet, mit regionalen Zentren in Yogyakarta, Surakarta, Semarang, Magelang, Madiun, Ponogoro, Kediri, Malang und Surabaya. In Jakarta und Bandung ist die Zahl der Mitglieder inzwischen relativ gering und besteht vorrangig aus javanischen Beamten und Angestellten. In Zentral- und Ostjava sind die Gruppen heterogener und in einigen Gegenden, wie zum Beispiel in Madiun, kommen eine relativ große Anzahl der *Sumarah*-Mitglieder aus den umliegenden Dörfern. (Stange 2001: 4)

¹⁸ Paul Stange schätzte im Jahr 2001 die Gesamtzahl der *Sumarah*-Mitglieder auf ca. 6000 (Stange 2001: 4)

¹⁹ Die Angaben seit den 80er Jahren stammen aus einem Interview mit Pak Diyono im Rahmen meines Feldforschungspraktikums im März/April 1999.

Seit 1971 waren durch den Kontakt mit Paul Stange in der zentraljavanischen Stadt Solo auch westliche Besucher zu *Sumarah* gekommen. Bis 1980 hatten bereits mehrere hundert „*Westeners*“²⁰, v.a. Reisende, an den Meditationen teilgenommen, meist in den Gruppen, von Pak Wondo und anderen *pamong* in Solo. Die meisten blieben für einen Zeitraum von mehreren Wochen, manche sogar mehrere Jahre. Die *Paguyuban Sumarah* war von Anfang an für fremde Besucher offen. Man hatte jedoch nicht von sich aus versucht diese Entwicklung zu befördern. *Sumarah* fordert keine Gelübde, keine bestimmte Glaubensrichtung oder Verpflichtungen von den Teilnehmenden, was wahrscheinlich einen Teil der Anziehung für an Mystik interessierte „*Westeners*“ ausmachte (vgl. Stange 1980: 22).

Abgesehen von Paul Stange hat ein weiterer amerikanischer Wissenschaftler, der Anthropologe David Howe, in Solo im Zeitraum von 1978 bis 1980 gelebt und in diesem Zeitraum zu psychologischen Aspekten der *ilmu Sumarah* gearbeitet. Auf dieser Feldforschung basiert Howes Dissertation „*Sumarah – a study of the art of living*“ von 1980.

Seit den 90er Jahren hat Laura Romano, eine der wenigen weiblichen *pamong* in der *Paguyuban Sumarah*, begonnen Meditationsworkshops in der Tradition von *Sumarah* auch außerhalb Javas anzubieten. 1994 war sie zum ersten Mal von Andrea Bocconi, einem befreundeten Psychotherapeuten, eingeladen worden einen Workshop in Italien abzuhalten. Ein Jahr später folgte sie der Einladung von Christina Stelzer, einer früheren Schülerin des javanischen Bewegungslehrers Suprpto Suryodarmo, die während ihrer Aufenthalte auf Java Mitte der 80er Jahre auch mit *Sumarah* in Kontakt gekommen war, für einen weiteren Workshop. Inzwischen kommt sie regelmäßig nach Europa und hält in verschiedenen Städten in Deutschland und in Italien Meditationsworkshops ab.

In Deutschland haben sich inzwischen Gruppen in Hamburg, Berlin und Köln zu gemeinsamen, informellen Meditationssitzungen zusammengefunden, die sich direkt oder indirekt mit *Sumarah* verbunden fühlen. Einige der Mitglieder kennen die *Paguyuban Sumarah* von Reisen nach Java oder sind zunächst über das Netzwerk von Praktizierenden der Bewegungsarbeit mit Suprpto Suryodarmo mit dieser javanischen Gemeinschaft in Kontakt gekommen.

²⁰ Ich verwende hier diesen Begriff so, wie er in auch in den Texten zu *Sumarah* benutzt wird, für nicht-indonesische Teilnehmer, die vornehmlich aus Europa und den USA, aber auch aus Australien und Neuseeland stammen.

In Italien haben sich ähnliche Meditationsgruppen im Raum Florenz und Siena formiert. Außerdem bestehen über den bereits erwähnten Paul Stange, der auch selbst als *pamong* fungiert, Kontakte nach Australien (Stange 2001: 3f).

Die *Paguyuban Sumarah* in Java ist durch Laura Romano über die Entwicklung in Europa im Bilde. Diese Ausweitung *Sumarahs* außerhalb Javas wird dabei oft in Zusammenhang gebracht mit frühen Äußerungen des Gründers Pak Kino. Dieser sprach davon, dass die *ilmu Sumarah* eines Tages aus Java 'exportiert' werden müsse, zu einer Zeit, wenn sie im eigenen Land vom Untergang bedroht sei. *Sumarah* könne dann im Ausland weiterexistieren und möglicherweise zu einem späteren, geeigneten Zeitpunkt wieder nach Java 'reimportiert' werden²¹.

4.2 Die Hauptmerkmale der *ilmu Sumarah*

Trotz der Veränderungen, die *Sumarah* seit seiner Gründung in den 30er Jahren durchgemacht hat, gibt es einige Hauptmerkmale, die sich im Laufe der Jahre nur wenig verändert haben und nach wie vor kennzeichnend und charakteristisch sind.

Was Paul Stange bereits 1980 in diesem Zusammenhang formulierte, gilt auch zum jetzigen Zeitpunkt noch:

„Many of the key features of later development were already established. Organizational patterns have been thoroughly overhauled twice; but the absence of ritual, the pamong system, the principle of collective witnessing, and the division between spiritual and organizational spheres have been consistent. The texture and emphases within practice have altered; but the keynotes of total surrender, introspection, attunement, and experiential verification have remained.“ (Stange 1980: 121f.)

Die *ilmu Sumarah* versteht sich in erster Linie als Praxis in Form meditativer Übungen. Es gibt dabei keine genauen Festlegungen für den Ablauf, und es werden weder spezifische Rituale noch bestimmte Gebete oder Übungen vorgeschrieben. Man trifft sich zur Meditation an einem festgelegten Wochentag im Haus eines der Mitglieder, meist eines *pamong*, in den Mittags- oder Abendstunden. Da diese Treffen in verschiedenen Häusern stattfinden, hat man fast jedem Tag die Möglichkeit an einer geführten Meditation teilzunehmen. Zum Einstieg wird in der Regel auf wenige,

²¹ Siehe Interview von Beate Stühm mit Laura Romano in: Impressions 2000.

einfache Richtlinien verwiesen: Die Meditation beginnt mit der Zentrierung nach innen und dem Gewährwerden des Körpers und der eigenen Gestimmtheit, um sich etwaiger physischer und psychischer Spannungen und Blockaden bewusst zu werden. Danach sollte eine Phase zunehmender Entspannung und Öffnung folgen, um Verspannungen und Widerstände aufzulösen. Dieser Prozess erfordert nach *Sumarah*-Verständnis keine aktive Bemühung oder Konzentration durch den Praktizierenden, sondern vollzieht sich mit zunehmender Entspannung von selbst, in dem Sinne, dass hier eine göttliche bzw. natürliche Kraft wirkt, auf deren Führung (*Tuntunan*) sich jeder Einzelne in seinem Inneren einstimmen kann.

Die Meditationen werden meist in Gruppen von ca. 10 bis 30 oder mehr Teilnehmern von einem *pamong* angeleitet, der sich auf diese Führung (*Tuntunan*) innerlich einstimmt und den Prozess der Entspannung während der Sitzungen unterstützt. Es wird dabei jedoch nicht angenommen, dass ein *pamong*, abgesehen von der langjährigen Erfahrung in dieser Praxis, über Wissen verfügt, das den anderen Teilnehmern nicht zugänglich sei. Vielmehr geht man in *Sumarah* davon aus, dass ein Meditationsanleiter das äußert, was die kollektive Erfahrung während einer Sitzung widerspiegelt und entsprechend von allen aufgrund der eigenen inneren Eindrücke bestätigt werden kann²². Paul Stange fasst die Funktion eines *pamong* während der Meditation mit den Worten zusammen:

„Guides, called pamong, speak spontaneously on the basis of their attunement to those participating and to the Tuntunan. If their words have value to others it is understood to be because they articulate experience which is collectively witnessed.(...) There is no fixed form of teaching, not even of technique; as each practitioner or guide finds their own way or style.“ (Stange 2001: 1)

Es wird in *Sumarah* also großen Wert gelegt auf die kontinuierliche Innenschau, und engagierte Mitglieder wenden einen beträchtlichen Teil ihrer Zeit für die Meditation auf, im gemeinschaftlichen Rahmen oder auch für sich allein zu Hause. Dennoch wird diese Form der mystischen Praxis nicht als ein Rückzug aus dem aktiven Leben,

²² Die Funktion des *pamong* wird in Kapitel 5 im Zusammenhang mit der Kategorie „Führung für die Praxis“ anhand der Primärtexte ausführlicher behandelt. Jedoch kann weder hier noch in Kapitel 5 erschöpfend geklärt werden, WIE ein *pamong* sich in die Praktizierenden und in die göttliche Führung (*Tuntunan*) zu einem bestimmten Zeitpunkt einstimmen kann. Die Ausführungen in dieser Arbeit basieren auf den Überzeugungen innerhalb *Sumarahs*, DASS ein *pamong* dazu in der Lage ist, und dies von den Teilnehmenden nachvollzogen werden kann.

sondern im Gegenteil als Unterstützung für die alltäglichen Verpflichtungen in Beruf und Familie verstanden. Hierzu noch einmal Paul Stange.

„*But no matter how much time is spent in meditation or in sessions with other members, all Sumarah members continue to lead normal existences of working for a livelihood and participating in family life. The aim of practice is not isolation from society, but a balance of outer (lahir) and inner (batin).*“ (ebd.)

4.3 Die *pamong* und die von diesen verwendeten Texte

An dieser Stelle möchte ich zunächst die fünf Personen vorstellen, von denen die Texte stammen, die für diese Arbeit verwendet wurden, und die alle *pamong* in der *Paguyuban Sumarah* waren bzw. sind. Auch die Primärtexte werden am Ende dieses Kapitels kurz vorgestellt²³.

Biografische Angaben über Pak Sukino Hartono, kurz Pak Kino, sind bereits zu Beginn dieses Kapitels im Zusammenhang mit der Gründung der *Paguyuban Sumarah* erläutert worden. Von Pak Kino stammen drei der hier verwendeten Texte. Außerdem habe ich das von Pak Kino mitverfasste *Sesanggeman* mit in die Textanalyse einbezogen. *Sesanggeman* ist von dem javanischen Wort *sanggem* „Bereitschaft“ abgeleitet und bezeichnet hier die neun ‚Gelöbnisse‘ oder Ziele der *Paguyuban Sumarah*. Diese neun Punkte, die ein Mitglied der *Paguyuban Sumarah* als Grundvoraussetzungen erfüllen sollte, wurden von den drei ersten *pamong*, Pak Kino, Pak Hardo und Pak Sutadi in den ersten Jahren nach der Gründung festgelegt²⁴ und sind auch heute noch anerkannt.

Pak Arymurthy

Pak Arymurthy, kurz Pak Ary, war bis zu seinem Tod 1997 Dozent im Institut für Wirtschaftswissenschaften an einer angesehenen Universität in der Hauptstadt Jakarta. Leider konnte ich keine genauen Angaben über Geburtsdatum und – ort herausfinden. Er stammte nicht, wie die anderen hier genannten indonesischen *pamong*, aus Zentraljava, zog jedoch aus beruflichen Gründen als junger Mann nach Yogyakarta und später nach Jakarta. Pak Ary war einer der zentralen Figuren der *Paguyuban Sumarah*

²³ Einen Überblick über den Inhalt ermöglichen die Orientierungsprotokolle zu den einzelnen Texten im Anhang 10.1. Auch Angaben über die Herkunft der Texte sind dort zu finden.

²⁴ Die erste, javanische Fassung, die in Veröffentlichungen der *Paguyuban Sumarah* meist am Anfang abgedruckt wird, ist auf den 22. April 1940 datiert. Die ebenfalls verwendeten indonesischen und englischen Übersetzungen werden ohne Datum abgedruckt.

und auch nach den Jahren als offizieller Leiter ein sehr geschätzter spiritueller Berater. Laura Romano beschreibt seine Rolle aufgrund seiner intellektuellen Fähigkeiten als die eines Philosophen bzw. eines Dichters (*pujangga*) innerhalb der *Sumarah*-Gemeinschaft. Zum Beispiel hat er den Fortgang des spirituellen Entwicklungsweges, aufgeteilt in 3 Stufen (*Trimurti* I, II, III) detailliert ausgearbeitet und in verschiedenen Texten beschrieben. Dies unter dem Namen *Paket Sistem* bekannte Konzept ist innerhalb der *Paguyuban Sumarah* allgemein anerkannt, auch wenn die einzelnen Gruppierungen ihrer eigenen Praxis folgen und die Überlegungen Pak Arys nicht bei der Meditationsanleitung miteinbeziehen²⁵. Von Pak Ary habe ich für die Analyse drei Texte ausgewählt.

Pak Wondo

Pak Wondo wurde 1927 in Solo geboren. Nach einschneidenden Erfahrungen im Zusammenhang mit mystischen Praktiken im Jahre 1959, litt er nach eigenen Angaben für einige Jahre unter starken Ängsten und psychischen Störungen. 1963 kam er mit *Sumarah* in Kontakt. Durch die Meditation verbesserte sich sein Zustand langsam. Sei 1969 leitete er regelmäßig selbst Meditationen und arbeitete als Direktor einer Bank in Solo. In diesen beiden Positionen, als *pamong* und Bankdirektor, war Pak Wondo über viele Jahre tätig und wurde auch das spirituelle Oberhaupt von *Sumarah* in Solo. Er war verheiratet und hatte vier Kinder. Pak Wondo galt als ein erfahrener *pamong* und als die herausragende Persönlichkeit der *Paguyuban Sumarah* in Solo. Er starb am 29. Dezember 1999²⁶. Von Pak Wondo sind fünf kürzere Texte dabei, die von einem *Sumarah*-Teilnehmer aus Australien, Tony Green, im Zeitraum zwischen 1982 bis 1983 in Solo aufgenommen wurden und von ihm ins Englische übersetzt worden sind.

Pak Reso

Pak Reso ist inzwischen 77 Jahre alt und hat sein Leben weitgehend in Solo verbracht. Bis zu seiner Pensionierung war er beim Militär. Er ist seit 1983 *pamong* und leitet

²⁵ Die Angaben zu Pak Ary stammen aus dem Interview mit Laura Romano vom 28. März 2002.

²⁶ Die biografischen Angaben stammen aus meinem Interview mit Pak Wondo im Feldforschungsbericht und aus Howe 1980: 94ff. Während meines Studienaufenthalts in Solo 1998/99 nahm ich regelmäßig an den Meditationstreffen in seinem Hause teil und konnte ihn dabei auch in seiner Rolle als *pamong* erleben.

selbst in seinem Haus und in der Nachbarschaft *Sumarah*-Meditationen²⁷. Von Pak Reso stand nur ein Text zur Verfügung.

Laura Romano

Laura Romano stammt aus Mailand und wurde 1951 geboren. Seit 1975 lebt sie in der zentraljavanischen Stadt Solo. Ca. 14 Jahre war sie mit einem Javaner aus Solo verheiratet. Seit 1979 praktiziert sie *Sumarah*-Meditation. Pak Wondo und Pak Arymurthy nennt sie als ihre spirituellen Lehrer. 1984 hat sie ihr Studium der Philosophie in Siena abgeschlossen mit einer Dissertation über javanische Mystik. Wenn westliche Teilnehmer zu den Meditationen im Hause von Pak Wondo kamen, fungierte Laura Romano häufig als Übersetzerin und Kontaktperson. Seit 1992 leitet sie selbst Gruppen in *Sumarah*-Meditation, vorwiegend für `Westeners`. Seit 1995 bietet sie auch Meditationskurse in Deutschland und Italien an.

Laura Romano ist eine der wenigen nicht-indonesischen *pamong*, und unter diesen die Einzige, die in Solo lebt. 1999 wurde in dem italienischen Verlag *Ubaldi Editor* ihr Buch veröffentlicht, das sie über ihre Erfahrungen mit *Sumarah* geschrieben hat. Es trägt den Titel „*Sumarah: Il risveglio del maestro interiore*“²⁸. Ein englischer und ein indonesischer, jeweils etwas längerer Text stammen von Laura Romano. Außerdem ist das im Rahmen dieser Arbeit mit ihr geführte Interview vom März 2002 Bestandteil der Primärdokumente.

²⁷ Siehe Interview mit Pak Reso in meinem Feldforschungsbericht

²⁸ Siehe Interviews mit Laura Romano im Feldforschungsbericht.

Primär- dokument	<i>pamong</i>	Titel des Textes	Entstehungs- jahr	Seiten- zahl
P1	Pak Ary	<i>On Guidance in Sumarah</i>	1973	11
P2	Laura Romano ²⁹	<i>Notes on Sumarah meditation practice</i>	1995	16
P3	Pak Kino	<i>On Awareness and revelation</i>	1968	7
P4	Pak Ary	<i>Budi- an exploration to the path to God</i>	1989	6
P5	Pak Kino	<i>Mempelajari Ilmu Sumarah (die Sumarah-Lehre studieren)</i>	1970	4
P6	Pak Ary	<i>Sujud Bersama Tanggal 13 Juli 1989 Di Jll. Minyak Mesran Jakarta Selatan (Gemeinsame Meditation am 13. Juli 1989 in der Minyak Mesran Straße, Südjakarta)</i>	1989	8
P7	Pak Kino	<i>Pedoman Sujud Sumarah (Orientierung in der Sumarah-Meditation)</i>	1969	5
P8	Pak Kino u.a.	<i>Sesanggeman -The Aims of Sumarah</i>	1940	1
P9	Laura Romano	<i>Manusia yang mencari Tuhan (Der Mensch, der nach Gott sucht)</i>	2001	25
P10	Pak Wondo	<i>Sumarah Meeting, Baluwarti, Sun.21.11.82</i>	1982	4
P11	Pak Wondo	<i>Sumarah Meeting, Wed., 3. Feb.82</i>	1982	3
P12	Pak Wondo	<i>Sumarah Meeting, 26.1.83</i>	1983	3
P13	Pak Wondo	<i>Sumarah Meeting, Kratonan, Wed.3.11.82</i>	1982	2
P14	Pak Wondo	<i>Sumarah Meeting, Wed.24.11.82</i>	1982	4
P15	Pak Reso	Kerten, Sala 23/8/91	1991	3
P16	Laura Romano	Interview mit Laura Romano auf Ischia /Italien am 28. März 2002	2002	23

²⁹ Ich verwende hier die gleichen Namensbezeichnungen wie in den Primärtexten. In Java würde Laura Romano entsprechend zu der höflichen männlichen Form „Pak“ für ältere Herren, mit Mbak Laura angesprochen, was auf Java die höfliche Anrede für Frauen ist. Da sie selbst in den von ihr verfassten Texten ihren Vor- und Nachnamen verwendete, verfare ich hier ebenso.

5 Darlegung des mystischen Überzeugungssystems der *ilmu Sumarah* unter Anwendung der *Grounded Theory* auf ausgewählte Texte von *pamong*

In diesem Kapitel werden die Ergebnisse der Textanalyse vorgestellt, die mit dem Computerprogramm Atlas/ti auf die Fragestellung angewendet wurde, welche kulturellen Schemata sich aus den Texten zur Praxis der *Sumarah*-Meditation ergeben. Hier ist es nochmals wichtig zu betonen, dass die von mir verwendeten Texte nicht als zeitlos festgeschriebene Aussagen verstanden werden können. Die 16 ausgewählten Texte stehen, ähnlich wie Interviews, in einem spezifischen Sinn- und Zeitzusammenhang.

Wie bereits aus dem Abschnitt zu den Hauptmerkmalen der *ilmu Sumarah* hervorgeht, handelt es sich bei diesen Texten grundsätzlich nicht um dogmatische Festschreibungen. Man legt in der *Paguyuban Sumarah* großen Wert darauf, die Anweisungen für die praktische Umsetzung der *ilmu Sumarah* flexibel und der jeweiligen Situation angemessen zu halten. Dennoch kommt dem hier verwendeten Material ein gewisses Maß an Repräsentativität zu, da diese Texte (bis auf das von mir geführte Interview im März 2002) innerhalb der *Sumarah*-Gemeinschaft zum Nachlesen verbreitet wurden und auch darüber hinaus zugänglich sind. Die indonesischen Texte sind als Kopiervorlage von der *Sumarah*-Gemeinschaft erhältlich. Die englischen Texte sind im Internet abrufbar.

So basiert diese Darstellung zwar auf den Äußerungen von fünf Einzelpersonen, steht aber doch für die in der *Paguyuban Sumarah* verbreiteten kulturellen Schemata zu mystischer Praxis im allgemeinen. Darüberhinaus decken sich diese Überzeugungen zu einem großen Teil mit den Ausführungen zu javanischer Mystik und Weltansicht in der Literatur. Thomas Schweizer äußert in seinem Artikel „Einen javanischen Mystiker verstehen“, dass das Schließen von Aussagen Einzelner auf ein kulturelles Umfeld häufig nicht nur zulässig, sondern sogar notwendig sei:

„Gegenstand der Ethnologie als Sozial- und Verhaltenswissenschaft sind letztlich nicht Einzelpersonen, sondern soziale Kollektive. Die Lebensweise und damit einhergehende Sinngebungen in solchen Kollektiven erfährt man jedoch nur über den Umweg der Befragung und Beobachtung einzelner Personen.“
(Schweizer 88: 53)

Schweizer thematisiert in diesem Zusammenhang den Aussagewert seines Fallbeispiels. Seine Ausführungen basieren auf Gesprächen zum Stellenwert der Mystik in der javanischen Kultur mit einem einzelnen Javaner, Pak Kamto aus der ostjavanischen Kleinstadt Pare. Für Schweizer bilden die Überzeugungen von Individuen „den Grundstoff ethnologischer Beschreibungen“ (ebd.), und er hält es für zulässig von den Aussagen einzelner Personen auf die Handlungsweisen und Einstellungen eines Kollektivs zu schließen. Voraussetzung dafür ist, dass im Falle Pak Kamto´s dessen Sicht eingebettet ist in das allgemeine ethnologische Wissen über die javanische Mystik und Weltansicht:

„Dieses Hintergrundwissen garantiert, daß das Fallbeispiel, weil es mit diesem Wissen basal übereinstimmt, nicht auf die womöglich idiosynkratischen Überzeugungen dieses einen Informanten beschränkt bleibt, sondern Aufschluß über das Denken vieler Angehöriger dieser Kultur geben kann. Der besondere Fall soll ein allgemeines, in diesem Beispiel *kejawan*-javanisches Denkmuster, bündeln und exemplarisch repräsentieren.“ (ebd.: 53f)

Die 16 Texte wurden anhand der folgenden insgesamt sieben Kategorien vercodet:

- Voraussetzungen für die Praxis³⁰
- Kategorien des Selbst
- Lerninhalte der Praxis
- notwendige Konsequenzen der Praxis
- Führung in der Praxis
- Hindernisse für die Praxis
- Ziele der Praxis.

Unter jeder dieser Kategorien sind Schlüsselbegriffe gefasst, die in Bezug auf die Meditationspraxis in *Sumarah* eine Rolle spielen und in den Texten immer wieder vorkommen. Wie bereits zu Beginn des Kapitels 3 ausgeführt, basieren die Überzeugungen der *Paguyuban Sumarah* auf dem *kejawan* und beziehen ihre Grundprinzipien und ihr Vokabular aus dieser Tradition. Allerdings setzt *Sumarah* bestimmte Schwerpunkte innerhalb seines Überzeugungssystems, die hier thematisiert

³⁰ Unter „Praxis“ wird hier die Meditationspraxis im Sinne der *ilmu Sumarah* verstanden.

werden. Im folgenden wird anhand der aus dem Text generierten Schlüsselworte erläutert, was sich hinter den oben genannten Kategorien verbirgt.

Hier ist wichtig zu erwähnen, dass die Einteilung in die sieben theoretischen Kategorien im Rahmen der Analyse zur besseren Übersichtlichkeit vorgenommen wurde. Die einzelnen Schlüsselbegriffe und die dazugehörigen Schemata innerhalb jeder einzelnen Kategorie sind auf komplexe Weise miteinander verbunden und nicht klar voneinander abzugrenzen. Gerade diese Komplexität und Vernetztheit sind nach der Definition von Strauss und Quinn Charakteristika kultureller Modelle, so dass für dieses und das nächste Kapitel ebenfalls gilt:

„Schemas like the one to be described in this chapter and the next are conceptually complex; they connect and organize an interrelated set of elements and hence not only delineate but serve as working models for entire domains of activity in the world, and for this reason have been called ‘cultural models’“.

(Strauss und Quinn 1997: 140)

Ich habe jeweils eine Kategorie ausgewählt, in die ein Begriff innerhalb der Fragestellung am ehesten hinein gehört. Meist weisen die Schlüsselworte jedoch Bezüge zu mehreren Kategorien auf. Die Verbundenheit zu einem Gesamtsystem sollte im Laufe der Darstellung deutlich werden.

Desweiteren ist wichtig zu bemerken, dass ich mit den Schlüsselbegriffen versucht habe, möglichst kurzgefasst ein dahinter stehendes Konzept bzw. Modell auf das Wesentliche zu reduzieren³¹. Diese Begriffe sind also eher als Platzhalter zu sehen für mehrere ähnliche Termini in den Texten, mit denen Ähnliches gemeint ist bzw. die synonym verwendet werden (z.B. steht der Schlüsselbegriff Individuum für die Worte *self, individual, pribadi* in den Texten)

5.1 Kategorie 1 - Voraussetzungen für die Praxis

Im Abschnitt 3.2 sind die Grundzüge der javanischen Mystik im allgemeinen erläutert worden. Noch einmal kurz zusammengefasst war es dabei um das Verhältnis von Makro- und Mikrokosmos (*jagad gedel jagad cilik*) und von innen und außen

³¹ Alle Schlüsselwörter sind den Primärtexten entnommen. Um eine möglichst primärtextnahe Darstellung zu ermöglichen, basiert jeder Satz zu den Kategorien 1 –7 in diesem Kapitel auf einem Zitat aus diesen Texten. Zur besseren Lesbarkeit wurden diese Zitate in eine Tabelle `ausgelagert`. Die Tabelle im Anhang 10.2 zeigt die Gegenüberstellung exemplarisch für die erste Kategorie „Voraussetzungen für die Praxis“.

(*lahir/batin*), um die Vorstellung von Gott und dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft gegangen. Die Voraussetzungen zur Praxis schließen an diese Grundüberzeugungen an. Es sind damit die Grundbedingungen gemeint, die in den Texten als Basis für die *Sumarah*-Praxis formuliert werden.

Auf diese erste Analysekatgorie beziehen sich die Schlüsselworte:

Prozess (*process, proses*)

Individuum (*individual, self, pribadi*)

Freiheit (*freedom, kebebasan*)

Pflicht (*duty, tugas*)

Keine festgelegten Richtlinien (*No guidelines*)

Ordnung (*order, aturan*)

Gottes Wille (*will of God, law of nature, kehendak Tuhan, hukum alam*)

Kampf (*struggle, perjuangan*)

Seele (*soul, jiwa*)

Karma (*karma*)

Mystisches ist rational nicht völlig verstehbar (*mystical matters can not fully be understood, sulit dijelaskan*)

Die *Sumarah*-Praxis wird als ein spiritueller, in seinem Verlauf flexibler **Prozess**³² (*proses*) verstanden, der sich über verschiedene Stufen des inneren Wachstums vollzieht. Der Verlauf dieses Prozesses und wie weit man darin voranschreiten kann, hängt größtenteils ab vom individuellen Willen und Antrieb, die Hingabe an Gott zu praktizieren.

„People have to reach the realm of purity through their own effort. As far as the method goes, about how you actually do it, it is up to you.“ (P3:19 Pak Ary).

Daraus ergibt sich ein hohes Maß an **individueller Freiheit** (*kebebasan*) und Selbstverantwortung, denn der Prozess vollzieht sich von innen heraus, indem sich die göttliche Führung (*Tuntunan*) dem Einzelnen offenbart. Keine äußere Instanz außerhalb des Selbst sollte hierbei Macht auf das Individuum ausüben können.

³² Schlüsselworte werden nur beim ersten Mal fett gedruckt, wenn sie eingeführt werden.

Häufig ist davon die Rede, dass der Einzelne seine **Pflichten** (*tugas*) in und für die Gemeinschaft dabei nicht aus den Augen verlieren darf. Vielmehr ist die Erfüllung der Pflichten in der Gesellschaft ein wichtiger Bestandteil der Praxis, denn der Einzelne trägt auch Verantwortung für die Gemeinschaft und die soziale Harmonie.

„Now we have collective responsibilities for social harmony and world order.“
(P 1:1 Pak Ary).

Die Meditationsanleiter (*pamong*) übernehmen zum Beispiel Pflichten innerhalb der *Sumarah*-Gemeinschaft, indem sie andere anleiten und so ihre Erfahrung weitergeben. Auf der einen Seite legt man großen Wert darauf, dass es **keine festgelegten äußeren Richtlinien** in *Sumarah* gebe, da sich der Prozess in jedem Menschen auf individuelle Weise von selbst vollzieht.

„There is no need for fixed instruction such as you do this, you surrender there - that is it, let go, none of that is necessary. It is automatic.“ (P3: 19 Pak Kino).

Es werden zwar Hinweise gegeben, aber jeder sollte diese daraufhin überprüfen, ob sie für ihn oder sie selbst angemessen sind. Letztlich kommt es auf das Verhalten des Praktizierenden selbst an, und man muss seinen Weg mit Hilfe der inneren Führung selbst finden und aus der eigenen Selbstverantwortung heraus handeln. Diese Aufgabe kann nicht an jemand anderen, z. B. den *pamong*, abgegeben werden.

Auf der anderen Seite wird von einer grundlegenden **Ordnung** (*aturan*) ausgegangen. Damit ist die von Gott gegebene Ordnung gemeint, in der jedes Individuum seinen Platz hat und seine Pflichten erfüllen sollte, um gemäß dem **göttlichen Willen** (*kehendak Tuhan*) und den eigenen Fähigkeiten der Gesellschaft zu nutzen. Man vertraut darauf, dass sich im Leben eines Menschen und in den darin auszustehenden **Kämpfen** (*perjuangan*) von selbst das zum Vorschein kommt, was getan werden muss, d.h. dass sich die göttliche Ordnung im Laufe des Prozesses offenbart und durch die Praxis erfahren werden kann.

„It is not something we need to hope for or ask for from God because it springs spontaneously from the struggle and devotion of our lives.“ (P3: 4 Pak Kino)

Auf die Gottesvorstellung im *kejawan* ist bereits im Abschnitt 3.2 eingegangen worden. An dieser Stelle werden anhand einiger Zitate die Begriffe für „Gott“ in *Sumarah* erläutert, da vom „göttlichen Willen“ (*kehendak Tuhan*), dem „göttlichen Licht“ (*Nur*)

oder der „göttlichen Führung“ (*Tuntunan*) noch häufiger die Rede sein wird. In den von mir verwendeten Texten kommen verschiedene Namen für das Göttliche vor. Häufig wird der Name „Allah“ für Gott verwendet. Auch wenn „Allah“ im allgemeinen eindeutig als Bezeichnung für Gott im Sinne des islamischen Gottesverständnisses steht³³, wird es in *Sumarah* wie *Tuhan Yang Maha Esa* nicht in Bezug auf eine bestimmte Religion verwendet³⁴.

Weiterhin benutzen *Sumarah*-Mitglieder das im Indonesischen gebräuchlichste Wort für Gott „*Tuhan*“ oder eine der zahlreichen javanischen Bezeichnungen wie „*Yang Maha Esa*“. Auch das Wort „*Pangeran*“, was soviel bedeutet wie „Prinz“ kommt vor. Laura Romano fasst die Verwendung verschiedener Begriffe für „Gott“ im Interview auf meine Nachfrage mit den Worten zusammen:

„If you want to translate what the Indonesian say all the time it's God. When they say `Allah` they mean God, when they say `Tuhan` they mean God, when they say `Pangeran` they mean God.“ (P16:19 Laura Romano).

Aus diesen und dem folgenden Zitat geht hervor, dass man sich in *Sumarah* bewusst ist, dass für ein überweltliches Phänomen keine gänzlich passende Bezeichnung zu finden ist. Gemeint ist immer die Quelle und der Ursprung allen Lebens in seinen vielfältigen Erscheinungsweisen. Dafür existieren viele Bezeichnungen und keine von diesen trifft die Bedeutung ganz:

„If you are already in contact with hakiki then you can open yourself up to receiving direct instruction from God. If we describe His power, then we call Him the source of Life, the one and only, or all that feels as one. These are all only parts that are in process. In dealing with a general audience, in our explanations, it is enough just to say God. There is no need to elaborate details in that context. The basic pillar is God.“ (P3:20 Pak Kino)

³³ „Allah [arab. al-ilah, aram. allaha >der Gott<], islm. Bez. des einen, von Mohammed verkündeten Gottes, der alles Geschehen und auch die Glaubensentscheidungen des Menschen bestimmt, der die Welt geschaffen hat, erhält und am Tag des Gerichts richten wird.“ (dtv-Brockhaus 1995 Bd.1: 118)

³⁴ Laura Romano weist in diesem Zusammenhang im Interview darauf hin, dass das Wort „Allah“ während der Meditationen weniger wegen seiner Bedeutung, sondern wegen des Klanges intoniert wird: „The word of Allah is often repeated during the meditation more for its sound than for its meaning. In fact, some other pamongs use just a vowel like „ooohhhh“ or just the word „yaaaaa...“ or as Pak Hardo used to do, he kept repeating „eling“. „Eling“ means remember. „Eliinnnngggg“, „Ellliinnnngggg“, so in fact, yes it is the meaning of the word, but more than the meaning, it is the sound and the gema as Pak Ary used to call it, the vibration of the energy that matters.“ (P16:9 Laura Romano)

Als weiterer Schlüsselbegriff kommt in den Texten „**Seele**“ (*jiwa*) vor. Das Individuum ist ausgestattet mit einer Seele, die durch ihr **Karma** bereits vorgeprägt wurde, d.h. eine bestimmte Seele wurde dem Menschen gegeben, damit dieser das damit verbundene Karma im gegenwärtigen Leben transformiert. Diese Vorstellung einer vorbestimmten ‚Grundausstattung‘, mit der der Mensch auf diese Welt kommt, wird durch die folgende Metapher verdeutlicht. Die Seele wird hier als eine Art Gepäck beschrieben, das der Mensch mit in das gegenwärtige Leben bringt.

„The individual jiwa is our luggage, it is what we are provided with (sangu) and, at the same time, the essence of this incarnation. In the kejawan prospective the soul is 'given', which means that it cannot really be transformed in one life time; it is what it is and its level of maturity is the karmic gift that we were given by our parents together with life.“ (P2:4 Laura Romano)

Auch wenn mitunter Deutungen zur Orientierung angeboten werden, ist man in *Sumarah* doch der Ansicht, dass letztlich mystische Phänomene und Geschehnisse **nicht gänzlich rational erklärbar sind** (*sulit dijelaskan*). Auch aus diesem Grund muss jeder selbstverantwortlich den mystischen Weg verfolgen und Erkenntnisse durch eigene Erfahrung gewinnen. Auf anderem Wege als durch die eigene Erfahrung kann der mystische Prozess nicht nachvollzogen werden. Erkenntnisse offenbaren sich dabei, wenn der Adept reif dafür ist. Man kann diese nicht willentlich herbeiführen.

Hier tritt ein Widerspruch zutage, der sich durch alle von mir analysierten Texte zieht. Es ist der Konflikt zwischen individueller Freiheit einerseits und der Anpassung an das Kollektiv in Form von Pflichterfüllung bzw. Gehorsam gegenüber Gottes Willen andererseits. Ein weiteres Paradox besteht zwischen den Formulierungen, es seien keine Richtlinien nötig oder möglich und den Anweisungen, die dennoch gegeben werden. Auf diese Widersprüche wird in einer Feinanalyse in Kapitel 6 noch näher eingegangen.

5.2 Kategorie 2 - Kategorien des Selbst

Die zweite Kategorie bezieht sich vorrangig auf den Begriff des Individuums aus dem vorherigen Abschnitt. In Kategorie 1 wurde die Beziehung des Einzelnen zur Gemeinschaft und zur göttlichen Ordnung insgesamt behandelt. Hier wird nun auf verschiedene Aspekte innerhalb des Individuums eingegangen.

Die Schlüsselbegriffe lauten hier:

Werkzeug (*tool, alat, piranti*)

Körper (*body, badan,*)

Gefühl, Empfindungsfähigkeit (*feeling, sensitivity, sensibility, rasa*)

Denken (*thinking, pikir, angen-angen*³⁵)

*budi*³⁶

Ego (*ego, aku*)

Chakren (*chakras, betal, loka*)

Die Sicht auf den Menschen in *Sumarah* legt nahe, das Selbst in verschiedene Ebenen eingeteilt und aus unterschiedlichen Anteilen bestehend anzusehen. Für diese Anteile im Menschen wird häufig die Metapher des **Werkzeugs** (*alat*) verwendet. Das Individuum ist demnach aus *Sumarah*-Sicht mit drei Hauptwerkzeugen ausgestattet, dem **Körper** (*badan*), dem **Gefühl** (*rasa*) bzw. der **Empfindungsfähigkeit** und dem **Denken** (*pikir*).

„According to *Sumarah* the individual is provided with three basic *piranti* (lit. tools for work): *raga* (the body) *rasa* (sensitivity, sensibility and feelings in general), *pikir* (thought and in general the mind's analysing capacity).“

(P2: 1 Laura Romano).

In Verbindung mit diesen Werkzeugen stehen verschiedene Kapazitäten des menschlichen Bewusstseins³⁷ (*kesadaran*): **angen-angen**, das mental-orientierte Bewusstsein wird dem Körper zugeordnet, das gefühls-orientierte Bewusstsein ist Bestandteil des **Gefühls** (*rasa*). Die dritte und höchste Bewusstseinsform ist **budi**, das mit dem Göttlichen in Verbindung steht. Die verschiedenen Werkzeuge können nach *Sumarah*-Überzeugung auf unterschiedlich verfeinerten Ebenen des Selbst angewendet werden. Das **Ego** (*aku*) ist dabei der eingeschränkteste und unbewussteste Anteil, gefangen in seinen Leidenschaften und Widerständen. Im Laufe der Praxis kann der Übende seine Werkzeuge mehr und mehr verfeinern und integrieren in ganzheitlichere

³⁵ *Pikir* und *angen-angen* bezeichnen beide das Denken, jedoch beziehen sie sich jeweils auf unterschiedliche Kapazitäten des menschlichen Denkvermögens. „*Pikir, that connects to the rational-logical thought and the analytical capacities of the mind and angen-angen which is less connected with logic and more linked to a wider consciousness and to memory.*“ (P2:1 Laura Romano; Fußnote 5)

³⁶ Für *budi* habe ich keine adäquate deutsche Übersetzung gefunden.

³⁷ Der Begriff „Bewusstsein“ ist hier und im folgenden im psychologischen Sinne zu verstehen als der „Strom der unmittelbaren Erfahrung“, der sich aus unseren Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühlen und Wünschen, die jeden Augenblick bewußten Erlebens ausfüllen, und unseren zugehörigen ‚Kommentaren‘ und Handlungen zusammensetzt.“ (Zimbardo 92: 192)

und innerlichere Ebenen des Selbst, wo der Mensch in näherem Kontakt zu seiner Seele steht. Das Ego wird selbst ebenfalls als ein Werkzeug angesehen, das die anderen Werkzeuge des Selbst unter Umständen unter Druck setzen kann.

„Try not to let your ego become the leader. It's just another tool; equal with the other tools.“ (P 10: 14 Pak Wondo).

Die Eigenschaft des Ego, eine Führungsrolle zu beanspruchen, und dabei zu taktieren, wird in der Metapher eines weißen Aals veranschaulicht, der sich immer wieder entwindet und 'den Unschuldigen spielt'.

„It is only when we see and declare ourselves ignorant, then we open to the possibility of getting in contact with the unknown. When that happens the ego despairs because it becomes completely useless in this context. This could also be called going back to the original innocence. Before that, aku will always be strongly resisting and fighting for its life. The white eel will try over and over again to impose its supremacy, stating loudly: 'This is my life!'" (P2: 48 Laura Romano)

Von den unterschiedlichen Werkzeugen ist **budi** wohl der am schwierigsten zu erklärende Begriff. Dieser wird in den Texten mit verschiedenen Bezeichnungen belegt, wie zum Beispiel 'Tor zur Erleuchtung' (*door to enlightenment*) oder Überbewusstsein (*supra-consciousness*), das nach der vom Hinduismus entlehnten Chakralehre in einem Energiezentrum oberhalb des Kopfes lokalisiert wird (Laura Romano P 16:1). Wenn sich ein Mensch auf dem spirituellen Pfad entwickelt, geht man davon aus, dass *budi* zunehmend die Rolle zukommt, als Vermittlerinstanz bzw. Brücke zum Göttlichen zu wirken. Dies wird für möglich gehalten, da der Mensch selbst einen göttlichen Anteil in sich trägt. Grundsätzlich lässt sich sagen, dass mit *budi* der Anteil bzw. die Eigenschaften im Menschen gemeint sind, die das höchste moralische und ethische Potenzial im Individuum darstellen und sich in einem guten Charakter (*budi pekerti*), in Großzügigkeit (*budi darma*), Edelmut (*budi luhur*) etc. äußert. Erst durch *budi* ist der Übende dazu in der Lage, Botschaften im Laufe der mystischen Praxis zu empfangen und sich wieder der göttlichen Wahrheit anschließen, die sich in seinem eigenen Innern befindet. Und erst wenn man in der Lage ist, alle Anteile im Menschen mit Hilfe von *budi* zusammenzuführen, wird man zu einem vollständigen Menschen (*manusia yang utuh*).

Budi geht damit über die Möglichkeiten der anderen Werkzeuge, wie das des Denkens, des Willens oder des Gefühls hinaus, denn ausschließlich durch das Potential von *budi* kann sich der Mensch mit Gott verbinden. Diese Vorstellung wird durch das folgende Zitat veranschaulicht:

„The process of guidance and the supporting of consciousness in the end takes substance in what is called `Budi`. This becomes the connector which lifts humanity above the limits of what we are. It is Budi that will lift humanity in both microcosmic (individual) and macrocosmic (global) senses. It is the highest value and can lift us, cutting through the limitations of our humanity and connecting us to the dimension of absolute reality. As a substance the Budi which exists in each individual must be activated so that humanity also always exists within the ray of life which becomes enlightenment.“ (P4:5 Pak Ary)

Jedes Werkzeug erfüllt bestimmte Funktionen für das Ego oder in Verbindung mit den weiteren, inneren Ebenen im Menschen. Abgesehen von *budi* liegt dabei der Schwerpunkt der *Sumarah*-Praxis auf der Ausbildung und dem Gebrauch des Gefühls (*rasa*). Dies wird betont, da der Mensch meist in seinem Handeln vom Ego dominiert ist. Eine von *rasa* ausgehende mystische Praxis unterstützt die Entwicklung des ganzheitlichen Menschen, der mehr in Kontakt mit seinem Inneren steht. *Rasa* hat hierbei ein sehr breites Bedeutungsspektrum (Fühlen, Spüren, Intuition etc.), das von dem Wahrnehmen durch die fünf Sinne über das Fühlen im Herzen (*hati*) bis zum feinsten Bereich, der Intuition reicht.

„The tool which is more emphasized in Sumarah practice is rasa. Rasa includes all levels and all the aspects of the feeling dimensions from the physical experience connected with the five senses to the purest sensations and intuitions. In fact the word rasa means taste, feeling, sensation, sensitivity, sensibility and it can even mean thinking (obviously another type of thinking from pikir). Rasa is considered to be approximately located in the chest area with an emphasis on the right side when it has to deal with events or activities connected with the social and worldly dimension, while more on the left side when in connection with more spiritual aspects of life. I say approximately because in fact rasa cannot really be located. It is the intelligence of our feelings and has its own 'logic'.“ (P2: 34 Laura Romano).

Abgesehen von dieser Einteilung der Werkzeuge wird eine Dreiteilung der Chakren im Menschen angenommen: das **Wurzelchakra** (*betal Makdis*) im Genitalbereich, das **Herzchakra** (*betal Mukharam*) in der Mitte des Brustkorbes (*sanubari*) auf der Höhe des Herzens und das **oberste Chakra** (*betal Makmur*) etwas oberhalb des Kopfes. Sie werden auch als Sitz der Seele angesehen, wobei die Seele im Laufe des Prozesses durch die Chakren von der untersten Stelle nach oben wandert. Abgesehen von den hier aufgeführten arabischen Namen für die drei Chakren werden synonym auch javanische Bezeichnungen verwendet. Im Javanischen nennt man das unterste Chakra *Janaloka* und das Herzchakra *Endraloka*. Das Kronenchakra trägt den Namen *Guruloka*.

„Normally the spirit sits in the baital makadis, which is associated with the male and female sex organs, which is how we give rise to seed. This is why people experience such a tremendous battle with their sex drives as they approach maturity. Once awareness has blossomed within the spirit as it sits in the baital makadis then there is an initiation and it moves into the sphere of the Masjid il Makadis. With continuous meditation, continuous sujud sumarah, it then moves into the baital mukaram. Then once it is firmly in the chest (sanubari) continuous surrender leads to a shift of meditation into the heart (kolbu) until finally the spirit can progress into the realm of the Baital Makmus. At that point the spirit encompasses the three realms and submits totally to the law and flow of nature. At that point the nature of meditation is surrender to God and the sphere of consciousness lies beyond the Janaloka, Guruloka, and Indraloka.“
(P3:3 Pak Ary)

Die Chakren gelten ebenfalls als Anteile im Menschen. Diese Energiezentren sind in der *Sumarah*-Lehre jedoch nicht mit der Funktion eines Werkzeugs besetzt, wie das bei *badan*, *rasa* oder *pikir* der Fall ist.

5.3 Kategorie 3 – Lerninhalte der Praxis

In der dritten Kategorie sind die Begriffe zusammengefasst, die sich auf die Lerninhalte der *ilmu Sumarah* in der Praxis beziehen. In diesem Abschnitt wird auch die konkrete Anwendung der Meditation in *Sumarah* in exemplarischen Äußerungen einzelner *pamong* veranschaulicht.

Hierbei kommt es auf die folgenden Schlüsselwörter an:

Meditation (*meditation, sujud*)

Entspannung (*relaxation, tenang*)

Sich kennenlernen (*to know oneself, mengenal diri*)

Introspektion (*introspection, mawas diri*)

Wille (*drive, tekad*)

Glaube (*conviction, iman*)

Hingabe (*surrender, sumarah*)

klar (*clear, ening*)

ruhig (*calm, tenang*)

bewusst (*aware, remembering, eling*)

Akzeptanz (*acceptance, narimo*)

Empfangen (*receiving, menerima*)

Eingestehen (*confessing, mengakui*)

Es wird in den Texten betont, dass es sich bei *Sumarah* vorrangig um eine Praxis handelt, die auch im Alltag vom Einzelnen und in der Gemeinschaft umgesetzt werden soll. Es geht dabei weniger um die Vermittlung eines theoretischen Systems, als vielmehr um die Anwendung bestimmter Prinzipien bzw. die Ausbildung von Eigenschaften während der speziellen **Meditationen**³⁸ (*sujud*) und im Alltag. Dabei kommt es auch darauf an, dass die *Sumarah*-Praxis konkrete Formen im eigenen Verhalten annimmt. In diesem Sinne sollen die hier angesprochenen Prinzipien durch Erfahrung erlernt werden und sich damit im Menschen manifestieren.

Der Einstieg in die Meditation verläuft grundsätzlich über Übungen zur **Entspannung** (*lepas*), der Entspannung des Körpers und aller weiteren oben genannten „Werkzeuge“ (*alat*) des Selbst. Dies gilt sowohl für den Beginn eines Meditationsablaufs im einzelnen als auch für den Prozess im Ganzen. Durch die Entspannung in Körper, Geist und Gefühl kann sich die innere Verfassung einstellen, die für die angestrebte Öffnung und Erweiterung des Bewusstseins nötig ist. Dafür werden konkrete Anweisungen für die jeweilige Situation gegeben:

³⁸ Der Begriff „spezielle Meditation“ bezieht sich hier auf die Unterscheidung von *sujud pamijil/special meditation* und *sujud harian/daily meditation* in *Sumarah*. Mit ersterem sind vorrangig die Meditationssitzungen in Gruppen in Anwesenheit eines *pamong* gemeint. *Sujud harian* hingegen bezieht sich auf die meditative Grundhaltung, die auch im Alltag fortwährend aufrechterhalten werden sollte. (vgl. Laura Romano P9:17)

Relax completely to take care of the body, to be able to release unnecessary energy, and keep that energy which is needed. Try to be in balance.

(P10:10 Pak Wondo)

bzw.

Try to relax the head-area by lessening the activity, then the attention is placed in the whole body. Our attention widens to encompass the whole body until the feet, and is not concentrated in any particular area. (P13:13 Pak Wondo)

Diese Anweisungen werden häufig auch durch Beispiele oder Metaphern illustriert. Im folgenden Zitat wird die Meditation beispielsweise mit dem Fahren eines Fahrzeugs verglichen. Wenn das Auto bereits läuft, sei es nicht mehr nötig ständig den Anlasser zu betätigen, heißt es hier. Mit diesem Vergleich weist Pak Wondo darauf hin, dass Anstrengung während der Meditation unnötig sei und der Entspannung entgegenstehe:

„For example, if I go to climb a hill, I rest first. Try to develop feeling. When you start a car, you don't keep turning the ignition if it's already on. You then use the gears, and leave the starter alone.“ (Pak Wondo P10:10)

Meditation wird als eine Technik verstanden mittels derer es möglich wird, alle verschiedenen inneren Anteile in sich zunächst besser **kennen zu lernen** (*mengenal diri*). Dieses 'Kennenlernen' des eigenen Inneren wird veranschaulicht im Vergleich mit dem Gebrauch der Sinne. Geredeso wie man durch das Hören oder Schmecken Informationen aus seiner Umwelt aufnimmt, sei es möglich sein Inneres durch *rasa* zu erspüren:

„This is the first phase. Here we use the word "dirasakan", meaning to feel the state rather than to understand it. To begin with the meditation has to be felt in much the same sense that we feel when we are physically enjoying something, listening with pleasure, or eating tasty food.“ (P1:9 Pak Ary)

Diese Übung des 'sich Kennenlernens' wird auch als **Introspektion** (*mawas diri*) bzw. Kontemplation bezeichnet.

In der *Sumarah*-Praxis sind drei Aspekte wichtig, die in drei Phasen aufeinanderbauend geübt werden. Als Voraussetzung für den Prozess der Transformation durch Meditation braucht es zu Beginn den **Willen** (*tekad*). Dieser ist von Nöten, um die Absicht *Sumarah* zu praktizieren, auch umzusetzen. Die Phase des

tekad wird abgelöst von der Phase des **Glaubens** (*iman*). Hier ist der Glaube an die göttliche Ordnung bzw. die innere Überzeugung gemeint, um sich dem nun einsetzenden Prozess anzuvertrauen. Dies sollte von den Praktizierenden nicht als die Forderung nach einem unkritischen Glauben an festgelegte Vorgaben verstanden und unhinterfragt akzeptiert werden. Vielmehr ergibt sich *iman* aus den eigenen, in der Meditation und im Alltag gemachten Erfahrungen, die den Einzelnen jeweils in individueller Weise als Beweise für die Praxis dienen sollen.

„Iman (faith, belief) is faith in the Divine plan, is the believe which supports the made choice, not only because our will 'agrees', but also because our heart knows that it is the right one.“ (P2:12 Laura Romano)

Auf der dritten und letzten Ebene wird schließlich die völlige **Hingabe** (*sumarah*) praktiziert, d.h. der Praktizierende sollte sich hier gänzlich der inneren Führung überlassen. Wille (*tekad*) und Glaube (*iman*) sind auf dieser Ebene nicht mehr von Nöten.

„Finally the third stage is the one of sumarah (lit. Total surrender), where the practitioner lets go completely and just follows the Process allowing her/him self to be in the inner position of receiving and accepting what is given, without anymore using her/his will or being depending on her/his faith.“ (P2:12 Laura Romano)

Hingabe (*sumarah*) ist der wichtigste Aspekt in der *Sumarah*-Praxis. Die völlige Hingabe an Gott ist notwendig, damit der Übende auf seine eigene innere Stimme, den inneren Lehrer (*guru sejati*), zu hören lernt und dessen Hinweise empfangen kann.

„Sumarah literally means total surrender and this is the main practice in Sumarah meditation: the total surrender of the ego as a condition necessary to be able to receive the teaching and the messages of the guru sejati.“ (P2: 9 Laura Romano)

In der Meditation wird mit Hilfe des Willens, des Glaubens und der Hingabe geübt, **klar, ruhig und bewusst** zu werden. Klarheit (*ening*), Ruhe (*eneng*) und Bewusstheit bzw. das kontinuierliche Erinnern an Gott (*eling*) gehört einerseits zu den Lerninhalten der *Sumarah*-Meditation, andererseits können sie auch als Zwischenziele auf dem Weg

angesehen werden. Sie sind die Voraussetzung, um das eigentliche Ziel, die Einheit (*manusia yang utuh*) und Harmonie (*keseimbangan*) im Menschen herzustellen.

„If we are already in a relaxed state of surrender to God then we will be calm, clear, and aware (eneng-ening-eling). Then our meditation will become continuous and the body, mind, and spirit (Trimurti) will gather into union.“
(P3:2 Pak Kino)

Eling wird dabei sowohl mit `sich erinnern`, im Sinne des `sich Erinnerns an Gott` (*remembering*) als auch mit `aufmerksam sein` (*awareness*) übersetzt. Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, dass der Lernende trotz kontinuierlicher Praxis und ernsthaften Übens häufig doch wieder vom Weg abkommt und seine Ausrichtung auf Gott vergisst. Man muss sich also immer wieder in stetiger Bewusstheit (*kesadaran*) daran erinnern, d.h. sein Inneres erneut auf Gott hin ausrichten.

Außer vom Praktizieren des *eneng*, *ening* und *eling* ist in den Texten auch häufig davon die Rede, **Akzeptanz** (*narimo*) zu üben. Es gilt als ein Lernschritt in der *Sumarah*-Praxis, eine Situation zunächst grundsätzlich so zu akzeptieren, wie sie ist, anstatt dass man versucht diese zu verändern. Dabei geht man davon aus, dass sowohl Befriedigung als auch Enttäuschung, Glück wie Unglück in seinen vielfältigen Auswirkungen für den Einzelnen zum Leben dazu gehören, und Unangenehmes nicht grundsätzlich vermieden werden kann. Der Versuch seine Aufgaben zu erfüllen auch unter schwierigen Umständen und dabei eine relativ entspannte Haltung zu bewahren, wird als wichtige Übung angesehen, die dem Menschen auf dem mystischen Weg stärkt und von großem Nutzen sein kann.

„We truly try to fulfill our duties, to accept all situation and whether we can or not depends on the grace of God, but we must be honestly committed to the practice.“ (P12:1 Pak Wondo)

Die hier angesprochenen Prinzipien der Akzeptanz (*narimo*) und der Introspektion (*mawas diri*), des Willens (*tekad*), des Glaubens (*iman*) und der Hingabe (*sumarah*), sowie der Klarheit (*ening*), der Ruhe (*eneng*) und der Bewusstheit (*eling*) sollen sowohl bei den zeitlich begrenzten, gemeinsamen Meditationstreffen (*sujud pamiji*) als auch ganz allgemein im Alltag (*sujud harian*) geübt und angewendet werden. Der Alltag wird dabei als Fortsetzung der Meditationsübung angesehen. Um dabei dem mystischen

Prozess folgen zu können und sich selbst besser kennen zu lernen, ist es außerdem wichtig, sich in einer Haltung des **Empfangens** (*menerima*) zu üben.

Zwar gibt es im Laufe dieses Prozesses Hinweise und Instruktionen vom *pamong*, doch wird diesen nicht allzu viel Gewicht beigemessen. Vielmehr vertraut man darauf, dass der Übende im Laufe seiner Praxis immer wieder durch die eigene Erfahrung die notwendigen Informationen in seinem eigenen Inneren erhält und diesen folgt.

„There is no reason to hang on every word a pamong says. Even as I am saying all of this now it is just for information's sake. Everything I am talking about is something you will learn directly in your own meditation. You needn't listen for every word because the real learning takes place in each individual soul.“

(P1:26 Pak Ary)

Das **Eingestehen** (*mengakui*) der eigenen Widerstände und Fehler wird dabei als eine weitere wichtige und wirksame Übung angesehen, wenn die Haltung der Akzeptanz (*narimo*) noch Schwierigkeiten bereitet. Wichtig ist dabei, aufgrund der auftauchenden Probleme keine unnötigen Spannungen aufzubauen und diese aber auch nicht zu ignorieren, sondern stetig und gelassen mit der Praxis fortzufahren.

5.4 Kategorie 4 – Notwendige Konsequenzen der Praxis

Durch die in Abschnitt 3 beschriebene Praxis sollte es zu bestimmten notwendigen Resultaten auf dem spirituellen Weg kommen, die hier erläutert werden. Im vorherigen Abschnitt wurde dargestellt, was der Praktizierende üben soll und welche Fähigkeiten dabei ausgebildet werden sollten. Hier steht nun im Vordergrund, was mit dem Menschen geschieht im Laufe des Prozesses, im Gegensatz zu dem, was der Mensch selbst in der Meditationspraxis aktiv tun kann. Hier geht es also eher um den Anteil des Geschehenlassens dessen, was sich ohne eigenes Zutun im Menschen vollziehen soll, gemäß der göttlichen Führung (*Tuntunan*), die auf den Menschen wirkt.

Die hierfür relevanten Begriffe lauten:

Manifestation (*manifestation, mujud*)

Öffnung (*opening, pembukaan*)

Reinigung (*cleansing, pembersihan*)

Verbinden der inneren Anteile (*the tools coming together, berhubung*)

Ein Bestandteil des Prozesses ist es, dass die verschiedenen Anteile im Menschen im Laufe der Praxis immer deutlicher zu Tage treten, sich **manifestieren** (*mujud*). Mit dieser Manifestation ist gemeint, dass bisher noch unbekannte Anteile der Persönlichkeit zum Vorschein kommen und bewusster wahrgenommen werden. Durch die vorher beschriebene Methode der Entspannung (*tenang*) und der Introspektion (*mawas diri*) kann die dafür notwendige **Öffnung** (*pembukaan*) befördert werden.

Abgesehen von der Manifestation bisher unbewusst gebliebender Anteile in der eigenen Persönlichkeit, wie zum Beispiel Erinnerungen oder verdrängte Gefühle, können sich auch weitere Informationen manifestieren, die nicht aus dem eigenen Unterbewusstsein stammen, sondern als Hinweise der göttlichen Führung gedeutet werden. Mit anderen Worten wird es für möglich gehalten, in der Meditation direkten Kontakt zu einer absoluten Wahrheit (*Hak*) zu erhalten, die sich dem Praktizierenden auf unterschiedliche Weise mitteilt. Diese Mitteilungen können zum Beispiel in der Form von Intuitionen zur eigenen Person oder über andere auftreten oder sich als Aufforderungen oder Warnungen äußern³⁹.

In diesem Zusammenhang ist in der *Sumarah*-Lehre die Metapher der „Reinigung von inneren Verschmutzungen“ von großer Bedeutung. Die in Abschnitt 2 beschriebenen „Werkzeuge“ (*alat*) des Menschen sind zu Beginn der Praxis mehr oder weniger `verschmutzt` durch Makel und Unzulänglichkeiten. In der Meditation und durch den hier möglicherweise stattfindenden Kontakt mit der göttlichen Wahrheit (*Hak*) bzw. dem göttlichen Licht (*Nur*) vollzieht sich ein **Reinigungsprozess** (*pembersihan*), bei dem die einzelnen Anteile im Menschen gesäubert werden.

„Little by little the categories within, which are not right are purified, not because we do it as though we were taking them to a basin of hot water, but because God or Hak purifies us.“ (P1:16 Pak Ary).

Die Metapher der Reinigung kommt häufig vor und gehört zu einem der zentralen Bilder zur Erklärung dessen, was sich im Menschen ereignet, wenn er meditiert. Als Folge des Prozesses, dass sich der Praktizierende selbst besser kennenlernt (*mengenal diri*) und in der Meditation die Erfahrung der inneren Reinigung (*pembersihan*) macht,

³⁹ Dies ist mit dem Erkenntnisprozess während einer psychotherapeutischen Behandlung vergleichbar. Zwar wendet ein Therapeut in der Behandlung bestimmte Methoden an, die Heilung vollzieht sich jedoch auch hier nicht nach einem festgelegten Plan, sondern wird als ein allmählich sich vollziehender Prozess der Manifestation und Klärung von verdrängten Anteilen aus dem Unterbewussten angesehen. (Zimbardo 1992: 202)

finden die bisher eher voneinander abgespaltenen Anteile zu einer neuen inneren Ordnung, in dem Sinne, dass sich diese Anteile (z.B. Körper, Gefühl und Denken) wieder miteinander **verbinden** (*berhubung*). In *Sumarah* spricht man dabei von einem Zustand namens *Trimurti*, d.h. Dreieinigkeit. *Trimurti* wird als die Voraussetzung angesehen, damit der Meditierende mit seinem höheren Bewusstsein (*budi*) in Kontakt kommen kann.

Der Prozess der Manifestation (*mujud*), der Reinigung (*pembersihan*) und des Verbindens (*berhubung*) ist dabei kein einmaliger Vorgang, sondern dieser wird mit jeder Meditationssitzung und auch in der alltäglichen Praxis wiederholt und fortgesetzt. Es sollte dabei zu einer immer weiteren Öffnung (*pembukaan*) des Menschen kommen. Ein anschauliches Bild in diesem Zusammenhang ist der Vergleich des Bewusstseins mit einer Öllampe, in der Licht brennt. Das innere Licht (das Göttliche im Menschen) ist von außen oft nicht sichtbar, da das Glas der Lampe meist noch 'verschmutzt', d.h. von mangelnder Bewusstheit wie durch Ruß verdunkelt ist. Meditation ist die Methode mittels derer die Voraussetzungen geschaffen werden, dass das Licht (*Nur*) von innen her das Glas reinigt und dieses wieder nach draußen leuchten kann.

„In this sense meditation, before being a tool of knowledge and transformation, is a tool of cleansing.“ (P2:7 Laura Romano)

Jenes Licht wird dabei auch als der göttliche Anteil im Menschen, als die Quelle des Lebens selbst angesehen.

„The light is the source of life, it is life itself and it is always in us as long as life is in us.“ (ebd.)

5.5 Kategorie 5 – Führung in der Praxis

Im mystischen Diskurs der *Sumarah*-Praxis ist vielfach von Führung die Rede. Der indonesische Begriff *tuntunan* bedeutet wörtlich ‚Führung‘ (engl. *Guidance*) und bezieht sich in hier vor allem auf die Rolle einer göttlichen Führung (*Tuntunan*⁴⁰) und deren Wirken im Praktizierenden selbst und in seinem Umfeld.

Die Schlüsselworte in diesem Zusammenhang lauten:

Führung (*Guidance, Tuntunan*)

Wahrheit bzw. Essenz (*Truth, Hakiki, Hak, Hakekat*)

Innerer Lehrer (*inner teacher, guru sejati, pamong pribadi*)

Licht (*Light, Nur, Pepadang*)

Reines Herz (*pure heart, hati nurani, sanubari*)

Meditationsanleiter (*pamong*)

Die Schlüsselbegriffe dieser Kategorie sind wohl die am schwierigsten zu beschreibenden, weil es hierbei um Bereiche geht, die gänzlich dem mystischen bzw. göttlichen Bereich zugeordnet werden⁴¹. In *Sumarah* geht man davon aus, dass dem Menschen **göttliche Führung** (*Tuntunan*) auf dem spirituellen Weg in unterschiedlichen Ausprägungen zuteil wird. Sie äußert sich zum Beispiel durch Eingebungen, Intuitionen, Ideen, die dem Menschen ‚einfallen‘ und Orientierung geben.

„*Tuntunan is the 'guiding energy' that literally guides us and gives us directions for our inner and outer life through intuitions, revelations, small or big enlightenment or moments of light (Pepadang)*“ (P2: 15 Laura Romano)

Diese Führung auf dem spirituellen Weg wird als von Gott kommend angesehen. Im Sinne des Gottesverständnisses in der javanischen Mystik ist das Numinose⁴² allgegenwärtig und gleichbedeutend mit der absoluten **Wahrheit**. Das indonesische Wort für „absolute Wahrheit“ lautet *Hak* bzw. *Hakiki*. In den Texten werden die Begriffe *Tuntunan* und *Hakiki* entsprechend häufig synonym verwendet.

⁴⁰ Begriffe, die wie hier für Aspekte aus dem Bereich des Göttlichen stehen, wurden in den Texten im allgemeinen mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben.

⁴¹ Auch hier, ähnlich wie bereits in Fußnote 22 in Bezug auf *pamong* erwähnt, kann nicht im wissenschaftlichen Sinne zufriedenstellend erklärt werden, WIE die göttliche Führung (*Tuntunan*) auf den Praktizierenden wirkt. Es werden lediglich die Überzeugungen innerhalb *Sumarahs* wiedergegeben, DASS jene göttliche Führung existiert und auf den Menschen Einfluß nimmt.

⁴² wird abgeleitet von Numen: „lat. eigtl. >Wink<, von nuere >nicken<; (...) ein göttl. Wesen ohne Person-Charakter, auch die Gottheit selbst. Das Numinose, nach R. Otto das Heilige in seiner zugleich erschreckenden und anziehenden Wirkung.“ Dtv-Brockhaus 1995 Bd. 13: 137

„It is like, it is the divine truth, and the divine truth is the guidance. So, even though maybe if you really want to go into it, ya, it is a different word, therefore maybe it is a bit different, but in essence really is like the voice of God or whatever.“ (P16:8 Laura Romano)

In *Sumarah* nimmt man an, dass die in Kategorie 4 erwähnte Reinigung (*pembersihan*) sich ohne eigenes Zutun im Laufe der Praxis vollzieht in dem Sinne, dass dieser Prozess von *Hakiki*⁴³ geführt wird und dafür kein Druck oder andere Maßnahmen (außer der Hingabe) notwendig sind. Abgesehen davon hält man es auch gar nicht für möglich, diese Reinigung selbst durchzuführen, da der Mensch dies nicht von sich aus vermag. Er kann nur durch sein Üben die Voraussetzungen dafür schaffen. Im Laufe des mystischen Prozesses findet der Übende durch die Praxis der Hingabe zunehmend den Kontakt zu seiner eigenen inneren Führung, die Ausdruck der göttliche Führung ist.

Hier wird die Vorstellung einer inneren Stimme bedeutsam. Für diese wird das Bild eines **inneren Lehrers** (*guru sejati*) verwendet, der aus dem Herzen (*hati*) spricht bzw. in der Herzgegend (*sanubari*) lokalisiert wird. *Guru sejati* bedeutet übersetzt der „wahrhaftige Lehrer“ und dieser wird als Vermittler bzw. Bote (*utusan*) der Führung (*Tuntunan*) verstanden.

„Through Sumarah practice while we learn to be more often in contact with the guru sejati we also learn to obey It, as the only one who can really 'momong aku' (take care of aku). Because of the interrelation with the Divine, being its utusan (messenger), the guru sejati is the only 'one' who can teach us to perceive how partial our vision is, how incomplete our lives are and who can guide us towards the recognition of the total self that we really are. The guru sejati in Sumarah is more often called pamong pribadi, (lit. individual guide) so called because it is needed by the pribadi, our true identity.“ (P2:41 Laura Romano)

Zwar gibt der Meditationsanleiter (*pamong*) im Laufe des Prozesses Hinweise, doch die eigentliche Führung kommt nicht von außerhalb des Selbst, sondern von innen. Dieser Stimme des *guru sejati* im eigenen Inneren sollte man folgen, denn der *guru sejati* ist in

⁴³ Paul Stange fasst die Bedeutung von *Hakiki* in *Sumarah* mit den Worten zusammen: „*Hakiki, the defining characteristic of Sumarah as a spiritual association, is the source of spiritual authority and authenticity, the channel through which spiritual guidance comes directly from God or Nature to the individual.*“ (Stange 2001: 3)

der Lage die göttliche Wahrheit (*Hak*) zu vermitteln. Der *guru sejati* wird auch der 'private' *pamong* (*pamong pribadi*) genannt, der in jedem Menschen als individueller Begleiter auf spezifische Weise fungiert. Dies ist notwendig, da sich die Führung in und durch jeden Menschen unterschiedlich äußert.

Die *Sumarah*-Praxis ist dazu da, den Menschen zur Reinheit (*murni*) zu verhelfen, damit dieser in die Lage versetzt wird, die Stimme des inneren Lehrers zu vernehmen. Um so mehr das Herz durch das empfangene **göttliche Licht** (*Nur*) zu einem 'erleuchteten', d.h. **reinen Herz** (*hati nurani*) wird, um so besser kann es die Hinweise des inneren Lehrers empfangen. *Nur* bedeutet Licht im Indonesischen. Mit *hati nurani*, dem „reinen Herzen“, ist entsprechend das Herz gemeint, das von *Nur*, dem göttlichen Licht beleuchtet wurde.

Im Abschnitt 1 dieses Kapitels wurde bereits auf die zahlreichen Bezeichnungen für 'Gott' (*Tuhan Yang Maha Esa, Allah, Pangeran* etc.) eingegangen. Neben dem hier neu eingeführten, recht abstrakten Begriff der Wahrheit (*Hak*) wird das Licht (*Nur*) als anschauliches Bild für das Göttliche angesehen und in vielfältiger Weise in Kombination mit anderen Komponenten aus dem *Sumarah*-Kontext verwendet, z.B. im Bild des Lichts der gereinigten Öllampe in Kategorie 4 oder dem Verständnis von *budi* (dem spirituellen Bewusstsein des Menschen aus Abschnitt 2) als dem vom göttlichen Licht erleuchteten Anteil im Menschen. In dem folgenden Zitat hat Pak Ary diese Licht-Metapher während einer Meditationsanleitung zur Veranschaulichung des Wirkens des Göttlichen auf den Menschen verwendet:

„Lha ternyata apa yang bisa mencakup pikiran, yang bisa mewadahi perasaan, yang bisa menhidup-hidupi kemauan kita, itu Pepadang, NUR; itu sifat hidup yang bisa mencakup semuanya, yang memberikan Pepadang didalam pikiran kita, didalam perasaan kita, didalam kemauan kita daya terang. Inilah yang disebut BUDI. Yaitu NUR yang ada dalam pribadi kita; Di dalam diri kita itu ada Pepadang yang sifatnya ada madangi/memberikan Cahaya kepada pikiran, perasaan maupun kemauan kita.“ (P6:5 Pak Ary)

„Da wird klar, dass das, was das Denken umfassen kann, was das Fühlen aufnehmen kann, was unseren Willen am Leben erhalten kann, das göttliche Licht ist; es ist der Aspekt des Lebens, der alles umschließen kann, der göttliches Licht in unser Denken, in unser Fühlen bringt und in unseren Willen die helle Kraft bringt. Das wird *Budi* genannt. Das ist das göttliche Licht, das es in uns

gibt. In unserem Inneren gibt es das göttliche Licht, dessen Eigenschaft es ist, Helligkeit an das Denken, das Fühlen und unseren Willen weiterzugeben.“⁴⁴

Die *pamong*⁴⁵ geben während der Gruppentreffen Hilfestellungen für die Praxis. Zum *pamong* wird man berufen in dem Sinne, dass sich im Laufe der Praxis zeigt, wer für die Rolle des *pamong* geeignet ist. Diese Funktion birgt große Verantwortung und Risiken⁴⁶ und setzt einen hohen Grad an innerer Reife bzw. Reinheit (*kemurnian*) voraus. Wer zum *pamong* geeignet ist, wird durch die göttliche Führung bestimmt und erweist sich in der Praxis von selbst. Aus diesem Grund kann man sich nicht selbst zum *pamong* erklären. Es wird auch nicht für möglich gehalten, dies über einen längeren Zeitraum vorzutäuschen, denn die Fähigkeit zum Anleiten wird auch für Andere im Laufe der Zeit offenbar oder eben nicht. Ebenso kann man es schwerlich ablehnen, wenn man zum *pamong* berufen ist.

„Within Sumarah a pamong does not announce himself as such. He becomes pamong through signs from the guide in which the reality of it is simultaneously obvious.“ (P1:22 Pak Ary)

Ein *pamong* hat seine Funktion nur innerhalb der Meditationstreffen inne bzw. ausschließlich in der Situation, wenn er oder sie von *Tuntunan* dazu berufen ist. Es ist kein Titel der darüber hinaus Autorität bzw. Macht verleiht. Außerhalb dieser Funktion in der konkreten Meditationssituation werden *pamong* deshalb keine weiteren Privilegien zu teil.

In diesem Zusammenhang legt man auch Wert darauf, dass *pamong* keine Lehrer (*guru*) sind. Sie werden als Fortgeschrittene in der *Sumarah*-Praxis angesehen, die die Hinweise, die sie selbst von der Führung erhalten an weniger Erfahrene weitergeben. Es wird dabei nicht angenommen, dass ein *pamong* über spezielles Wissen verfügt, zu dem andere keinen Zugang hätten. Vielmehr gibt er oder sie die direkten Hinweise der *Tuntunan* in der jeweiligen Situation an die Teilnehmenden weiter.

⁴⁴ Die Übersetzungen der indonesischen Zitate stammen von mir selbst.

⁴⁵ das Wort „*pamong*“ ist die Substantivierung des javanischen Verbs *momong* „ein Kind wiegen, versorgen“. In *Sumarah* wird es im Sinne eines Begleiters und Unterstützenden verwendet

⁴⁶ Hier ist auch das Risiko des Missbrauchs gemeint. Im weiteren wird dieser Aspekt jedoch nicht vertieft, da in den Texten konkrete Fälle von Missbrauch nicht erwähnt, sondern die Rolle des *pamong* im allgemeinen bzw. in seiner idealtypischen Form thematisiert wurde.

Ein *pamong* zeichnet sich in erster Linie dadurch aus, dass er sein eigenes Inneres gut kennt und die in Abschnitt 3 beschriebenen notwendigen Prozesse der Reinigung (*pembersihan*), der Öffnung (*pembukaan*) und des Verbindens (*berhubung*) der inneren Anteile schon durchlaufen hat. Aus dieser Erfahrung und einer innerlich neutralen Position heraus gibt er oder sie Hilfestellung und Unterstützung, wenn diese gebraucht werden. Diese Aufgabe wird verdeutlicht durch die Metapher des Spiegels, der selbst so blank sein muss, dass er anderen als Projektionsfläche dienen kann.

„So a pamong is in the first instance a person who can see himself clearly within the mirror in his own sanubari, he knows his own behavior in both inner and outer worlds. Aside from that he is given the task of supporting and aiding so that other people can gradually awaken the functioning of their own inner mirror.“ (P1: 26 Pak Ary)

Zur Erläuterung der Funktion eines *pamong* in *Sumarah* werden außerdem die folgenden Metaphern verwendet, die die Rolle des Vermittlers betonen. So wird dieser auch als Kanal (*channel*) oder Fahrzeug (*vehicle*) gesehen.

„It is only God's power that can change things and that is the nature of the universe. The leaders and guides within Sumarah must understand this. That is why our actions don't need to be guided by elaborate explanations of guidelines. It isn't easy but when we comprehend that we ourselves are only channels or vehicles, then it can be.“ (P3:10 Pak Kino)

Ein weiteres Bild, diesmal aus dem javanischen Schattenspiel (*wayang*), illustriert diese Funktion ebenfalls. Im *wayang* werden die Schattenspielfiguren vor einer weißen Leinwand (jav. *warana*) bewegt. Die Zuschauer sehen dabei nur die Schatten der einzelnen Figuren auf der Bildfläche, die dahinter vom Schattenspieler (*dalang*) bewegt werden. Der *pamong* wird auch mit dieser Leinwand verglichen, die das Göttliche durchscheinen lässt.

„Dan jangan dianggap bahwa yang menerima wahyu itu Pak Kino, bukan tetapi orang Sumarah. Pak Kino hanya sebagai Warana Allah untuk memberitahu, penerangan/penjelasan.“ (P7:13 Pak Kino)

*„Und nehmt nicht an, dass es Pak Kino war, der diese Offenbarung empfangen hat, so war es nicht, sondern als *Sumarah*-Mitglied hat er sie empfangen. Pak Kino ist nur eine Leinwand Gottes, um Erklärungen weiterzugeben.“*

Die hier beschriebene Rolle des *pamong* als einen einführenden Vermittler lässt sich im nicht-mystischen Zusammenhang am ehesten vergleichbar mit der Rolle eines Therapeuten im Sinne der klientenzentrierten Therapie nach Carl Rogers⁴⁷. Rogers ging davon aus, dass ein Mensch, der nach Selbstverwirklichung strebt, in diesem Prozess unterstützt werden kann durch eine Atmosphäre der „uneingeschränkten positiven Wertschätzung“, der „Echtheit“ und der „Emphatie“ von Seiten des Therapeuten. Auch im personenzentrierten Ansatz der Psychologie wird großer Wert darauf gelegt, dass ein Klient innere Konflikte selbst erkennt und löst. Dies ist möglich durch das Potential, das der Klient bereits besitzt, dessen er sich aber erst mit Hilfe des Therapeuten bewusst werden muss.

Zwar ist in diesem Ansatz der humanistischen Psychologie nicht von einer göttlichen Instanz die Rede, durch deren Führung der Weg beschritten werden kann, doch findet sich die Parallele zur *Sumarah*-Praxis in der Rolle des einfühlsam zuhörenden Therapeuten, der auch hier als Spiegel fungiert, wie aus dem folgenden Zitat deutlich wird:

„Die klientenzentrierte Therapie bemüht sich um ein nichtdirektives Vorgehen, bei dem der Therapeut das Streben des Klienten nach Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung lediglich unterstützt, aber niemals lenkt. Im Unterschied zu anderen Therapien, bei welchen der Therapeut Interpretationen, Antworten oder Anweisungen gibt, ist er hier ein unterstützender Zuhörer, der die wertbezogenen Behauptungen und die Gefühle des Klienten reflektiert und gelegentlich wiederholt.“ (Zimbardo 1992: 557)

5.6 Kategorie 6 – Hindernisse für die Praxis

Hier werden die Schwierigkeiten bzw. Hindernisse thematisiert, die im Laufe des Prozesses auftreten können.

Vorrangig geht es um die folgenden Begriffe:

Widerstand (*resistance, penolakan*)

Leidenschaften (*desire, nafsu*)

Egoismus (*egoism, pamrih*)

Gespalteneheit (*remain partialy, permecahan*)

⁴⁷ Als Quelle diente hier Zimbardo 1992: 556f

Anspannung (*tension, ketegangan*)

Verwirrung, Mangel an Bewusstheit (*confusion, non-awareness, kebingungan, tidak kesadaran*)

Bevor ich zu den Erläuterungen dieser Begriffe komme, möchte ich an dieser Stelle darauf hinweisen, dass die hier angesprochenen `Hindernisse´ nicht in einem moralisierenden Sinne zu verstehen sind. Auch wenn Wörter wie zum Beispiel „Leidenschaften“ oder „Egoismus“ in einem christlichen oder anderen religiösen Rahmen als `Sünden´ verstanden werden könnten, geht es hier um eine eher pragmatische als normative Ausrichtung, wie sie für die javanische Mystik im allgemeinen typisch ist. Auch wenn an dieser Stelle nicht der Raum ist, um auf den relativistischen Charakter der javanischen Moral näher einzugehen, sei zumindest auf die Aspekte der Sünde und der Beurteilung von Fehlverhalten hingewiesen, die für die nun folgenden Ausführungen relevant sind⁴⁸: Magnis-Suseno schreibt zur Beurteilung von Fehlhaltungen und Verstößen durch einen Javaner:

„Das Wort Sünde (*dosa*) spielt in seinem religiösen Bewußtsein – sofern es ihm nicht vom Islam oder vom Christentum eingetrichtert wurde – keine besondere Rolle.“ (Magnis-Suseno 1981: 122)

Und einige Seiten weiter heißt es:

„Fehlhaltungen und Pflichtvergessenheit gelten, abgesehen vom Fall simpler Unwissenheit, als durch Emotionen und Leidenschaften oder durch Eigensucht (*pamrih*) bedingt. Beides, Leidenschaften und *pamrih*, sind für den Javaner nicht so sehr ein Problem mangelnden Willens, als fehlender Einsicht. Wer seinen Leidenschaften und egoistischen Interessen nachjagt, ist **nicht so sehr schlecht als töricht** (Hervorhebung durch die Verfasserin).“ (ebd.: 134)

Bei den Hindernissen für die Praxis geht es vorrangig um zwei Faktoren, die Schwierigkeiten verursachen im Laufe des Prozesses. Zum einen wird häufig eine Haltung des **Widerstandes** (*penolakan*) als Hindernis für die *Sumarah*-Praxis angesehen. Dabei ist man der Ansicht, dass, wenn ein bestimmtes Problem im Alltag

⁴⁸ Magnis-Suseno hat dem relativistischen Charakter javanischer Moral in seinem Buch „Javanische Ethik und Weisheit“ ein ganzes Kapitel gewidmet, in dem er ausführlich auf die „Koordinaten der javanischen Moral“ eingeht und diese an Beispielen aus dem Schattenspiel erläutert. (Magnis-Suseno 1981)

auftritt, der Widerstand gegen das Problem letztlich die Situation nur verschlimmert und zum Problem selbst noch das Problem des Widerstandes hinzufügt.

„In this sense Sumarah teaches us to see the main obstacle, as being most of the time the rejection and /or the anger that accompanies the problem more than the problem itself.“ (P2: 25 Laura Romano)

Zum anderen bringt es Schwierigkeiten auf dem mystischen Weg mit sich, wenn ein Mensch häufig von seinen **Leidenschaften** (*nafsu*) getrieben ist. Diese Begierden erzeugen Leiden. Es ist deshalb wichtig, die eigenen Grenzen zu kennen und die Leidenschaften unter Kontrolle zu halten. Es geht jedoch nicht darum, die *nafsu* gänzlich zu beseitigen, denn sie gehören auch zum Menschen dazu und können auf dem Weg bis zu einem gewissen Grad aufgrund ihrer motivierenden Kraft nützlich sein. Das Ego (*aku*) wird als der Teil im Menschen angesehen, der von den Leidenschaften getrieben wird und Widerstände gegen das Gegebene aufbaut. Der Widerstand und das Getriebensein von Begierden bewirkt, dass man nicht in die in Abschnitt 3 beschriebene Haltung des entspannten Akzeptierens (*narimo*) findet, und die nötige Transformation des Selbst durch Öffnung (*pembukaan*) und Hingabe (*sumarah*) so nicht stattfinden kann.

Bei dem Versuch seine Leidenschaften auszuleben, wird häufig **egoistisch** (*pamrih*) gehandelt, was zum Schaden für andere Menschen und die Gemeinschaft führen kann. Mit egoistischem Verhalten wird man möglicherweise kurzfristig materielle Befriedigung erlangen, aber auf lange Sicht und aus mystischem Blickwinkel wird man sich damit jedoch in seiner spirituellen Entwicklung selbst behindern.

„For example, I find pleasure in stealing and I am satisfied that the victim doesn't know that I was the thief, but on the spiritual level, the „spirit“ knows both, thief and victim and with this awareness I would change my character; change the worldly pleasure I get. That is only egoistic pleasure, but not spiritual. We must be aware that man consists of body and spirit. We can seek pleasure for the body but don't let that influence or interfere with the development of the spirit.“ (P11.12 Pak Wondo)

Eine weitere Schwierigkeit in der Praxis taucht auf, wenn einer der Anteile (*alat*) im Menschen, zum Beispiel das Denken (*pikir*), das Gefühl (*rasa*) oder der Körper (*badan*), überbetont wird und die anderen Anteile dominiert. Der Mensch ist dann

gespalten (*permecahan*), und die innere Balance wird damit gestört. Zum Beispiel kann es dann passieren, dass man hin und her gerissen ist zwischen seinem Denken und dem Fühlen, da diese in unterschiedliche Richtungen streben. Auf diese Weise können sich die verschiedenen Anteile nicht verbinden, und der Mensch kann nicht zu sich selbst finden bzw. sich in seiner Ganzheitlichkeit erfahren. Die Überbetonung eines der Anteile führt zur Unterdrückung bzw. Vernachlässigung anderer Anteile des Individuums und schränkt den Menschen damit insgesamt in seinen Möglichkeiten ein.

Dies erzeugt Konflikte und stört den inneren Frieden und die Harmonie. Jede Form von innerer oder äußerer **Anspannung** (*ketegangan*), zum Beispiel durch Ehrgeiz, erzeugt Konflikte und Verwirrung im Praktizierenden und ist hinderlich in der *Sumarah*-Praxis, die auf Entspannung und Öffnung ausgerichtet ist. Mit Druck und Anspannung kann man laut *Sumarah* nichts Positives bewirken, weder in sich selbst noch bei anderen. Auch Druck durch zu große Konzentration während der Meditation bewirkt Spannungen im Körper und führt zur Verengung des Bewusstseins. Dies ist ebenfalls hinderlich für den Prozess. Entspannung (*tenang*) wirkt dem entgegen und ist ein Zwischenstadium in der Praxis der völligen Hingabe (*sumarah*).

Der Mensch verharrt in Widerstand aus einem **Mangel an Bewusstheit** (*tidak kesadaran*). Dies liegt daran, dass das Ego den Alltag häufig dominiert, und man gewohnheitsmäßig den Wünschen des Ego leichter nachgibt, als auf seine innere Stimme (*guru sejati*) zu hören. Diese Gespaltenheit und Unbewusstheit kann soweit voranschreiten, dass der Mensch in einen Zustand tiefer Verwirrung stürzt und sich 'vergisst'. In diesem Zustand erkennt man einen Menschen oft nicht wieder, und er wirkt, als ob er von etwas befallen worden wäre oder besessen sei.

„Kadang-kadang kita tidak tahu siapa kita; kadang-kadang kita dijajah oleh unsur-unsur yang bukan kita; maka sering dikatakan, bukan dia kok, apa itu iblis; apa itu binatang; kadang-kadang pasti bukan manusia. Sampai demikian jauhnya kita dipisahkan dari kenyataan kita.“ (P6:10 Pak Ary)

„Manchmal wissen wir nicht; wer wir sind; manchmal werden wir von Elementen beherrscht, die nicht die unseren sind; so sagt man oft, na, er ist nicht er selbst, ist das ein Dämon; ist das ein Tier; manchmal ist er jedefalls nicht mehr menschlich. Soweit sind wir dann schon von unserer Realität abgetrennt.“

In diesem Zustand erliegt man um so leichter Versuchungen, weil man unsicher wird, an sich zweifelt und sich beeinflussen lässt, anstatt auf dem inneren Weg dem *guru*

sejati zu folgen. Die hier beschriebenen Hindernisse gelten im Kontext des Reinigungsprozesses in *Sumarah* als innerer `Schmutz´ (*kotoran*), der durch die Praxis zu entfernen ist. Hier kommt wieder die Metapher einer verschmutzten Öllampe zum Tragen. Wie bereits im Abschnitt 3 beschrieben, leuchtet das Licht (*Nur*) im Inneren der Lampe, aber durch die eigene Unbewusstheit und innere `Verschmutzung´ ist es nicht sichtbar. Begierden, Widerstand und Unbewusstheit werden in diesem Bild als der Ruß angesehen, der die Lampe verschmutzt,

In Sumarah the condition of non-consciousness/non-awareness is often compared to an oil lamp whose glass is so dirty with soot to make one think that inside the flame is dead. The room is dark, the lamp gives no light and one will think that there is no flame inside. (P2:7 Laura Romano)

5.7 Kategorie 7 – Ziele der Praxis

In diesem letzten Abschnitt werden diejenigen Schlüsselbegriffe erläutert, die in der *ilmu Sumarah* als Ziele der Praxis formuliert werden. Aufgrund der in Abschnitt 1 dargestellten Rahmenbedingungen und mittels der in Abschnitt 3 besprochenen Lerninhalte soll mit Hilfe der göttlichen inneren Führung (Abschnitt 5) folgendes erreicht werden:

Harmonie (*harmony, balance, selaras*)

Reinheit (*purity, murni*)

Befreiung (*liberation, pembebasan*)

Frieden (*peace, kerahayon*)

Innere Stille (*stillness, tentrem*)

Wohlergehen (*well-being, keselamatan*)

Einheit in sich selbst (*to become one, whole self, menyatu, manusia yang utuh*)

Einheit mit Gott (*unity with God, manunggaling kawula Gusti*)

Rückkehr zur Quelle (*source, sumber, sankan paran*)

Das explizite Ziel der *ilmu Sumarah*, wie es in den Richtlinien des *Sesanggeman* – den neun `Gelöbnissen´ *Sumarahs*⁴⁹ niedergelegt wurde, ist **Harmonie** (*selaras*), sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesamtheit, im Materiellen als auch Spirituellen durch die Praxis der Meditation und das Erfüllen der Pflichten (*tugas*) im Alltag.

⁴⁹ siehe engl. Fassung in Anhang 10.1: P 8.

Die *Sumarah*-Praxis versteht sich als eine Methode der inneren Reinigung (*pembersihan*) aller Anteile des Menschen, um einen Zustand der **Reinheit** (*murni*) zu erreichen. Der Prozess ist ausgerichtet auf die innere **Befreiung** (*pembebasan*) von Widerständen und der Anhaftung an *nafsu*, um sich der göttlichen Wahrheit (*Hakiki*) anzunähern. Wenn dieser Zustand der Reinheit erreicht ist und die Hingabe an Gott (*sumarah*) kontinuierlich praktiziert wird, dann herrscht Ausgeglichenheit.

Diese in der Meditation und im Alltag durch Hingabe erlangte Harmonie geht einher mit der Erfahrung von **Frieden** (*kerahayon*), **innerer Stille** (*tentrem*) und **Wohlergehen** (*keselamatan*). Dies stellt sich zunächst im Inneren des Praktizierenden ein, indem die Anteile im Menschen sich vereinen und nicht mehr vom Ego beherrscht werden. Der Übende auf dem mystischen Weg entwickelt sich so immer mehr zu einem **intakten Menschen** (*manusia yang utuh*), der in engem Kontakt mit seinem inneren Lehrer (*guru sejati*) in seinem gereinigten Herzen (*hati nurani*) ruht und gemäß dessen Hinweisen handelt.

Das höchste erreichbare Ziel des Menschen auf dem spirituellen Pfad ist **die Einheit mit Gott** (*manunggaling kawula Gusti*) bzw. das Erkennen der Einheit von Gott und Mensch, die von vorneherein gegeben ist, jedoch durch den Zustand der Verwirrung und durch die fehlende Bewusstheit nicht erkannt wurde. Dieser Zustand der mystischen Vereinigung von Mensch und Gott wird mit der Metapher der „Vereinigung zwischen Knecht und Herr“ verdeutlicht, was auf Javanisch *manunggaling kawula Gusti* bedeutet⁵⁰. Dieses Ideal basiert auf dem Glauben an die enge Verbindung zwischen Mikrokosmos (*jagad cilik*) und Makrokosmos (*jagad gede*), d.h. der menschlichen und der universalen Sphäre. Im Zustand der Einheit erkennt der Mensch, dass er ein Teil des Makrokosmos, ein Teil der göttlichen Ordnung ist.

„Di dalam filsafat kejawen konsep yang paling tepat, menurut kami, untuk menggambarkan kedambaan hati manusia kepada kesatuan dan keutuhan adalah konsep ‘manunggaling kawula Gusti’. Mungkin bisa dikatakan bahwa ini adalah idaman yang tertinggi dan tujuan paling akhir bagi mereka yang berkecimpung di jalan kebatinan. Idaman/ideal ini didasari oleh sebuah kepercayaan terhadap hubungan yang erat yang saling

⁵⁰ vgl. Magnis Suseno 1981: 104 „In diesem Erkennen wird die Einheit von Mensch und Gott, die zuvor sozusagen eingepuppt und inoperational war aktualisiert. Der klassische Ausdruck dafür in der javanischen Mystik lautet „Vereinigung von Knecht und Herr“ (*pamoré/manunggaling/jumbuhing kawula Gusti*). Diese Vereinigung ist das Ziel der javanischen Mystik.“

merefleksikan/mencerminkan antara mikrokosmos dan makrokosmos, di antara martabat manusiawi dan martabat Ilahi, insan manusia dan Tuhan.“

(P9: 24 Laura Romano)

„Das zutreffendste Konzept, das es in der *kejawen*-Philosophie unserer Meinung nach gibt, um die Sehnsucht des menschlichen Herzens nach der Vereinigung und Vollständigwerdung zu beschreiben, ist das Konzept der Vereinigung von Herr und Knecht. Vielleicht kann man sagen, dass dies das höchste Verlangen und das letzte Ziel für diejenigen ist, die auf dem mystischen Weg aktiv sind. Dieses Ideal basiert auf dem Glauben an die enge Verbindung, die sich gegenseitig spiegelt zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos, zwischen dem menschlichen und der göttlichen Status, Mensch und Gott.“

Diese Einheit mit Gott wird auch als eine **Rückkehr zur Quelle** (*sumber*) beschrieben. Auch hierfür steht ein javanischer Begriff, der dies metaphorisch umschreibt: **sangkan paran**. Dies bedeutet wörtlich das Woher (*sangkan*) und das Wohin (*paran*) bzw. der Ursprung und des Ziel⁵¹.

„Di sini kita bisa ditunjukkan Sumbernya, di sini kita bisa dialamkan dan diberi persaksian bahwa memang semua dari ‘sana’. Oleh sebab itu Pak Kino dulu menegaskan pentingnya membangun miturut. Karena sudah ditunjukkan arah sangkan paran dan Sumber dari segala-galanya di sini meskipun sudah tidak perlu lagi ada upaya untuk menyatu dengan Tuntunan: di antara kemauan kita dan kehendak Tuntunan sudah tidak ada bedanya. Kita belajar membangun miturut supaya bisa kenal dengan yang diturut.“ (P9:31 Laura Romano)

„Hier kann uns die Quelle gezeigt werden, hier können wir erfahren und Zeuge werden davon, dass tatsächlich alles von `dort´ kommt. Deshalb hat Pak Kino häufig erklärt, wie wichtig es ist der Führung zu gehorchen. Weil schon die Richtung zum Ursprung gezeigt worden ist und obwohl die Quelle aus dem alles ohne Ausnahme kommt da ist, ist es schon nicht mehr nötig sich anzustrengen, um sich mit der Führung zu vereinen: zwischen unserem Willen und dem Willen der Führung gibt es schon keinen Unterschied mehr. Wir haben gelernt der

⁵¹Auch Magnis-Suseno benutzt hier die Metapher der Quelle in seinen Erläuterungen zu *sangkan paran*: „Es ist die Einsicht, daß der Mensch zum Quellwasser des Lebens vorstoßen muß, will er Vollkommenheit und damit seine eigene tiefste Wirklichkeit erreichen.“ (Magnis Suseno 1981: 101)

Führung zu gehorchen, so dass wir mit dem bekannt werden können, dem gehorcht wird.“

Im *sangkan paran* besteht kein Konflikt mehr zwischen dem eigenen Willen und dem Willen der göttlichen Führung (*Tuntunan*). Es herrscht in diesem Stadium keine Dualität mehr. Deshalb wird es auch als so wichtig angesehen, der Führung zu gehorchen (*mbangun miturut*), weil nur diese den Menschen zu sich selbst und zu seinem Ursprung zu führen vermag, der identisch ist mit der göttlichen Quelle selbst. Der Zustand des Friedens und Wohlergehens wird hierbei nicht nur für den Einzelnen in seinem Inneren und Äußeren, sondern auch für die ganze Menschheit und den Kosmos in seiner Gesamtheit angestrebt.

„Ultimately the task for the future is to foster prosperity and peaceful order in the cosmos. (P3:10 Pak Kino)

Wichtig ist hier noch zu bemerken, dass dieses und alle anderen genannten Ziele als Ideale angestrebt werden, man jedoch nicht davon ausgeht, dass diese endgültig und vollständig erreicht werden könnten, und sich damit die Praxis erübrigen würde. Eher nähert man sich diesen Zielen im Laufe der Praxis auf dem spirituellen Weg immer wieder an und entfernt sich auch wieder aufgrund der bereits beschriebenen Hindernisse, die im Menschen angelegt sind. Man `vergisst´ dann das bereits Erreichte mitunter und muss erneut mit der Arbeit der Reinigung und Vereinigung beginnen.

„The Sumarah practice even though aiming for the divine is in fact extremely human and makes continuous reference to the human limits, one of which is the 'forgetting' all the time. (P2:14 Laura Romano)

Die *Sumarah*-Praxis wurde in diesem Kapitel in sieben Abschnitten in ihren Grundzügen dargestellt. Grob zusammengefasst stellen die folgenden Aspekte den Grundkonsens in den Texten der fünf *pamong* zur *Sumarah*-Lehre dar: *Sumarah* ist eine mystische Praxis und Meditationsform, die auf der völligen Hingabe (*sumarah*) an Gott (*Tuhan yang Maha Esa*) basiert. Die verschiedenen Anteile (*alat*) des Menschen sollen im Laufe des Prozesses gereinigt (*dibersih*) und in einen harmonischen Zustand (*seimbang*) gebracht werden. Dies geschieht mittels der göttlichen Führung (*Tuntunan*), die sich dem Menschen durch Erfahrungen und die Hinweise des inneren Lehrers (*guru*

sejati) mitteilt. Das Ziel ist die Rückkehr zum Ursprung (*sangkan paran*) und das Erkennen der Einheit des Menschen mit Gott (*manunggaling kawula Gusti*).

Ich habe in diesem Kapitel versucht, in den einzelnen Abschnitten die Hauptaspekte⁵² zu der jeweiligen Kategorie der *Sumarah*-Praxis herauszuarbeiten und in groben Zügen die Argumentationsweise der *pamong* dabei wiederzugeben. Diese Aspekte umreißen das geteilte Verständnis von mystischer Praxis in der *Sumarah*-Gemeinschaft, das sich aus den vorliegenden relativ repräsentativen Texten generieren ließ.

Nach Naomi Quinn und Claudia Strauss ist es gerade dieses, in einer Gruppe geteilte Verständnis, das bestimmte Ansichten und Praktiken, Ereignisse oder Objekte und die Bedeutungen, die diesen jeweils zugeschrieben werden, zum Bestandteil von Kultur macht. Dieses geteilte Verständnis von Bedeutungen gibt Aufschluss auf die zugrundeliegenden Schemata. Wie bereits in Kapitel 2 erläutert, definieren Strauss und Quinn Schemata folgendermaßen:

„networks of strongly connected cognitive elements that represent the generic concepts stored in memory.“ (Strauss und Quinn 1997: 4)

Schemata sind dabei nicht als klar abgrenzbare Einheiten anzusehen, die sich in starrer Form in den Äußerungen der Individuen reproduzieren. Vielmehr sind diese als relativ stabile kognitive Netzwerke anzusehen, aus denen sich je nach gegebenem Kontext und innerer Befindlichkeit situationsbezogene Interpretationen zum jeweiligen Zeitpunkt ergeben. Strauss und Quinn legen Wert auf diese Unterscheidung:

„This distinction between relatively stable cognitive networks and the ever-changing reactions that are the response of these networks to particular events is an important one.“ (ebd.: 54)

In der hier angewendeten Textanalyse wurden in der Rede der fünf untersuchten *pamong* diejenigen Begriffe und Argumentationen dargestellt, die in ähnlicher Weise in Form von Schlüsselwörtern und Metaphern wiederholt auftraten. Gemäß der Schematheorie von Strauss und Quinn stellen diese Äußerungen, die in der Praxis angewandten flexiblen Interpretationen bestimmter kognitiver Modelle im javanischen kulturellen Kontext dar, z.B. das Modells der inneren Reinigung (*pembersihan*), der

⁵² Die sieben Kategorien und ihre Bezogenheit aufeinander sind im Anhang 10.5 in Form eines Netzwerkdiagramms aus Atlas/ti grob dargestellt.

Hingabe (*sumarah*) oder der göttlichen Führung (*Tuntunan*), die jeweils eng miteinander verbunden sind.

Nicht alle Facetten des in den Texten enthaltenen kulturellen Wissens konnten hier vollständig erfasst werden. Entsprechend habe ich versucht, die für die hier bearbeitete Fragestellung relevanten Komponenten der *ilmu Sumarah* aus den Texten der fünf *pamong* herauszuarbeiten und einen Überblick zu geben über ein Überzeugungssystem, dessen Einzelaspekte in vielfältiger Weise miteinander verknüpft sind, und das in den größeren Zusammenhang der javanischen Mystik eingebunden ist.

6 Analyse zu Harmonie und Widerspruch im mystischen

Überzeugungssystem der *ilmu Sumarah*

Eine der Grundannahmen im konnektionistischen Ansatz von Strauss´ und Quinns Kulturtheorie ist, dass kulturelle Bedeutungen einerseits über die Zeit relativ stabil bleiben, andererseits jedoch in ihrer Struktur nicht als starr, sondern eher als durchlässig und flexibel anzusehen sind. Daraus leiten sie ab, dass kulturelle Überzeugungssysteme sowohl zentripetale als auch zentrifugale Tendenzen aufweisen (vgl. Strauss und Quinn 1997: 86)

Im vorherigen Kapitel wurden die grundlegenden Komponenten der *Sumarah*-Praxis beschrieben, die fast durchgehend in allen Texten in ähnlicher Weise auftauchen, und über die weitgehend Konsens besteht. Es handelt sich dabei um ein relativ zusammenhängendes Argumentationssystem, das in sich nach Ursache und Wirkung logisch aufgebaut ist. Nach der Definition von Naomi Quinn ist der Fokus der Textanalyse in Kapitel 5 dabei auf die zentripetalen Elemente in der *Sumarah*-Lehre gerichtet, da es hier um die Aspekte geht, die als relativ dauerhaft und stabil wahrgenommen werden und wiederholt in unterschiedlichen Kontexten vorkommen (Ebd: 85).

6.1 Harmonie als kulturtragendes Modell der javanischen Gesellschaft

In Kapitel 5 wurde im Abschnitt 7 Harmonie (*keseimbangan*) als eines der Ziele der *Sumarah*-Praxis beschrieben. Harmonie, in der Form individuell erlebter Einheit als auch als konfliktfreie Balance im gesellschaftlichen Zusammenhang, ist in dieser mystischen Praxis von großer Bedeutung. Im ersten Teil von Kapitel 6 wird nun dieses Modell der Harmonie als ein zentraler Aspekt der *Sumarah*-Lehre herausgegriffen und im Kontext javanischer Mystik (*kejawan* bzw. *kebatinan*) ausführlicher behandelt. Hierfür werden Textstellen aus Studien zu *kejawan* allgemein herangezogen. Dabei soll deutlich werden, dass dieses Modell in einer Vielzahl unterschiedlicher Kontexte in Java die Basis bildet für weitere kulturelle Konzepte.

Nach Quinn sind die folgenden Eigenschaften für die zentripetalen Tendenzen kultureller Überzeugungen charakteristisch:

„widely shared among members of a social group, surprisingly resistant to change in the thinking of individuals, broadly applicable across different

contexts of their lives, powerfully motivating sources of their action and remarkably stable over succeeding generations.“ (Strauss und Quinn 1997: 3)

Je ausgeprägter kulturelle Schemata die hier genannten Charakteristika aufweisen, um so größere Wirkung entfalten sie, und kommen um so häufiger in unterschiedlichen kulturellen Kontexten auch in Verbindung mit anderen Schemata vor. Naomi Quinn zeigt dies am Beispiel des Erfolgsmodells in ihrer Untersuchung zur Ehe in der US-amerikanischen Gesellschaft. (Strauss und Quinn 1997: 179). Sie stellt das Modell des Erfolges als ein äußerst wichtiges Konzept vor, das in den USA in unterschiedlichen Zusammenhängen eine grundlegende, und sogar gesellschaftstragende Rolle spielt.

Die Untersuchungen zu javanischer Mystik legen den Schluss nahe, dass das Modell der Harmonie für die javanische Gesellschaft ähnlich bedeutsam ist, wie dies Naomi Quinn in ihrer Untersuchung für das Erfolgsschema der US-amerikanischen Gesellschaft darstellt. Im Folgenden werden eine Auswahl von Textstellen aus Studien zu javanischer Mystik vorgestellt, in denen diese Bedeutung von Harmonie in Java diskutiert wird.

Franz Magnis-Suseno nennt zwei Grundprinzipien, die zentral sind für das harmonische Zusammenleben unter Javanern: das Prinzip der Konfliktvermeidung (*rukun*) und das Respektsprinzip (*urmat*) (Magnis-Suseno 1981: 37). Das indonesische Wort *rukun* bezieht sich auf zwei Bedeutungsfelder. Zum einen lässt es sich mit „Grundlage, Prinzip, Vorschrift“ übersetzen, und zum anderen bedeutet es „harmonisch, einträchtig“ (Heuken 1998). Das Prinzip des *rukun* besagt, dass unter allen Umständen das Verhalten eines Javaners dergestalt sein sollte, dass der Ausbruch eines Konfliktes vermieden werden kann. Im zweiten Prinzip des Respekts (*urmat*) wird die Wahrung der hierarchischen Ordnung zum Ausdruck gebracht. Dies bedeutet vor allem, dass Sprache und Verhalten dem Status des Gegenübers angemessen sein sollten. Aus seiner Analyse der kulturspezifischen Hintergründe geht hervor, dass beide Prinzipien auf die Erhaltung der sozialen Harmonie abzielen. Zum ersten Fall heißt es bei Magnis-Suseno:

„Ziel des Prinzips der Konfliktvermeidung ist die Aufrechterhaltung eines Zustandes sozialer Harmonie.“ (Magnis-Suseno 1981: 37)

Und in der Darstellung des Respektsprinzips führt er weiterhin aus:

„Dahinter steht wiederum das Ideal einer wohlgeordneten Gesellschaft, in der jeder seinen Ort hat und seine Aufgabe kennt und dadurch dazu beiträgt, daß die

verschiedenen Teile der Gesellschaft eine harmonische Einheit bilden.“. (ebd.: 54)

Judith Schlehe geht in ihrem Band „Die Meereskönigin des Südens, Ratu Kidul - Geisterpolitik im javanischen Alltag“ ebenfalls auf das idealtypische Weltbild in der javanischen Mystik ein und zählt die ethischen und moralischen Grund- und Handlungsprinzipien auf, die dabei im Vordergrund stehen:

„das Prinzip der Harmonie und Konfliktvermeidung (*rukun*), welches die Kontrolle von Gefühlen einschließt; das Prinzip der gegenseitigen Hilfe (*gotong-royong*); das Prinzip der Respektsbezeugung (*hormat*)⁵³ in Anerkennung von formaler Hierarchie (...). Im Glaubenssystem des *kejawen* ist die Vorbestimmung wesentlich: In einem geordneten, in harmonischem Gleichgewicht befindlichen Kosmos, in dem alles Existierende eine Einheit bildet, nehmen sämtliche Phänomene und alle Menschen ihre rechten Orte ein und jedes Ereignis geschieht aus höherer Notwendigkeit.“ (Schlehe 1998: 36)

Judith Schlehe geht im ersten Teil dieses Zitats, wie Magnis-Suseno oben, auf die Bedeutung von Harmonie als zentrales Prinzip für das soziale Zusammenleben unter Javanern ein. Im zweiten Teil kommt ein weiterer Aspekt hinzu, die Harmonie in einer übergeordneten Form, in die der Mensch eingebettet ist.

In der umfassenden Monographie „*Javanese Culture*“ wird eine weitere Komponente des javanischen Harmonie-Modells aus der Sicht der javanischen Land (*abangan*)- bzw. Stadtbevölkerung (*priyayi*)⁵⁴ thematisiert. Der indonesische Autor Koentjaraningrat beschreibt darin in einem Kapitel zu „*Javanese Symbolic System and Value Orientation*“ die Beziehung javanischer Bauern (*abangan*) zu ihrer Umwelt folgendermaßen:

„*Being in close contact with nature and the forces of nature, he has come to gain an understanding of it. He does not necessarily feel subordinate to nature, but, lacking the capacity to analyse its forces, would rather adopt a concept of trying to live in harmony with it* (selaras).“ (Koentjaraningrat 1985: 455)

⁵³ *Hormat* ist das indonesische Wort für 'ehrerbietig, höflich, respektvoll' (vgl. Heuken 1998). Der weiter oben von Magnis-Suseno verwendete Begriff „*urmat*“ ist die javanische Entsprechung dazu.

⁵⁴ Diese Unterscheidung in *abangan* und *priyayi* bezieht sich auf die Dreiteilung nach Geertz, wie sie in Kapitel 3.1. beschrieben ist. Die dritte Gruppe der strenggläubigeren Moslems (*santri*) wird hier nicht erwähnt, da diese in der Regel nicht mystischen javanischen Gemeinschaften angehören.

Auch wenn sich das Leben in den Städten anders gestaltet als auf dem Land und die enge Beziehung zur Natur nicht von so großer Bedeutung ist, konstatiert er für die *priyayi* dennoch in Bezug auf dessen Harmoniebestreben:

„*The priyayi who spends his life in an office in a town or city in Central or East Java, of course, has very little to do with nature. Yet he too speculate a great deal about nature and his relationship with nature. Very central to these speculations are again the concept of harmony (selaras).*“ (Ebd: 455f)

Speziell in *kebatinan*-Zusammenhängen sieht dieser Autor die Bemühung um Harmonie (*selaras*) verwirklicht und beschreibt diese als die Balance zwischen dem internen spirituellen Bereich und der externen materiellen Realität des Lebens (ebd.: 403)

Auch Paul Stange schreibt in seinem Aufsatz „*The Logic of Rasa*“ über die javanische Landbevölkerung:

„*Within Javanese village society there is a consistent emphasis on harmony, peace, balance, and consensus.*“ (Stange 1984: 130)

Er bezieht sich hierbei unter anderem auf die Ausführungen von Clifford Geertz zum *slametan* in „*The Religion of Java*“. Geertz beschreibt darin das *slametan* als ein rituelles Mahl, das gemeinsam mit Nachbarn, Verwandten und Freunden in einem Haushalt, und auch in der vorgestellten Anwesenheit von Geistern, Ahnen und Göttern, eingenommen wird. Es ist vor allem bei Übergangssituationen, wie zum Beispiel Geburt, Heirat oder bei einem Todesfall, von Bedeutung. Das *slametan* gilt als das zentrale Ritual im javanischen Kontext und dient der Wiederherstellung und Bekräftigung der sozialen und kosmischen Harmonie bei den unterschiedlichsten Anlässen. (vgl. Geertz 1976: 11). Dieser Zusammenhang von *slametan* und Harmonieprinzip wird auch bei Mulder und Magnis-Suseno hervorgehoben (vgl. Mulder 1989: 15 bzw. Magnis-Suseno 1989: 103).

Niels Mulder weist die Wichtigkeit des Harmonie-Modells für die javanische Gesellschaft noch an anderer Stelle nach, u.a. in seinem 1978 erschienenen Buch „*Mysticism & Everyday Life in Contemporary Java*“. Ähnlich wie bei Schlehe führt er hier zunächst die Gegensatzpaare von außen (*lahir*) und innen (*batin*) bzw. verfeinert (*halus*) und grob (*kasar*) ein (vgl. Kapitel 3) und betont die Wichtigkeit der harmonischen Beziehung zwischen diesen Grundpfeilern javanischer Weltanschauung.

In diesem Zusammenhang bekräftigt Mulder die Bedeutung des Harmonie-Prinzips als prägendes Modell javanischer Kultur mit den Worten.

„These various principles, such as the kasar-halus and the lahir-batin continua, the quest for harmonious, co-ordinated, hierarchical unity, and the notion of the superiority of rasa knowledge as against rational understanding will permeate this study as the powerful cultural themes that characterize Javanese reasoning and cultural style.“ (Mulder 1978: 18)

Bei den hier zitierten Autoren kommt das kulturelle Schema der Harmonie in der javanischen Gesellschaft in unterschiedlichen Kontexten (sozial, kosmologisch, rituell, spirituell, individuell und bezogen auf das Verhältnis Mensch -Natur), in Bezug auf verschiedene gesellschaftliche Gruppen (Land- und Stadtbevölkerung) und über einen längeren Zeitraum (die Studien selbst stammen aus einem Zeitraum zwischen 1960 und 1998) vor. Es ist hierbei jedoch wichtig zu betonen, dass es sich um ein kognitives Modell im Sinne eines wichtigen kulturellen Wertes handelt, und damit nicht die Harmonie als Wesensmerkmal javanischer Lebensweise gemeint ist. Vielmehr ist in der javanischen Gesellschaft das Harmonie-Prinzip wohl ebensowenig vollkommen verwirklicht, wie nicht alle Bürger der USA den Erfolg in ihrem Leben verzeichnen können, den sie aufgrund der prägenden kulturellen Schemata für sich erwarteten oder wünschten.

6.2 Analyse von Widersprüchen in den Texten zur *ilmu Sumarah*

Dieser zweite Teil des Kapitels wendet sich einem der zentrifugalen Elemente in der *Sumarah*-Lehre zu. Als zentrifugale Tendenzen kultureller Schemata werden starke Variation, Wandel und das Auftreten miteinander nur schwer zu vereinbarender Elemente im einem Überzeugungssystem angesehen. (Strauss und Quinn 1997: 4) Das Augenmerk liegt hier auf dem zuletzt genannten Aspekt in der Form gewisser Widersprüche und Paradoxa, die sich ähnlich stringenter wie die oben beschriebenen Übereinstimmungen durch die, für diese Arbeit analysierten Texte ziehen.

Der erste Widerspruch lässt sich kurz gefasst so formulieren: es wird die Existenz einer (göttlichen) Führung (*Tuntunan*) für den Praktizierenden angenommen, gleichzeitig wird jedoch betont, dass es keine Führung in Form von festgelegten Richtlinien in *Sumarah* gebe.

Ein damit zusammenhängendes Paradox bezieht sich darauf, dass einerseits betont wird, dass es keine Dogmen bzw. schriftlich niedergelegten Richtlinien in *Sumarah* gebe, andererseits jedoch die hier verwendeten Texte selbst innerhalb der *Paguyuban Sumarah* zur Orientierung dienen und auf das Bedürfnis nach Richtlinien hinweisen.

Bei der Untersuchung widersprüchlicher Aussagen ist Claudia Strauss in ihren Interviews mit US-Amerikanern zum Thema Arbeit und Armut auf drei verschiedene kognitive Muster gestoßen, mittels derer ihre Informanten miteinander in Konflikt stehende Vorstellungen internalisiert haben. Bei diesen kognitiven Mustern handelt es sich um a) *compartementalization*⁵⁵, b) Ambivalenz und c) Integration.

a) Wenn die Befragten die Strategie des *compartementalization* anwendeten, würden nach Strauss unvereinbare Meinungen oder Ideen in unterschiedlichen, weitgehend unverbunden kognitiven Schemata abgespeichert. Man sei sich dann des Konfliktes meist nicht oder nur sehr peripher bewusst.

b) Wenn die Interviewten zu einem Sachverhalt eine eher ambivalente Haltung einnehmen, sei bemerkbar, dass sie sich des Konfliktes bewusst seien. Es tauchten dann Anzeichen eines inneren Konfliktes auch in der Rede auf (Strauss 2002: 27).

c) Zum letzten Fall, der Integration widersprüchlicher Einstellungen, schreibt Strauss:

“When speakers integrate multiple social discourse, they draw on them selectively, blending them into a view that is consistent and makes sense for them, even if it does not fit any standard public theories.” (ebd.)

In diesem Fall fänden die Informanten also eine Möglichkeit der Verknüpfung sich anscheinend widersprechender Standpunkte, die zunächst häufig für Außenstehende nicht sofort nachvollziehbar sei.

6.2.1 Göttliche Führung, jedoch keine Richtlinien

Insgesamt 42 Zitate⁵⁶ belegen den Widerspruch, dass einerseits häufig von Führung (*Guidance, Tuntunan*) die Rede ist, und doch explizit festgestellt wird, dass es in *Sumarah* keine festgelegten Richtlinien gebe, an die man sich halten müsse. Anhand einiger Beispielzitate werden verschiedene Kontexte aufgezeigt, in denen dieser

⁵⁵ Da es hierfür keine mir bekannte, passende Übersetzung im Deutschen gibt, habe ich den englischen Begriff von Strauss übernommen.

⁵⁶ Im Anhang 10.3. sind dazu einige exemplarische Zitate nachzulesen.

Widerspruch evident ist. Ziel dieser Darstellung ist es zu zeigen, dass die Aussagen, die für sich genommen auf einen eindeutigen Widerspruch hinweisen, im Zusammenhang mystischer Argumentation weit weniger unvereinbar sind. Das heißt, hier werden zunächst unvereinbar scheinende kognitive Schemata so miteinander in Beziehung gesetzt, dass sie in den mystischen Diskurs integrierbar sind.

Deutlich wird der Widerspruch zum Beispiel in folgenden Textstellen:

„The Sumarah organization was begun in embryonic form by three founders (Pinisepuh): Pak Kino, Pak H. Soetadi, and Pak Hardo. Each of them was responsible for a different field of its development. Pak Tadi in Solo was especially active in pioneering the organizational guidelines and formulating the Sumarah Vows (Sesanggeman). This was already an indication that some basic guidelines are essential“ (Pak Ary P1:1)

Pak Ary äußert also hier in einem Text von 1973, dass von Beginn an einige Grundrichtlinien in der *Paguyuban Sumarah* für nötig gehalten wurden.

Im Gegensatz dazu nimmt Pak Kino im Text von 1968 ganz anders Stellung zu Regeln in *Sumarah*:

„As far as the organization of Sumarah goes it is not a binding or disciplined set of rules. It is only a brotherhood. Sumarah is only devotion to God, surrender of body and soul for whoever needs that“ (Pak Kino P3:17)

Was hier zunächst in dieser Gegenüberstellung als Widerspruch erscheint, erweist sich bei genauerer Betrachtung als Argumentation auf verschiedenen Ebenen. Denn, dass in *Sumarah* keine festgelegten Richtlinien angegeben werden, heißt nicht, dass es keine Ordnung darin gäbe. Wie bereits in den Grundlagen zu javanischer Mystik und in Kapitel 5 in den Voraussetzungen der *Sumarah*-Praxis dargestellt, wird in Java der Makrokosmos (*jagad gede*) als harmonisch geordnetes Gefüge angesehen, in dem jedem Menschen als mikrokosmische Einheit (*jagad cilik*) ein bestimmter Platz zukommt. Der Mensch steht also schon von vorne herein in einer umfassenden Ordnung.

„Life is not aimless and chaotic. There has always been an ethical code directing humanity to behave well, not to disturb others, to live for more than just the self. We need to know our place in the world, there is order and culture.

All of this is part of meditation. People cannot just go in whatever direction they like, there are patterns in the cosmos“. (Pak Ary P 1: 5)

Der Mensch ist jedoch nicht sklavisch an diese höhere Ordnung gebunden im Sinne eines vorbestimmten Plans, der sich zwangsläufig durch ihn erfüllt. Vielmehr wird eine grundsätzliche Freiheit angenommen, die sich darin äußert, dass es dem Menschen möglich ist, sich dieser Ordnung entgegengesetzt zu verhalten (Laura Romano P9:27). Im Falle des Zuwiderhandelns muss man dann allerdings auch die Konsequenzen tragen, da es nicht möglich ist, aus dieser Ordnung herauszutreten.

Es wird davon ausgegangen, dass jede Gesellschaft ein System an Regeln und Werten braucht (Pak Ary P4:4). Die *Sumarah*-Gemeinschaft hat sich entsprechend mit den neun Punkten des *Sessanggeman* selbst einen Rahmen grundsätzlicher Richtlinien gesetzt (siehe Anhang 10.1: P8). Entsprechend werden in *Sumarah* Regeln, zum Beispiel in Bezug auf ethische Werte oder Höflichkeit zur Erhaltung der Harmonie nicht abgelehnt. Diese werden jedoch nur für sinnvoll gehalten, so lange das innere System der Führung noch nicht stabil ist, in der der Mensch eins mit Gott wird und sich von daher im Einklang mit der kosmischen Ordnung befindet.

“Mereka yang berkecimpung di dalam ‘dunia spiritual’ menyadari bahwa tentu saja aturan yang sebenarnya (ialah aturan sesuai hukum Alam) belum tentu sama dengan hukum tata krama yang sangat tergantung kepada jaman, tempat dan tradisi sebuah kelompok. Memang pada dasarnya tata krama sebenarnya hanya sebuah alat untuk menjaga keharmonisan dan keamanan jagad cilik kita ini. Namun demikian, apabila tidak disertai dengan kesadaran budi, aturan tata krama itu hanya akan menjadi semacam formalitas bahkan kesemuan belaka. Sebagai contoh saja: sikap ‘andhap asor’ yang sangat mendasari kebudayaan Jawa, pada mulanya tentunya tidak hanya dimaksudkan sebagai semacam etiket yang baik saja, melainkan merupakan suatu sikap batin yang betul-betul menghargai orang lain dan berusaha untuk tidak menyinggung perasaan sesama.” (Laura Romano P9:23).

“Jenen, die in der `spirituellen Welt` aktiv sind, ist selbstverständlich bewusst, dass die Ordnung (es ist die Ordnung, die mit dem Naturgesetz übereinstimmt) noch nicht ganz eins ist mit der Etikette, die sehr abhängig ist vom Zeitalter, vom Ort und der Tradition einer Gruppe. Im Grunde ist die Etikette tatsächlich nur ein Werkzeug, um die Harmonie und Sicherheit in unserer kleinen Welt zu

gewährleisten. Nichtsdestoweniger, wenn man nicht mit dem Bewusstsein von *budi* darauf vorbereitet ist, ist die Ordnung mittels der Etikette nur eine Art Formalität oder sogar eine völlige Täuschung. Nur als Beispiel: Die Haltung der Unterwürfigkeit, die sehr grundlegend für die javanische Kultur ist, hat man anfangs sicher nicht nur als eine Form der Etikette angewendet, sondern sie bildete eine innere Haltung, die wirklich eine andere Person ehrte und bei der man gleichzeitig bemüht war, nicht die Gefühle eines anderen zu verletzen.”

In diesem Zitat unterscheidet Romano zwischen der inneren Ordnung, die im Einklang mit der göttlichen Ordnung steht und einen Menschen angemessen handeln lässt, und den nur äußerlichen Regeln einer entleerten Etikette, die eine verfeinerte Haltung nur vorzutäuschen versucht. Zum Verständnis der Integration des Widerspruchs in dieser Argumentationsweise ist von daher die Unterscheidung zwischen der äußeren (*lahir*) und inneren (*batin*) Realität von Bedeutung. Kurz gesagt wird die göttliche Führung (*Tuntunan*) dem Bereich des *batin* zugeordnet, wohingegen Richtlinien und Instruktionen dem *lahir* angehören. Nach der *Sumarah*-Lehre lässt sich die Wahrheit (*hakiki*) nur im *batin* jedes Einzelnen durch spirituelle Praxis finden. Das bedeutet, dass jeder durch eigenes Bemühen und geleitet durch die eigene Erfahrung seinen Weg zu innerer und äußerer Harmonie (*selaras*) finden muss. Allgemeine Richtlinien können dabei hilfreich sein, treten jedoch als richtungsweisende Instanz hinter die innere Führung zurück.

“People have to reach the realm of purity through their own effort. As far as the method goes, about how you actually do it, it is up to you. There is no need for fixed instruction such as you do this, you surrender there - that is it, let go, none of that is necessary.” (Pak Kino P3:19).

Diese Unterscheidung zwischen innen (*batin*) und außen (*lahir*) ist es unter anderem, die den Widerspruch zwischen dem Anspruch einer Führung und gleichzeitiger Abwesenheit von feststehenden Regeln plausibel macht. Jeder Einzelne steht schon in der höheren Ordnung und wird geführt, auch ohne äußere Richtlinien. Die *Sumarah*-Praxis ist dem gemäß nur dazu da, das Befolgen der inneren Anweisungen durch Hingabe zu üben und durch den Reinigungsprozess den Widerstand zu verringern (Pak Kino P7:9)

Die bisher angeführten Argumente, dass a) eine übergeordnete Ordnung im Kosmos besteht, von der der Mensch ein integraler Bestandteil ist und b) der inneren Führung der Vorrang gegenüber von außen festgesetzten Regeln eingeräumt wird, verbindet sich in dem dritten Aspekt, dass sich die Verfassung im Innern (*batin*) sich auch in der äußeren Realität zeigt und andere Zeuge dessen werden können (Laura Romano P9:36).

Aus der Annahme, dass sich der innere, durch die mystische Praxis erreichte harmonische Zustand auch nach außen in entsprechendem Verhalten zeigt, folgt in der *Sumarah*-Lehre, dass ein Mensch der nach seiner inneren Führung lebt, keiner äußeren Richtlinien mehr bedarf. Dies wird besonders deutlich in der folgenden Textstelle, in der Laura Romano Pak Arymurthy zitiert.

“Di sini manusia telah menjadi satu dengan Tuntunan dan bukan lagi hanya manut kepadanya. Hati yang telah disinari oleh Budi masuk ke dalam Tuntunan. Di sini sudah tidak ada upaya apa-apa, sudah tidak pakai usaha, karya, tenaga apa-apa. Perilaku kita nanti akan terwujud lewat perbuatan-perbuatan kita yang tanpa sengaja sesuai dengan Hukum Alam sekaligus patuh kepada hukum yang berlaku di bumi ini.”(Laura Romano P9:30)

“Hier wird der Mensch schon eins mit der Führung und ist nicht mehr nur mehr folgsam ihr gegenüber. Das Herz, das schon von *Budi* beleuchtet worden ist tritt ein in die Führung. Hier gibt es schon keine Bemühung mehr, man wendet dann schon keine Anstrengung mehr an, keine Arbeit und keine Kraft. Unsere Haltung bezüglich unseren Verrichtungen wird dann dergestalt sein, dass sie ohne Absicht übereinstimmen mit dem Willen Gottes und wir zugleich gehorsam sind gegenüber dem Gesetz, dass in dieser Welt herrscht.”

Dieses Konzept der äußeren Freiheit aufgrund innerer Führung im Einklang mit der Gesamtordnung impliziert ein hohes Maß an Eigenverantwortlichkeit. Magnis-Suseno kommt in einem Kapitel zu gesellschaftlicher Harmonie im javanischen Kontext zu dem gleichen Schluss:

“Die moralische Autonomie des Individuums besteht genau darin, daß es selbst zu beurteilen berechtigt ist, welche der verschiedenen *prima facie* gültigen Grundnormen jetzt tatsächlich durchschlagend auf die Situation zutreffen und welcher Interaktionsvollzug, und dann welche konkrete Handlung, dem entspricht.” (Magnis-Suseno 1981: 69)

In *Sumarah* sind es die *pamong*, die für die Richtlinien und Instruktionen zuständig sind. Gemäß dem bisher Ausgeführten wird in Bezug auf deren anleitende Funktion in *Sumarah* argumentiert, dass eine Person in der Rolle des *pamong* als Vermittler des göttlichen Willens fungiert, und er oder sie die Hinweise für die jeweilige Person ausspricht, die sich ohnehin auch in deren eigenem Inneren mit genügend Praxis mitteilen.

„Gradually you will become aware of what it is that is guiding. Remember that guidance does not really come from the person who is pamong (guide) but that it springs up within each of our individual feelings.“ (Pak Ary P1.2)

Auch die Auffassung, die in Bezug auf die Führung (*Tuntunan*) selbst in den Texten zum Vorschein kommt, fügt sich in die Argumentation ein, nach der festgelegte Richtlinien in *Sumarah* nicht sinnvoll erscheinen. *Tuntuan* wird als flexible und individuelle Größe angesehen. Zwar wird die Existenz einer absoluten Wahrheit angenommen, doch teilt sich diese dem Menschen mittels der *Tuntuan* je nach Persönlichkeit, Situation und Zeitpunkt in unterschiedlicher Weise mit. Es gibt in diesem Sinne keine richtige, sondern nur eine situativ angemessene Form der Führung (*Tuntunan*). (Laura Romano P2:52)

Aus den hier zusammengestellten Argumenten geht letztlich hervor, dass das Fehlen von Regeln und die Existenz einer übergeordneten Führung nicht nur keinen Widerspruch darstellen, sondern sich sogar im Gegenteil daraus notwendigerweise ergibt: Ist die Verbindung zur inneren Führung gefunden, werden äußere Regeln obsolet. Dies enthält nicht die Aufforderung Regeln zu brechen. Eine zu große Abhängigkeit von Richtlinien bzw. von festgelegten Konzepten behindert allerdings die Entwicklung, da es dann an der nötigen Offenheit fehlt, um die Mitteilungen der inneren Führung zu empfangen. (Pak Wondo P13:7)

Ähnlich wie das Ideal der Harmonie ist auch diese Verwirklichung der inneren Führung im Menschen eher als Ziel, denn als gelebte Wirklichkeit anzusehen. Die Tatsache, dass diese Thematik in den Texten so ausführlich diskutiert wird, weist darauf hin, dass es auch zu Missverständnissen kommen kann in Bezug auf die individuellen Interpretationen dieses Modells bei der Suche nach Orientierung im eigenen Inneren oder mittels äußerer Hilfsmittel. Es bedarf hier der Kenntnis um die Beziehung zwischen außen (*lahir*) und innen (*batin*) im mystischen Kontext, um den Widerspruch kognitiv zu integrieren.

6.2.2 Keine offiziellen Schriften, doch Texte zur Orientierung

Der zweite Widerspruch behandelt einen Teilaspekt des bereits Dargestellten. Es geht um die schriftliche Repräsentation, und im Gegensatz zu 6.2.1 kommt hier in den entsprechenden Textstellen eher eine ambivalente Haltung zum Vorschein. Die verwendeten Texte enthalten Aussagen⁵⁷, dass sich die *Sumarah*-Lehre außer dem *Sesanggeman* kein offizielles, allgemein gültiges Regelwerk auferlegt habe und über keine Dogmen verfüge. Stattdessen wird der Schwerpunkt auf die Erfahrung des Einzelnen und den direkten Kontakt unter den Teilnehmenden gelegt.

Demgegenüber gibt es jedoch schriftlich niedergelegte Texte mit relativ repräsentativem Charakter, die *Sumarah*-Mitgliedern zur Information und Orientierung dienen bzw. im Internet zugänglich sind. In den Jahren 1993 bis 1995 wurden zum Beispiel fünf Ausgaben einer Zeitschrift von der *Sumarah*-Zentrale in Jakarta mit dem Titel "*Bulletin Sumarah*"⁵⁸ herausgegeben. Diese Zeitschrift diente neben dem Austausch von Nachrichten bezüglich der Organisation und Verwaltung vor allem dem Abdruck von transkribierten Texten aus Meditationstreffen. Diese Texte enthalten neben den indonesischen oder zum Teil auch javanischen Wörtern des jeweiligen *pamong* auch die Laute wie "yaaaaaaa", die dazwischen von diesem intoniert wurden. Diesen Texten ist häufig der Hinweis vorangestellt: "*Disarankan untuk dibaca dalam suasana sujud/lenggah*"⁵⁹, was soviel bedeutet wie: "Es wird empfohlen dies in einer Atmosphäre der Meditation zu lesen". Diese Texte sind also für die direkte Praxis gedacht.

Im Jahre 2001 wurde vom Zentralen Verwaltungsrat der *Sumarah*-Gemeinschaft (*Dewan Pimpinan Warga Paguyuban Sumarah*) in Zentraljava eine Broschüre herausgegeben mit dem Titel "*Sumarah – Kumpulan Tulisan Keterangan/ Penjelasan 'Sumarah' dari 1. Bapak R. Ng. Soekino Hartono; 2. Bapak Soehardo 3. Bapak Arymurthy, S.E.*" Diese ca. 50-seitige "Sammlung zur Erklärung 'Sumarahs'"⁶⁰ enthält jeweils mehrere Texte von zu diesem Zeitpunkt bereits

⁵⁷ Im Anhang 10.4. sind dazu einige exemplarische Zitate nachzulesen.

⁵⁸ Exemplare aller 5 Ausgaben sind im Besitz der Autorin.

⁵⁹ vgl. z.B. *Bulletin Sumarah* No. 2 1993: 4

⁶⁰ ebenfalls bei der Autorin einsehbar.

verstorbenen *pamong*, die eine zentrale Rolle in der Entwicklung von *Sumarah* gespielt haben⁶¹. Sie stammen aus einem Zeitraum von 1940 bis 1996.

Seit dem Jahr 2001 ist *Sumarah* auch im Internet mit einer eigenen Seite vertreten⁶². Unter der Internet-Adresse www.sumarah.net findet sich eine englischsprachige Website mit mehreren Unterkapiteln. Neben einer Einführung, Fotos, Hinweisen zu Veranstaltungen und einer Linkliste ist auch hier eine Sammlung an Textdateien abrufbar.⁶³ Nichtsdestotrotz ist auf diesen Internetseiten in der *“Introduction to Sumarah History”* von Paul Stange zu lesen: *“Sumarah is practice and has no canon of official teachings or sacred texts”*. (Stange 2001:1)

Wie ist dieser Widerspruch zu verstehen? In Bezug auf die englischen Übersetzungen von Transkriptionen aus Meditationstreffen lassen sich zwei Erklärungen finden.

Wie bereits in Kapitel 4.1 erwähnt, haben sich die beiden Kulturanthropologen Paul Stange und David Howe unabhängig von einander in den 70er Jahren zu Feldforschungen über javanische Mystik in Zentraljava aufgehalten. Beide haben über die *Sumarah*-Gemeinschaft geforscht und ihre Dissertationen über *Sumarah* geschrieben⁶⁴. Sowohl Howe als auch Stange übersetzten transkribierte Texte aus Meditationstreffen und verwendeten diese als Anschauungsmaterial in ihren Studien. Auf diesem Wege bestand ab Anfang der 80er Jahre, und danach durch weitere Veröffentlichungen vor allem durch Paul Stange, für interessierte Nicht-Indonesier die Möglichkeit sich über Inhalte der *Sumarah*-Lehre zu informieren. Dies war vorher nicht der Fall gewesen, was unter anderem an der folgenden Anmerkung deutlich wird:

⁶¹ Die hier genannten Publikationen sind bei weitem nicht die einzigen Schriftsammlungen der *Sumarah*-Gemeinschaft. Paul Stange fügte am Ende seiner Dissertation eine ganze Liste von Schriften an, die er in den späten 70er Jahren für seine Forschung verwenden konnte. Er schreibt dazu:

“However internal Sumarah publications and documentary records are extensive. There have been several Sumarah publications, short pamphlets, which have circulated beyond the organisation . Other internal publications have included extensive collections of teachings, transcripts of lectures given by leaders, and several histories.” (Stange 1980: 430)

⁶² Seit November 2002 existiert nun auch eine indonesische Website der *Paguyuban Sumarah* unter der Internet-Adresse www.paguyuban-sumarah.org, die von den Mitgliedern in Semarang ins Leben gerufen wurde (Information aus einer E-mail von Laura Romano vom 30. 11 2002). Zum Zeitpunkt der Beendigung dieser Arbeit befand sich die Seite noch im Aufbau, jedoch war bereits erkennbar, dass ein Teil der hier verwendeten Texte auf diesen Seiten abrufbar sein wird, die bisher nur auf Papier erhältlich waren.

⁶³ Wie den Orientierungsprotokollen im Anhang entnehmbar, stammen alle hier verwendeten Texte aus einer dieser hier genannten Quellen.

⁶⁴ Paul Stange ist auch heute noch in *Sumarah* involviert und neben Laura Romano einer der wenigen nicht-indonesischen *pamong*.

“There are very few published sources on Sumarah and these take the form of brief mention within general discussion of Javanese mysticism (...). Even within Indonesia there are no publications on Sumarah available to the general public.” (Stange 1980: 430)

Im Kapitel 4.1 wurde im Zusammenhang mit der Geschichte der *Paguyuban Sumarah* bereits darauf eingegangen, dass seit den 70er Jahren vorrangig in Solo eine über die Jahre schwankende Anzahl⁶⁵ von `Westerners´ ebenfalls an den Meditationstreffen teilnahmen. Der Kontakt von Paul Stange hatte dabei unter anderem als `Türöffner´ für die Ausländer gewirkt, und nach anfänglichem Widerstand übernahm dieser die Rolle eines Übersetzers (ebd. 271). Durch das wachsende Interesse der Teilnehmer an den Grundprinzipien dieser mystischen Praxis bestand bald die Nachfrage nach mehr Information. Außerdem kam es immer wieder zu Mißverständnissen auf Grund des unterschiedlichen kulturellen Hintergrundes, so dass auf beiden Seiten das Bedürfnis nach Aufklärung bestand. Seit dieser Zeit zirkulieren die Arbeiten von Paul Stange, zum Beispiel seine Übersetzungen der “*Selected Sumarah Teachings*” (1977), und andere Schriften wie zum Beispiel eine von der *Sumarah*-Gemeinschaft selbst herausgegeben Broschüre “*Introduction to Meditation*” und dienen der Orientierung für Newcomer und Interessierte.

Seit den 90er Jahren ist Laura Romano mit mehreren Texten⁶⁶ und in Interviews diesem Informationsbedürfnis nachgekommen, und hat schließlich im Jahr 2000 auch ein Buch mit ihren Erfahrungen in der *Sumarah*-Praxis veröffentlicht⁶⁷. Sie war es auch, die 2001 die englisch-sprachige Internet-Seite www.sumarah.net initiierte, die als Informationsquelle und Kontaktmöglichkeit für die wachsende Zahl der *Sumarah*-Praktizierenden außerhalb Javas gedacht ist.

Abgesehen von diesem Informationsbedarf kam es vor allem in den letzten Jahren zu einem verstärkten Gebrauch von Texten auch unter den javanischen Mitgliedern. Hierfür wird als Grund vornehmlich die kritische Phase angesehen, in der sich *Sumarah* in Bezug auf die Nachfolge befindet. Die meisten der alten *paramong*, die noch die Anfänge der *Paguyuban Sumarah* miterlebten, sind inzwischen verstorben.

⁶⁵ Stange schreibt von ein bis zwei Dutzend im Jahre 1972 (Stange 1980: 272)

⁶⁶ Zum Beispiel mit dem hier verwendeten Text “*Notes on Sumarah meditation practice*” (P 2)

Im Gegensatz zu früheren Jahren kommen kaum junge Leute dazu. Aus diesem Grunde hatte man während meines Feldforschungsaufenthaltes 1998 in Java im Hause von Pak Wondo ein weiteres Meditationstreffen am Donnerstag eingerichtet, speziell zur Schulung von erfahrenen Mitgliedern zu *pamong*⁶⁸.

Mit dem Tod von Pak Arymurthy und Pak Wondo sind zwei prägende Figuren der Gemeinschaft verschwunden, die Anzahl der *Sumarah*-Mitglieder schrumpft, und es steht zu befürchten, dass diese mystische Gemeinschaft aus der kulturellen Landschaft Javas verschwindet. Abgesehen davon besteht bereits jetzt die Situation, dass ohne die Anwesenheit erfahrener *pamong* der mystische Diskurs innerhalb *Sumarahs* in viele Einzelstimmen zerfällt. Laura Romano äußerte dazu im Interview:

“Yes, and it is evolving. You know, because now, because in Sumarah there is not a text indeed, while for example there is in Subud or in Pangestu⁶⁹. So every time there is confusion and disagreement, they can go to their ‘bible’, ya? And in Sumarah it is not like this. It has always been an oral tradition and now that the old pamongs have all basically passed away, ya, there is no reference, so everyone has got a bit their own perception.” (P16:5 Laura Romano)

In diesem Zusammenhang ist die Herausgabe der obengenannten “Sammlung zur Erklärung *Sumarahs*” zu sehen. Website, Buch und Textsammlung dienen der Konservierung einer Tradition, so dass sie in ihrer historischen Entwicklung und ihren Grundprinzipien nicht dem Vergessen anheim fällt. Im Vorwort jener Sammlung heißt es dazu:

“Akhirnya semoga kumpulan tulisan para sesepuh ini dapat digunakan menjadi pegangan kita dalam Sujud Sumarah untuk seluruh keluarga Paguyuban Sumarah, terutama dalam hal koreksi pribadi dalam sujud.”

(DPW⁷⁰ *Paguyuban Sumarah* Januar 2001)

“Schließlich möge diese Schriftensammlung der Leiter/Ältesten für die ganze Sumarah-Gemeinschaft dienen als unser Leitfaden in der Sumarah-Meditation, vor allem zum individuellen Korrigieren der eigenen Meditation.”

⁶⁷ Dieses Buch ist auf Italienisch erschienen und trägt den Titel “*Sumarah – il risveglio del maestro interiore*” Zurzeit wird es ins Deutsche und ins Englische übersetzt

⁶⁸ Tagebuch vom 18.2., 15.4. und 18. 4. 1999.

⁶⁹ *Subud* und *Pangestu* sind ebenfalls mystische Gemeinschaften in Java (vgl. Koentjaraningrat 1985:400)

⁷⁰ Abkürzung für *Dewan Pimpinan Warga* = Mitgliedervorstand

Aus diesen Äußerungen wird die Ambivalenz deutlich, die mit dieser Entwicklung einhergeht. Es war nicht geplant auf Texte zurückzugreifen, aber inzwischen erfordert es die prekäre Situation.

So weit zur äußeren Erklärung, warum verstärkt Texte zur Orientierung in *Sumarah* herangezogen werden. Nun zur Argumentation im mystischen Zusammenhang, warum auf Texte keinen oder nur wenig Wert gelegt wird, und diese dennoch existieren. Ähnlich wie oben in Bezug auf festgelegte Regeln, kommt auch hier zum Ausdruck, dass Worte mystische Inhalte nie gänzlich zu fassen vermögen. Texte werden von daher nicht abgelehnt, doch bleibt es wichtig im Bewusstsein zu behalten, dass sie nicht die absolute Wahrheit bzw. Essenz (*Hakiki*) auszudrücken vermögen. Dieser relative Charakter verbaler Mitteilungen in Wort und Schrift kommt in der Äußerung Pak Arys zum Ausdruck:

“As a personal experience this will only happen if you flow with the tune of the guide, of the guide within. This is what, later on in Sumarah terms, we talk about as Hakiki or Hak. Hakiki is the science, it is the vehicle for the science. It is independent and autonomous and cannot be defined. It cannot be restricted by books no matter who writes them and its manifestation within each of us depends only on Hakiki itself. (P1:7 Pak Ary)”

Pak Wondo erläutert dies während eines Meditationstreffen mit den kurzen Worten:

“bahasa tuhan bukan bahasa manusia“ (Tagebuch vom 16.12. 1998)
„Die Sprache Gottes ist nicht die Sprache der Menschen“.

Unter dieser Annahme, dass mit Worten immer nur partiale und situative `Wahrheiten´ geäußert werden können, wird es in *Sumarah* als legitim angesehen, Texte über Mystik zu verfassen. Laura Romano bezieht dies im Interview zum Beispiel auf die Veröffentlichung ihres Buches:

„I think it can be done, because otherwise I would not have written a book. This is my answer, and I know that some people would...some people would disagree with this. I have a friend, Wolfgang, who thinks I should not have written a book, because these things are beyond word, and that’s definitely a point of view. I think, if we accept imperfection... (...)..and approximation and if we don’t say ever that the words substitute the experience, if we are clear that this are only

words and there are not `the truth`, if I am clear that when I am speaking I am using concepts and I am not speaking `the truth`, but as Ramesh says `the words and the concepts are just pointers to the truth`, then it's ok. It is not ok, when you say this is the truth, then you're off.“

Worte dienen also als Hinweise, können aber nicht die eigene Erfahrung ersetzen. Im Anschluss an dieses Zitat verwendet Laura Romano hierfür die Metapher einer Landkarte. Diese kann nützlich sein, um sich in einem Gebiet zurechtzufinden, aber :

”the real experience of travelling in that land, I mean, don't think, you ever get it by looking at the map. (Laughs)” (P16: 20 Laura Romano)

Es geht hier also eher um die Haltung zu Geschriebenem, als um dessen Existenz an sich. Der Umgang mit Texten fällt dabei wiederum in den Bereich persönlicher Praxis und innerer Erfahrung, und damit in das *batin*.

7 Zusammenfassung

In dieser Arbeit wurde der Fragen nachgegangen, wie in der javanischen *Paguyuban Sumarah* Überzeugungen zur Praxis der Meditation im Kontext der javanischen Mystik aus emischer Sicht formuliert werden. Diese Frage wurden anhand von 16 Texten von fünf Meditationsanleitern (*pamong*) dieser mystischen Gemeinschaft mit Methoden der qualitativen Textanalyse auf der Basis der Schematheorie nach Naomi Strauss und Claudia Strauss untersucht.

Die Meditationsanleiter formulieren ihre Ansichten über die Praxis und Ziele der *Sumarah*-Meditation in einer dichten, metaphernreichen Argumentationsweise. Diese „Erzählweise“ schöpft aus allgemeinen Auffassungen über mystische Praktiken in Java (*kejawan*).

In der Darstellung der Grundprinzipien dieses mystischen Überzeugungssystems standen die folgenden Kategorien im Vordergrund:

- Voraussetzungen der Praxis
- Kategorien des Selbst
- Lerninhalte der Praxis
- Notwendige Konsequenzen der Praxis
- Führung für die Praxis, Hindernisse für die Praxis
- Ziele der Praxis.

Die Analyse der Texte ergab, dass es sich bei der *Sumarah*-Lehre um ein weitgehend kohärentes, eng vernetztes System zusammenhängender kultureller Schemata handelt, in dem auch widersprüchliche Aussagen integrierbar sind. Im Vergleich mit weiteren Studien zu javanischer Mystik wurde zum einen deutlich, dass das Modell der Harmonie, auf das *Sumarah* ausgerichtet ist, auch in der javanischen Gesellschaft allgemein einen hochgeschätzten erstrebenswerten Wert darstellt und von kulturprägender Bedeutung ist.

Zum anderen wurden zwei Widersprüche dargestellt, die in den Texten der *pamong* auftreten. Zum einen wird davon gesprochen, dass es keine allgemein gültigen Regeln zur Orientierung in *Sumarah* gebe, andererseits wird der Begriff der Führung (*Tuntunan*) in Bezug auf die Meditationspraxis häufig verwendet. Damit in Zusammenhang steht der zweite anscheinende Widerspruch, dass sich die *Paguyuban Sumarah* als eine mystische Gemeinschaft ohne schriftlich niedergelegte Normen und

Weisungen versteht, andererseits eine Auswahl von relativ repräsentativen Texten, wie die hier zur Analyse verwendeten, im Umlauf sind und zur Orientierung empfohlen werden.

Im ersten Fall habe ich zu zeigen versucht, wie zunächst unvereinbar erscheinende Vorstellungen innerhalb der mystischen Argumentation in einer Weise miteinander in Beziehung gesetzt werden, dass deren Integration kognitiv möglich ist.

Im zweiten Fall ist eine eher ambivalente Haltung zur Verwendung von Texten bemerkbar. Man versteht sich als eine mystische Gemeinschaft ohne festes Regelwerk, doch aufgrund der derzeitigen Entwicklungen ist man dennoch zunehmend auf Texte angewiesen, um die eigene Tradition möglichst einheitlich zu bewahren. Letzlich wird jedoch auch hier durch den Rückgriff auf die mystische Sichtweise das Unvereinbare zusammengeführt und der Kreis argumentativ wieder geschlossen.

Ich habe dabei argumentiert, dass die Widersprüche integriert werden, indem sie als integraler und rational unklärbarer Bestandteil der Mystik an sich angesehen werden. Dass man in mystischen Zusammenhängen auf Paradoxa stößt, die mittels Ratio und Intellekt nicht aufzulösen sind, wird dabei als ein Merkmal der Mystik selbst angesehen. Franz Magnis-Suseno erläutert dies zum Beispiel anhand der Metaphern, die für die „Vereinigung von Herr und Knecht“ (*manunggaling kawula Gusti*)“ verwendet werden und schließt daraus:

„Diese mystische Einheit überschreitet das normale Verständnis und kann daher am besten in Paradoxa-Formeln ausgedrückt werden (...).“

(Magnis-Suseno 1989: 180).

Dies ergibt sich zwangsläufig aus der Annahme, dass eine Aussage immer nur partiell und auf eine bestimmte Situation bezogen zutreffen kann und nicht absolut zu setzen ist. Zwar wird die Existenz einer „absoluten Wahrheit“ (*Hakiki*) angenommen, doch ist der Mensch nicht dazu in der Lage diese in ihrer Gesamtheit zu erfassen.

Für *Sumarah* bedeutet dies, dass man sich über mystische Phänomene und Zusammenhänge äußern kann, aber dabei im Bewusstsein behalten sollte, dass das Gesagte nur für einen begrenzten Rahmen gültig ist:

„Yes, and then absolutely, there are more levels of understanding and aspects you didn't even notice before, and you can go on for ever. Well, at a certain point you say: `Ok, this is what I've got to offer and it's not the final truth

about...whatever the subject is, is what I've come up with for this time, this is what I've got to offer. " (Laura Romano P16:23)

Durch dieses Augenmerk auf die Veränderlichkeit aller Phänomene und die relative Offenheit gegenüber neuen Betrachtungsweisen ist möglicherweise auch gewährleistet, dass die *Sumarah*-Lehre als ein flexibles Netzwerk kognitiver Schemata neue Sichtweisen zu integrieren vermag und auch weiterhin nicht in einem System festgelegter Regeln und Dogmen erstarrt.

8 Glossar

javanischer (J) und indonesischer (I) Wörter und Namen

abangan (I/J)	nicht strenger Moslem
agama (I/J)	Religion
aku (I)	ich, Ego
alam (I/J)	Natur, Welt, Bereich
alat (I)	Werkzeug, Mittel, Gerät
aliran (I)	Bewegung, geistige Strömung
aliran kepercayaan (I)	Glaubensgemeinschaft, mystische Gruppierung
angen-angen (J)	Gedanken, Erinnerung
anggaran (I)	Schätzung, Berechnung, Haushaltsplan,
anggaran dasar (I)	Satzung, Statuten
anggaran rumah tangga (I)	Ausführungsbestimmungen (zu den Statuten), Geschäftsordnung
aturan (I)	Ordnung, Regelung, Anordnung, System
badan (I)	Körper
Bapak (I)	Vater, Familienoberhaupt, Vorgesetzter, (höfliche) Anrede für ältere Männer
batin (I/J)	innen, Inneres, Verborgenes, Verstecktes
berhubung (I)	verbinden
betal Makdis (arab.)	Wurzelchakra
betal Makmur (arab.)	Kronenchakra
betal Mukharam (arab.)	Herzchakra
bidang (I)	Gebiet, Bereich, Aspekt
budi (I/J)	Vernunft, Essenz, `höheres` Bewusstsein
cabang (I)	Zweig, Ast, Zweigstelle, Filiale
cocok (I)	passend, angemessen, gleichwertig
Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (DEPDIKPUD)	Erziehungs-und Kultusministerium
Dewan Pimpinan Daerah (DPD)	Bezirks-/Provinzführungsrat
Dewan Pengurus Pusat (DPP)	zentraler Verwaltungsrat
dosa (I)	Sünde
Endraloka (J)	Herzchakra

eling (J)	bewusst, sich erinnern
eneng (J)	ruhig
ening (J)	klar
Guruloka (J)	Kronenchakra
guru (I/J)	Lehrer
guru sejati (I/J)	innerer Lehrer, innere Stimme
hak (I/J)	rechtmäßig, richtig, das Wahrhaftige, Gott
hakekat (I/J)	Kern, Wesen, das Wesentliche
hakiki (I/J)	wahr, wahrhaftig, wesentlich, essentiell
hukum (I)	Recht, Gesetz
Ibu (I)	Mutter, (höfliche) Anrede für (verheiratete) Frauen
ilmu (I)	Lehre, Wissenschaft, Kenntnis, Wissen
iman (I/J)	Glaube, Überzeugung, Standfestigkeit, geistige Haltung, seelisches Gleichgewicht
jagad cilik (J)	Mikrokosmos, kleines Weltall
jagad gede (J)	Makrokosmos, großes Weltall
Janaloka (J)	Wurzelchakra
jiwa (I/J)	Seele, Psyche, Geist, Inneres
kampung (I)	Stadtteil
karma (J)	göttliches Gesetz der Vergeltung (vorwiegend im hinduist. und buddhist. Weltverständnis)
Kasunyatan (J)	letzte oder absolute Realität, das Absolute
kebatinan (I)	seelischer/geistiger Zustand, innere Verfassung, javanische Mystik
kebebasan (I)	Freiheit
kebingungan (I)	Verwirrung, Ratlosigkeit
kehendak (I)	Wille, Wunsch
Kejawen (J)	Bezeichnung für das binnenjavanische Kernland; auch für die Gesamtheit javanischer Religion und Kultur
kenyataan (I)	Tatsache, Wirklichkeit, Realität
kepercayaan (I)	Glaube, Überzeugung, Vertrauen

kerahayon (J)	Frieden
kesadaran (I)	Bewusstsein, Erkenntnis, Einsicht
keseimbangan (I)	Ausgeglichenheit, Gleichgewicht, Harmonie
keselamatan (I)	Heil, Glück, Wohlergehen
ketua (I)	Älteste, Oberhaupt, Vorsitzende, Leiter
ketegangan (I)	Spannung, Angespanntheit
kotoran (I)	Schmutz
lahir (I/J)	das Äußere, äußerlich, materiell, weltlich, körperlich
latihan (I)	Übung
loka (I/J)	Welt, Ort
manunggaling kawula Gusti (J)	(mystische) Vereinigung von „Knecht und Herr“, bzw. von Mensch und Gott
manusia (I)	Mensch, menschlich
mawas diri (J)	Introspektion, Innenschau
menerima (I)	annehmen, empfangen
mengakui (I)	zugeben, eingestehen
mengenal diri (I)	sich kennenlernen
mujud (J)	sich manifestieren
murni (I/J)	rein, unverfälscht
nafsu (I)	Trieb, Antrieb, Begierde, Lust
narimo (I/J)	Akzeptanz, alles hinnehmen
nur (I)	Licht, Lichtstrahl, Glanz
Pak (I)	Kurzform von <i>Bapak</i>
pamong (I/J)	allgemein: Betreuer, Erzieher, Verwalter in <i>Sumarah</i> : Meditationsanleiter
pamrih (I/J)	Absicht, Eigennutz, Ambition
pangeran (I/J)	Prinz
Pangestu	Name einer mystischen Gemeinschaft
pembersihan (I)	Reinigung
pembukaan (I)	Öffnung
penolakan (I)	Widerstand
Pepadang (J)	das göttliche Licht

perilaku (I)	(gutes) Benehmen, Verhalten
perjuangan (I)	Kampf, Streit
permecehan (I)	Zersplitterung, Spaltung, Uneinigkeit
pikir (I)	Denken, Verstand, Meinung
pimpinan (I)	Führung, Leitung
pinisepuh (J/I)	Älteste, Führer, Großeltern
piranti (J)	Werkzeug
priyayi (J/I)	gebildete javanische Oberschicht
pribadi (I)	Individuum, Person, individuell, privat
pujangga (I/J)	Dichter, Gelehrter am fürstl. Hof
ranting (I)	(kleiner) Zweig, Abteilung, Zweigstelle
rasa (I/J)	Gefühl, Empfindung, Intuition, intuitives Einfühlen
rendah diri (I)	sich klein machen, bescheiden sein
roh (I)	Geist, Seele
rohani (I)	geistig, geistlich, seelisch
rahayu (J)	Frieden, Wohlergehen
sabar (I/J)	geduldig
sangkan-paran (J)	Ursprung und Ziel (myst. Ausdruck)
santri (I/J)	frommer Moslem
sejati (IJ)	echt, wahr, original, rein
selaras (I/J)	die gleiche Tonhöhe haben, harmonisch, übereinstimmend
Sesanggeman (J)	von <i>sanggem</i> : Bereitschaft; in <i>Sumarah</i> : die neun Ziele bzw. Gelöbnisse
Subud	Name einer mystischen Gemeinschaft
sujud (I/J)	tiefe Verbeugung, Hingabe, Meditation
sumarah (I/J)	Hingabe, Aufnahmebereitschaft, Offenheit Name einer mystischen Gemeinschaft
sumber (I)	Quelle
tanggung jawab (I)	Verantwortung
tapa (J)	Askese
tekad (I)	fester Wille, Entschluss, Entschlossenheit

tenang (I)	ruhig, entspannt
tentrem (I/J)	sicher, ruhig, friedlich
tingkat (I)	Stufe, Niveau, Stadium
trimurti (J)	Dreiheit, Dreieinigkeit
tugas (I)	Pflicht, Aufgabe, Auftrag, Dienst, Amt
Tuhan (I)	Gott
Tuhan Yang Maha Esa (I/J)	höchstes Wesen, höchster Gott
tuntunan (I)	Führung, Anleitung
utusan (I)	Bote, Vermittler
wahyu (I/J)	Offenbarung, Eingebung

9 Literatur

9.1 Selbstständige Werke

Beatty, Andrew

1999 Varieties of Javanese Religion: an anthropological account. Cambridge.

Barnard, Alan and Jonathan Spencer (eds.)

1996 Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology.
London and New York.

Bernard, H. Russell

1998 Handbook of methods in cultural anthropology. Walnut Creek.

D´Andrade, Roy G. and Claudia Strauss (Hg.)

1992 Human Motives and Cultural Models. Cambridge.

Ders.

1991 The Identification of Schemas in Naturalistic Data. In: Horowitz, Mardi J. (Hg.): Person Schemas and Maladaptive Interpersonal Patterns. Chicago and London. S. 279-301.

Dougherty, Janet W.D. (Hg.)

1985 Direction in Cognitive Anthropology. Urbana and Chicago.

dtv-Brockhaus-Lexikon

1995 dtv-Brockhaus-Lexikon in 20 Bänden. München.

El Hafidy, H.M. As´ad

1982 Aliran-Aliran Kepercayaan dan Kebatinan Di Indonesia. Zweite rev. Auflage. Jakarta.

Geertz, Clifford

1960 The Religion of Java. Chicago and London.

Glaser, Barney G. und Anselm L. Strauss

1998 Grounded theory: Strategien qualitativer Forschung (engl. Originalausgabe von 1967). Bern.

Goodenough, Ward H.

1994 Toward a Working Theory of Culture. In: Borofsky, Robert (Hg.): Assessing Cultural Anthropology. New York et al. S.262-275.

Hadiwijono, Harun

1967 Man in the Present Javanese Mysticism. Baarn.

Heuken, Adolf SJ

1998 Kamus Indonesia Jerman/ Indonesisch-Deutsches Wörterbuch. Jakarta.

Howe, David

1980 Sumarah: A study of the art of living. Chapel Hill.

<http://www.sumarah.net> (im Januar 2003)

<http://www.paguyuban-sumarah.org> (im Januar 2003)

Ilyas, Drs. Abd. Mutholib und Drs. Abd. Ghofur Imam

1988 Aliran Kepercayaan & Kebatinan Di Indonesia. Surabaya.

Koentjaraningrat

1985 Javanese Culture. Oxford.

Kokot, Waltraut

1992 Kognitive Ethnologie. In: Fischer, Hans (Hg.): Ethnologie: Einführung und Überblick. Berlin. 3. Veränd. und erw. Aufl. S.367-382.

Dieselb.

1993 Kognition als Gegenstand der Ethnologie. In: Schweizer, Thomas; Margarete Schweizer; Waltraud Kokot (Hg.): Handbuch der Ethnologie. Berlin. S.331-344.

Magnis-Suseno, Franz

1989 Neue Schwingen für Garuda – Indonesien zwischen Tradition und Moderne. München

Ders.

1981 Javanische Ethik und Weisheit: Studien zu einer östlichen Moral. München und Wien.

Muhr, Thomas

1997 Atlas/ti: Visual Qualitative Data Analysis - Management – Model Building - Release 4.1 User´s Manual. 1st. Edition. 11/97. Berlin.

Mulder, Niels

1996 Inside Indonesian Society: Cultural Change in Java. Amsterdam and Kuala Lumpur.

Ders.

1989 Individual And Society in Java: A Cultural Analysis. Yogyakarta.

- Ders.**
1978 Mysticism & Everyday Life in Contemporary Java – Cultural Persistence and Change. Singapur.
- O. A.**
2001 Fischer Weltalmanach. Frankfurt am Main.
- O.A.**
1998 Harenberg Länderlexikon. Dortmund.
- Quinn, Naomi (ed.)**
in Vorb. How to find culture in discourse. Cambridge.
- Rahnip, M. Ba.**
1987 Aliran Kebatinan Dan Kepercayaan Dalam Sorotan. Cetakan Kedua. Surabaya.
- Schweizer, Thomas; Margarete Schweizer und Waltraud Kokot (Hg.)**
1993 Handbuch der Ethnologie. Berlin.
- Schweizer, Thomas**
1988 Einen javanischen Mystiker verstehen – Kognitive Analyse von Überzeugungen über heilige Orte (*tempat keramat*) aus Majapahit. In: Anthropos 83. S. 47-64.
- Stange, Paul**
2001 Introduction to Sumarah History. Perth In: www.sumarah.net
- Ders.**
1984 The Logic of Rasa in Java. In: Indonesia Nr. 38.
- Ders.**
1980 The Sumarah movement in Javanese mysticism. (unveröffentl. Dissertation) Wisconsin-Madison.
- Ders.**
1977 Selected Sumarah teachings. In: Asian Studies, Western Australian Institute of Technology. Perth.
- Strauss, Claudia**
in Vorb. Analyzing discourse for cultural complexity. In: Quinn, Naomi (ed.): How to find culture in discourse. Cambridge.
- Strauss, Claudia and Naomi Quinn**
1997 A cognitive theory of cultural meaning. Cambridge.

Dieselb.

- 1994 A Cognitive/Cultural Anthropology. In: Borofsky, Robert (Hg.):
Assessing Cultural Anthropology. New York et al. S. 284 – 300

Woodward, Marc

- 1989 Islam in Java: Normative piety and mysticism in the Sultanate of
Yogyakarta. Tuscon.

Zimbardo, Philip G.

- 1992 Psychologie. 5. Neu übersetzte und bearbeitet Auflage. Berlin,
Heidelberg, u.a.

9.2. Weitere Quellen

(bei der Autorin einsehbar)

Dewan Pimpinan Pusat Paguyuban Sumarah (Hg.)

- 1995 Sumarah Bulletin Nr. 05. Jakarta.
1994 Sumarah Bulletin Nr. 04. Jakarta.
1994 Sumarah Bulletin Nr. 03. Jakarta.
1993 Sumarah Bulletin Nr. 02. Jakarta.
1993 Sumarah Bulletin Nr. 01. Jakarta.

DPW Paguyuban Sumarah Propinsi Jawa Tengah (Hg.)

- 2001 Sumarah – Kumpulan Tulisan Keterangan/Penjelasan „Sumarah“ Dari: 1.
Bapak R.Ng. Soekino Hartono; 2. Bapak Soehardo; 3. Bapak Arymurthy,
S.E.

Green Tony

- 1983 20 Transkriptionen von *Sumarah*-Treffen mit Pak Wondo im Zeitraum
von 26. Januar bis 29. Dezember (von Laura Romano per E-Mail im
April 2002 erhalten)

Ders.

- 1982 9 Transkriptionen von *Sumarah*-Treffen mit Pak Wondo im Zeitraum
von 3. Februar bis 1. Dezember (von Laura Romano per E-Mail im April
2002 erhalten)

Klein, Susanne

- 2001 Feldforschungspraktikumsbericht über die *Paguyuban Sumarah* –
eine mystische Gemeinschaft in Solo/Zentraljava. Hamburg.
(unveröffentlicht)

Dieselb.

2000 Textanalyse nach Methoden der Schematheorie – Ausschnitte der Domäne „Tod“ in Texten javanischer Mystik. Hamburg
(unveröffentlichte Oberseminar-Arbeit)

Dieselb.

1998 Tagebuchaufzeichnungen vom Feldforschungsaufenthalt in Solo, Java:
Sept. – Dez.

Dieselb.

1999 Tagebuchaufzeichnungen vom Feldforschungsaufenthalt in Solo, Java:
Jan. - Aug.

o.A.

o.J. Introduction to meditation. o.O.

Stühm, Beate und Laura Romano

1998 An Interview about Sumarah meditation. Hamburg. In: Impressions
2000.

10 Anhang

10.1 Orientierungsprotokolle zu den Primärtexten

10.2 Auszug aus der Gegenüberstellung von Kapitel 5 mit den dazugehörigen Zitaten aus Atlas/ti

10.3 Auszug aus der Liste von Zitaten aus Atlas/ti zu Kapitel 6.2.1

10.4 Auszug aus der Liste von Zitaten aus Atlas/ti zu Kapitel 6.2.2

10.5 Netzwerkdiagramm aus Atlas/ti zur Beziehung der einzelnen Kategorien untereinander

10.1 Orientierungsprotokolle zu den Primärtexten

P1. Orientierungsprotokoll zu Pak Arymurthy „*On Guidance in Sumarah*“

Der elfseitige Text mit dem Titel „*On Guidance in Sumarah*“ wurde von Paul Stange ins Englische übersetzt. Es ist die Transkription eines von Pak Arymurthy abgehaltenen Meditationstreffens in Solo im September 1973. In diesem Text geht es um die Richtlinien für die Praxis von *Sumarah*. Pak Ary spricht im ersten Teil über die Führung und deren ‚Sitz‘, der im Innern liegt.

Darauf aufbauend erläutert er die aufeinanderfolgenden Aspekte der *Sumarah*-Praxis in Zusammenhang mit den verschiedenen Werkzeugen im Menschen auf dem Weg zum ganzheitlichen Selbst (*total self*) und gibt dafür Beispiele. Eine seiner Kernaussagen ist, dass die Hingabe in der *Sumarah*-Praxis sehr wichtig sei, weil diese es ermögliche im Laufe des mystischen Prozesses dem Weg zu folgen, der uns von der Wahrheit bzw. Gott (*Hak*) gezeigt werde. Es folgen Erläuterungen zu der Funktion des *pamong*. Eine weitere Kernaussage bezieht sich darauf, dass *Sumarah*-Praktizierende auch kollektiv den von ihm beschriebenen Prozess erfahren und bezeugen können, und die Art und Weise der Organisation deshalb ebenfalls ein Produkt der Meditation sei. Dieser Text gehört zu den *Selected Sumarah teachings* von Paul Stange, die im Internet unter www.sumarah.net heruntergeladen werden können.

P 2. Orientierungsprotokoll zu Laura Romano „*Notes on Sumarah meditation practice*“

Der 16-seitige Text mit dem Titel „*Notes on meditation in the Sumarah practice*“ wurde 1995 von Laura Romano auf Englisch verfasst. Hier werden die grundlegenden Prinzipien der *Sumarah*-Meditation für (vorrangig westliche) Interessierte dieser Praxis erklärt. Der Artikel beginnt mit einem Überblick über einige Elemente der javanischen Weltanschauung (*kejawan*; z.B. *halus/kasar*; Mikrokosmos/Makrokosmos; *kenyataan/Kasunyatan*; *mampir ngombe* und *aku*) und der in diesem Zusammenhang gebrauchten Metapher für das menschliche Selbst und seine Leidenschaften.

Im folgenden erläutert sie die Sicht auf das Individuum in *Sumarah* und auf die ‚Werkzeuge‘ im Menschen (*raga, rasa, pikir, angen-angen, rasa, budi*) entsprechend den verschiedenen Ebenen des Selbst (*aku, diri yang utuh, hati nurani*). Im Laufe dieser Praxis liege der Schwerpunkt auf der Entwicklung der Empfindungsfähigkeit (*rasa*). Die Kernaussage ist, dass die *Sumarah*-Meditation auf der Praxis der völligen Hingabe

basieren, um die Unterweisungen des inneren Lehrers (*guru sejati*) zu empfangen. Dies vollziehe sich in einem Reife- bzw. Reinigungsprozess in drei Stufen (*tekad, iman, sumarah*). Am Ende geht es um die Paradoxa des mystischen Weges und den Unterschied zur westlichen Mentalität. Dieser Text ist unter www.sumarah.net zu finden.

P 3. Orientierungsprotokoll zu Pak Sukino „*On Awareness and revelation*“

Der siebenseitige Text mit dem Titel „*On Awareness and revelation*“ ist der von Paul Stange recht frei ins Englische übersetzte Vortrag von dem *Sumarah*-Gründer Pak Sukino während eines wichtigen Meditationstreffens in seinem Haus in Yogyakarta im Juni 1968. In diesem Text geht es um einen bevorstehenden Richtungswechsel in der *Sumarah*-Praxis in jenen Jahren. Pak Kino erklärt darin, dass die *Sumarah*-Praxis das Stadium erreicht habe, um mit dem alltäglichen Leben zu verschmelzen. Zuerst erläutert er *Trimurti*⁷¹ (*body, mind* und *spirit*) und die drei Stadien der *Sumarah*-Praxis (*tekad, iman, sumarah*). Eine Kernaussage ist, dass es in *Sumarah* darum gehe, eins zu werden mit Gott im eigenen Inneren durch Glaube (*iman*) und Hingabe (*sumarah*). Dieser Weg hänge jeweils von jedem Einzelnen ab und könne nicht in festgelegten Instruktionen weitergegeben werden.

Er führt weiter aus, dass der Weg der *Sumarah*-Praxis der des konkreten Tuns im Alltag sei. Dieser führe über innere Reinigung und Hingabe zu einem erweiterten Bewusstsein und zur Erkenntnis von Gott. Es sei notwendig, Verantwortung/Pflichten in der Welt zu übernehmen, um zur Harmonie im Kosmos beizutragen. Dieser Text gehört ebenfalls zu den *Selected Sumarah teachings* von Paul Stange, die im Internet unter www.sumarah.net heruntergeladen werden können.

P 4. Orientierungsprotokoll zu Pak Arymurthys Vortrag „*Budi – An Exploration of the Path to God*“ vor der `Gruppe für Bewusstseinsentwicklung´ in Semarang, Ende Februar 1989

Der sechsseitige Text mit dem Titel „*Budi – An Exploration of the Path to God*“ ist der von Paul Stange ins Englische übersetzte Vortrag, den Pak Arymurthy Ende Februar

⁷¹ *Trimurti* ist das indonesische Wort für „Dreiheit“ bzw. „Dreieinigkeit“ und wird in unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet. Pak Kino benutzt diesen Begriff hier in Bezug auf Körper, Geist und Seele. Pak Ary hingegen bezieht (u.a. enthalten in P6, P9, P16) *Trimurti* auf drei angenommene Ebenen des mystischen Prozesses (*Trimurti* I, II, III), den ein Praktizierender durchlaufen solle.

1989 vor der Gruppe für Bewusstseinsentwicklung innerhalb der *Paguyuban Sumarah* in Semarang gehalten hat. Pak Ary erklärt hier im ersten Teil die sittlichen Werte im Menschen, vor allem den höchsten Wert bzw. das höhere Bewusstsein (*Budi*). Darauf aufbauend erläutert er die Verbindung zwischen der Führung für die Menschheit und der Erkenntnis von Gott/der Realisierung Gottes. Es folgt eine Erklärung des Bildes vom ganzheitlichen Menschen (*complete person* bzw. *manusia seutuhnya*).

Zum Schluss kommt er zu der Verantwortung/den Pflichten (*responsibilities*) der Menschen für die Zukunft, da wir uns in allen Bereichen in einer Krise befänden. Die Kernaussage dieses Textes ist, dass man sich durch das Wissen um *Budi* wieder mit dem wahren Selbst verbinden könne. Fazit: Die Krise der Menschheit könne nur transzendiert werden, wenn der Mensch gänzlich bewusst werde. Auch dieser Text kann im Internet unter www.sumarah.net heruntergeladen werden und gehört zu den *Selected Sumarah teachings* von Paul Stange.

P 5. Orientierungsprotokoll zu Pak Sukino „Mempelajari Ilmu Sumarah“

Der vierseitige indonesische Text mit dem Titel „*Mempelajari Ilmu Sumarah*“ ist eine Erklärung aus dem Jahr 1970 des *Sumarah*-Gründers Pak Sukino Hartono in der Broschüre zur Geschichte der *Sumarah*-Gemeinschaft.

In diesem Text geht es um die Art und Weise die *Sumarah*-Lehre zu studieren. Voraussetzungen seien ein fester Wille (*tekad*), vollständiger Glaube (*iman*) und das eifrige Praktizieren der Hingabe an Gott (*sujud Sumarah*). Wenn man mit dem Willen (*tekad*) ausgestattet und schon geöffnet (*dibuka*) sei, dann lerne man den vollen Glauben, basierend auf der Praxis von *eneng* (still, ruhig), *ening* (reines Herz) und *eling* (immer in Erinnerung an Gott). Wenn die Meditation (*sujud sumarah*) schon stabil (*mantap*) sei, dann vereine sich die *Trimurti* (= *angen-angen, rasa dan budi*) im Brustbereich (*sanubari/Baital Mukharam*). Die Seele eines jeden Menschen habe drei Plätze: das Sexualchakra (*Baital Mukadis/Jana Loka*), das Herzchakra (*Baital Mukharam/Indra Loka*) und das Kopfhakra (*Baital Makmur/Guru Loka*). Zum Schluss werden Kriterien dafür genannt, was in der *Sumarah*-Praxis richtiges (*benar*) bzw. falsches (*salah*) Verhalten sei.

Dieser Text befindet sich in der Textsammlung „*Sumarah – Kumpulan Tulisan Keterangan/Penjelasan ‘Sumarah’*“, die vom zentraljavanischen Vorstand der *Paguyuban Sumarah* als gebundene Broschüre herausgegeben wurde.

P 6. Orientierungsprotokoll zu Pak Arymurthy: „Sujud Bersama Tanggal 13 Juli 1989 Di J. Minyak Mesran Jakarta Selatan (Rumah Bapak Slamet Aris)“

Der achtseitige Text auf Indonesisch mit dem Titel „Sujud Bersama Tanggal 13 Juli 1989“ ist die Wiedergabe eines *Sumarah*-Meditationstreffens, das von Pak Arymurthy am 13. Juli 1989 in Südjakarta, im Haus von Bapak Slamet Aris angeleitet wurde.

In diesem Text geht es um die Grundprinzipien des von ihm entwickelten Systems zur Verdeutlichung der einzelnen Stufen auf dem mystischen Weg. Pak Ary erklärt hier die Beziehung zwischen dem göttlichen Licht (*Pepadaging*), der Führung (*tuntunan*), *budi* und dem Herzen (*hati*) bzw. die Verbindung des Menschen zum Göttlichen. Im Text ist eine grobe Dreiteilung zu erkennen in Bezug auf die Herstellung dieser Verbindung:

- 1) Das Herz (*hati*) kennen/öffnen mit der Hilfe von *Budi*;
- 2) Ausrichtung des Herzens auf *Budi* (*manusia komplit*);
- 3) Völlige Hingabe (*sumarah*)

Kernaussage: Im Laufe der Praxis sei das göttliche Licht (*Pepadanging*) im Menschen auf dem Weg zurück zum Ursprung (*sumber*), zur Einheit mit dem Göttlichen (*Pepadanging Pangeran*) mit Hilfe der *tuntunan* und *budi*. Diese Rückanbindung zeige sich in der Realität (*kenyataan*), d.h. es handele sich dabei nicht um Theorie, sondern um Erfahrung, und letztlich könne dies nicht durch einen Lehrer gelernt werden, sondern jeder Einzelne müsse seinen eigenen Weg darin finden. Dieser Text ist in der Zeitschrift *Bulletin Sumarah* 1/1993 auf den Seiten 24 – 31 abgedruckt.

P 7. Orientierungsprotokoll zu Pak Sukino „Pedoman Sujud Sumarah“

Der fünfseitige indonesische Text „*Pedoman Sujud Sumarah*“ ist das Antwortschreiben vom 9. Dezember 1969 des *Sumarah*-Gründers Pak Sukino Hartono auf einen Brief von Bapak Marto Suwingnyo. Der Titel bedeutet in der deutschen Übersetzung „Orientierung in der *Sumarah*-Meditation“.

Hier erklärt Pak Kino zunächst die Voraussetzungen für die Meditation (*tekad, iman, sujud sumarah*). Das Praktizieren von *eneng* (schweigsam, still), *ening* (ruhig, klar) und *eling* (kontinuierliches `Erinnern´ Gottes) sei von Nöten, um die Bedürfnisse des Lebens und den Willen Gottes in Einklang zu bringen. Pak Kino spricht dann über den Sitz der Seele (*jiwa*) an drei Orten (*Tribawana*) im Körper, nämlich im Wurzelchakra (*Betal Makdis*), im Herzchakra (*Betal Mukharam*) und im Kronenchakra (*Betal Makmur*). Bei *Sumarah* handele es sich um einen `aufsteigenden´ Prozess (*nanti*

akan naik; meningkat), indem der eigene Fokus vom untersten allmählich zu den oberen Chakren wandere. Er spricht auch über das Wesen Gottes. Dieses sei unerklärbar, da ohne Richtung, ohne Ort, ohne Form, Farbe etc. Im folgenden geht er auf *Wahyu Awas Eling* im Vergleich bzw. Gegensatz zu *Wahyu Alam* ein⁷².

Nach dieser Erklärung zu Vorgängen im Menschen, betont Pak Kino dass die *Sumarah*-Meditation auch geübt werde (*tetap sujud sumarah*) für die Ruhe und Ordnung auf der ganzen Welt (*tata tentremnya jagad raya*). Pak Kino geht zuletzt noch auf den Nutzen von *Sumarah* im Alter und zum Zeitpunkt des Todes ein. Dieser Text befindet sich ebenfalls in der Textsammlung „*Sumarah – Kumpulan Tulisan Keterangan/Penjelasan ‘Sumarah’*“.

P8. *Sesanggeman* - die Ziele von *Sumarah*

Dieser einseitige Text wird hier vollständig in der englischen Übersetzung von Paul Stange wiedergegeben, wie er auch in der *Paguyuban Sumarah*, neben der javanischen und indonesischen Version, zu finden ist.

*„Sesanggeman--The Aims of Sumarah
(Sumarah - An association dedicated to material and spiritual peace through total surrender to God in meditation)*

- 1. The members of „Paguyuban Sumarah“ are certain of the existence of God, Creator of the Cosmos, and acknowledge the Prophets and the Holy Books.*
- 2. They work to be constantly aware of God, by avoiding egoism and arrogance, and by believing in the ultimate truth, through self-surrender to God.*
- 3. They strive toward bodily health, peaceful hearts, and clean spirits, and to refine their character both in words and deeds.*
- 4. They work to strenghten brotherhood of man through love and compassion.*
- 5. They aim to work toward universal and spiritual harmony, by accepting the responsibilities of daily life, by responding to the needs of society as a whole, and by fulfilling their duty as citizens.*
- 6. They vow to do right, submit to the laws of the country, and respect other human beings; not to defame the beliefs of the others, but rather to act on the basis of love, so that all spiritual and religious groups develop toward the same aim.*

⁷² Hier geht es um den Unterschied zwischen einer Offenbarung von Gott (*Wahyu awas eling*) und ihrer Manifestation im Weltlichen (*wahyu alam*). Da dieser Aspekt in der Analyse nicht weiter berücksichtigt wird, verzichte ich hier auf eine weitere Erklärung.

7. *They vow to avoid evil actions, hurting, hating, sinning etc.; all speech and action are to be unpretentious and true, and to be performing perfectly and accurately, without haste or strain.*

8. *They vow to develop diligently in both spiritual and worldly spheres.*

9. *They vow not to be fanatical, but to rely on truth, which in the end benefits all people.*

Yogyakarta and Surakarta, 12 Mulud Dhal 1871⁷³ (April 22, 1940)
Sukino, Suhardo, Sutadi“

Diese Version des englische *Sesanggeman* ist nachzulesen in der Dissertation von Paul Stange „*The Sumarah movement in Javanese mysticism*“⁷⁴.

P 9. Orientierungsprotokoll zu Laura Romano „*Manusia yang mencari Tuhan – Trimurti I – III*“

Der mit 25 Seiten längste Text dieser Auswahl mit dem Titel „*Manusia yang mencari Tuhan*“ ist die 2001 von Laura Romano ins Indonesische übersetzte Version eines Ausschnittes ihres auf Italienisch erschienenen Buches über ihre Erfahrungen mit der *Sumarah*-Meditation. Sie erklärt die drei Stufen des spirituellen Weges in *Sumarah*, *Trimurti I-III*, wie sie ihr selbst von ihrem Lehrer Pak Ary 1995 während einer langen und intensiven Meditation direkt vermittelt wurde. Der Artikel, der sich am Verlauf dieses Meditationstreffens orientiert, wurde geschrieben, um Bezüge herzustellen, die die abstrakte Theorie des Paketsystems von Pak Ary (*sistem paket*) mit der Praxis verbinden und damit anhand von konkreten Beispielen anschaulicher machen soll.

Im ersten Teil geht sie auf *Trimurti I* ein. In dieser Phase gehe es um die Entwicklung von *Budi* zum Erreichen des ganzheitlichen Selbsts (*pamong pribadi*). Der zweite Teil behandelt *Trimurti II*, die Phase in der sich *Budi* und die Führung (*Tuntunan*) vereinen. Es entstehe dabei der `Sumarah-Mensch´ (*manusia sumarah* bzw. *pamong umum*). Im dritten Teil ist die Phase des *Trimurti III* Thema, in der die `Vereinigung von Knecht und Herr´ (*manunggaling kawula Gusti*) vollzogen wird. Dies sei die letzte Stufe, die des *pamong jagad* .

Im Text werden die einzelnen Phasen anschaulich durch den inneren Dialog Lauras mit Pak Ary und durch Bezüge zum javanischen Schattenspiel (*Wayang*; Bima, Dewaruci, Semar) beschrieben.

⁷³ Angabe nach der javanischen Zeitrechnung.

⁷⁴ Die Disseration ist in überarbeiteter und aktualisierter Fassung ebenfalls auf den Internetseiten www.sumrah.net als PDF-Datei unter dem Titel „*The evolution of Sumarah*“ zu finden.

Fazit: Das Erreichen von Harmonie, sowohl des Einzelnen als auch im Gesamten, stelle das Ziel der *Sumarah*-Praxis entsprechend der *kejawen*-Tradition dar. Dieser indonesische Text wurde mir von der Autorin zugeschickt und ist bisher nur in der italienischen Version für ein allgemeines Publikum zugänglich. Da das Buch von Laura Romano gerade übersetzt wird, ist dieser Text voraussichtlich ab 2004 auch auf Deutsch und Englisch verfügbar.

P 10. Orientierungsprotokoll zu Pak Wondo am 21. November 1982

Der vierseitige, aus dem Indonesischen ins Englische übersetzte Text stammt von der Aufnahme eines Meditationstreffes am 21. November 1982 und enthält die Worte Pak Wondos während er die Meditation anleitet. Zu Beginn der Sitzung spricht Pak Wondo über Grenzen und die Akzeptanz der eigenen Schwächen anhand eines Beispiels von ihm selbst und seiner Frau. Es folgen zwei Beispiele zu Widerstand (*rejection*) und wie dieser durch Besinnung auf die Absicht (*intention*) überwunden werden könne. Die Haltung (*attitude*) dazu sei dabei wichtig und das Eingestehen (*confessing*) von Fehlern im Alltag (*daily meditation*).

Während einer weiteren geführten Meditation spricht Pak Wondo über Ratschläge (*advice*), und wie deren Wert zu beurteilen sei. Danach spricht er über die Möglichkeit etwas zu verändern, indem man ein Versprechen (*promise*) abgebe. Es folgen Fragen und Antwort zu den Werkszeugen (*tools*). Nach einer Meditation im Stehen spricht Pak Wondo über die Werkzeuge, die häufig im Konflikt miteinander stünden und vereint werden müssten. Dieser und die folgenden Texte von Pak Wondo hat der Australier Tony Green während mehrerer Meditationstreffen in Solo in den Jahren 1982 und 1983 aufgenommen. Die englischen Transkriptionen hat mir ebenfalls Laura Romano zugeschickt mit dem Hinweis, dass sie plane, diese auf der Internetseite www.sumarah.net zu veröffentlichen (E-Mail vom 25. Juni 2002).

P 11. Orientierungsprotokoll zu Pak Wondo am 3. Februar 1982

Der zweieinhalb Seiten umfassende, aus dem Indonesischen ins Englische übersetzte Text ist vom 3. Februar 1982. Zu Beginn der Sitzung leitet Pak Wondo zunächst eine Meditation an mit Hinweisen, dem Prozess zu folgen und sich der Vorgänge während der Meditation bewusst zu sein, anstatt zu versuchen diese zu verstehen. Dann spricht Pak Wondo über das Helfen und Gehorchen. Anhand von Beispielen spricht er über Dankbarkeit, Gnade (*grace*), Dienst (*service*) und das rechte Zuhören.

Es folgt eine Frage und Pak Wondos Antwort zu Akzeptanz und Widerstand. Anschließend spricht er über Dankbarkeit unseren Werkzeugen gegenüber und über Vergebung durch die Natur/Gott (*law of Nature*). Zum Schluss beantwortet er eine Frage zum Handeln nach diesem Gesetz der Natur und geht dabei auf den Unterschied zwischen egoistischer und spiritueller Absicht ein.

P 12. Orientierungsprotokoll zu Pak Wondo am 26. Januar 1983

Der dreiseitige, aus dem Indonesischen ins Englische übersetzte Text ist vom 26. Februar 1983. Im ersten Teil der Sitzung geht es um das Erinnern (*remembering*) und das Gewahrsein (*awareness*). Pak Wondo spricht von vier Arten des Gewahrseins. Man meditiere, um ruhig zu werden, sowohl innen wie außen. Die Ruhe werde erreicht durch Akzeptanz. Dann bittet Pak Wondo um 'Checking' seines Zustandes und seiner Haltung in einer Situation, die er schildert. Es folgt eine Meditation für ein Mitglied der Gemeinschaft, die eine Lektion zur Kontrolle von Emotionen und Ehrgeiz enthält. Nach einer Meditation im Stehen folgt eine Übung anhand von zwei Beispielen, u.a. in Bezug auf Sensitivität und Selektivität.

P 13. Orientierungsprotokoll zu Pak Wondo am 3. November 1982

Der zweiseitige, aus dem Indonesischen ins Englische übersetzte Text ist vom 3. November 1982 und enthält die Worte Pak Wondos während er eine Meditation in seinem Hause in Kratonan/Solo anleitet. Zu Beginn der Sitzung gibt Pak Wondo Anweisung zur Entspannung und spricht danach über die Möglichkeit, Gefühle durch Bekennen (*confession*) oder Kontemplation loszulassen. Er leitet dann eine stehende Meditation an und spricht danach über Einheit bzw. Balance und Abgetrenntsein. Weiter sind in dieser Sitzung Thema: Sensitivität, Selektivität, Pflichten in der materiellen Welt, Umgang mit Emotionen und Missbrauch von Liebe (*love*) in Beziehungen.

P 14. Orientierungsprotokoll zu Pak Wondo am 24. November 1982

Der vierseitige, aus dem Indonesischen ins Englische übersetzte Text ist vom 24. November 1982. Zu Beginn der Sitzung spricht Pak Wondo über die Kraft zur Pflichterfüllung (*energy of duty*) und wie sie sich ihm mitteilt. Es folgen Fragen und Pak Wondos Antworten, z. B. zum Umgang mit Emotionen. Man solle über sie kontemplieren, sie weder ausagieren noch unterdrücken. Pak Wondo leitet eine

Meditation an, mit dem Hinweis, dass die Werkzeuge sich der Absicht (*intention*) und dem Ziel (*aim*) anpassen sollten. Nach einer stehenden Meditation für die Gesundheit aller Menschen spricht Pak Wondo über die Schwierigkeit, Erfahrung in Worten auszudrücken (Beispiel vom Geschmack des Salzes). Weitere Themen: Dankbarkeit Gott gegenüber und keinen Zwang ausüben; Gehorsam gegenüber der inneren Stimme anhand von zwei Beispielen.

P15. Orientierungsprotokoll zu Pak Reso (Kerten, Sala⁷⁵) am 23 August 1991

Der dreiseitige indonesische Text stammt von einem Meditationstreffen vom 23. August 1991 und enthält die Worte Pak Resos während er im Stadtteil Kerten in Solo eine Meditation anleitet. Die Meditation besteht aus zwei Meditationssequenzen, unterbrochen von drei Fragen und der jeweiligen Antwort von Pak Reso.

Der erste Teil dieses Textes enthält konkrete Anweisungen zur Meditationspraxis, damit die Werkzeuge (*alat-alat*) und der ganze Körper von *Budi* umschlossen werden und der Führung (*tuntunan*) folgen können. Pak Reso kommt dann auf die Begierden (*nafsu*) zu sprechen, die das Herz dabei oft noch beeinflussten. Können man sich in seiner Vorstellung im Brustraum (*sanubari*) und nach oben und unten (*tritunggal*) hin öffnen, dann befördere dies die Reifung der Seelenkräfte. Bei den Fragen sind das Ego (*aku*) und der Wille Thema, die sich beugen müssen (*sungkum*), damit die Hingabe (*pasrah*) erlebt werden kann. Dieser Text ist unter www.sumarah.net am Ende der *Selected Sumarah teachings* von Paul Stange zu finden.

P 16 Orientierungsprotokoll zum Interview mit Laura Romano auf Ischia am 28. März 2002

(1,2⁷⁶) *Budi* in Pak Arys *Paket Sistem* (in Zusammenhang mit den Chakren und *Trimurti* I, II, III)

(2,3) *Tuntunan*; *paket sistem* von Pak Ary verschieden aufgenommen in *Sumarah* (z.B. in Solo und von Pak Wondo.

(3, 4) *Trimurti* bei Pak Kino und Pak Ary; Verbindung von *budi*, *tuntunan*, *hakiki* und *Pepadang Pangeran*

(5,6) Gebrauch von *Allah* (als Ton wie Yaaa... bei Pak Reso)

⁷⁵ Dies ist eine andere Schreibweise für die Stadt Solo, die sich daraus ergibt, dass im Javanischen der Vokal „o“ häufig als „a“ ausgesprochen wird.

⁷⁶ Die Zahlen verweisen auf die Seiten des transkribierten Interviews.

- (6) *Eling, ening* und *eneng; suhul*
- (7,8) Klärung des Gebrauchs von „*Monggo kulo nghereken*“; meine Schwierigkeiten mit der passenden Übersetzung (z.B. *tuntunan*)
- (9) zur Unterscheidung *pamong – guru* (Beispiel des unterschiedlichen Stils von Pak Ary und Pak Wondo)
- (10,11) zu Pak Wondos Stil und einigen alten *pamong*; warum Pak Wondo nicht als *warono* angesehen wird,
(Ende der ersten Kassettenseite)
- (11,12) Erläuterung zu *mormisah*; Vollmondmeditation in Ischia
(Zweiter Teil des Interviews am Abend)
- (12, 13, 14) Informationen zu Pak Arys Person (*pujangga, a bit of a revolutionary*);
(14) Begriff des *supra-consciousness* - Verbindung zu Sri Aurobindo?
- (15) drei Ebenen von *Trimurti* bei Pak Ary (auch in Zusammenhang mit *tekad, iman, sumarah*) und wie *manusia Sumarah* (auf Level 2) darin zu verstehen ist.
- (16, 17) Begriffsklärung von *sujud* (auch für *Allah* und *dhikr*)
- (17, 18) Begriffsklärung zu *hati* in Verbindung mit dem *Hendra Loka*, bzw. *hati nurani* und *guru sejati*
- (18, 19) Begriffsklärung zu *roh*
- (19, 20) Begriffsklärung zu *hidup* und *kenyataan* bzw. *kasunyataan*
- (20, 21) Schwierigkeiten eine passende Bezeichnung für jav./indon. Worte für „Gott“ zu finden
- (21, 22, 23) *How to deal with the dilemma of talking about something which is beyond words* (Beispiel des „*pointers to the truth*“ bzw. der Landkarte u.a.)

10.2 Auszug aus der Gegenüberstellung von Kapitel 5 mit den dazugehörigen Zitaten aus Atlas/ti

Kategorie 1 - Voraussetzungen für die Praxis (64⁷⁷)

Schlüsselworte:

Prozess (*process, proses*) 6

Individuum (*individual, self, pribadi*) 13

Freiheit (*freedom, kebebasan*) 6

Pflicht (*duty, tugas*) 26

Keine festgelegten Richtlinien (*No guidelines*) 16

Ordnung (*order, aturan*) 10

Gottes Wille (*will of God, law of nature, kehendak Tuhan, hukum alam*) 16

Kampf (*struggle, perjuangan*) 9

Seele (*soul, jiwa*) 4

Karma (*karma*) 4

Mystisches ist nicht völlig verstehbar (*mystical matters can not fully be understood, sulit dojelaskan*) 15

<p>Die <i>Sumarah</i>-Praxis wird als ein spiritueller, in seinem Verlauf flexibler Prozess verstanden, der sich über verschiedene Stufen des inneren Wachstums vollzieht.</p>	<p><i>In Sumarah the importance given to levels and phases has a very flexible quality. Stages of consciousness should not be considered as rigid divisions, nor in any way permanent; they only have an indicative value of the progression of one's spiritual process (P2:52 Laura Romano.).</i></p>
<p>Der Verlauf dieses Prozess und wie weit man darin voranschreiten kann, hängt größtenteils ab vom individuellen Willen und Antrieb, die Hingabe an Gott zu praktizieren.</p>	<p><i>People have to reach the realm of purity through their own effort. As far as the method goes, about how you actually do it, it is up to you. (P3:19 Pak Ary)</i></p>
<p>Daraus ergibt sich ein hohes Maß an individueller Freiheit und Selbstverantwortung in der Praxis, denn der Prozess vollzieht sich von innen heraus, indem sich die göttliche Führung dem Einzelnen offenbart. Keine äußere Instanz außerhalb des Selbst sollte hierbei Macht auf das Individuum ausüben.</p>	<p><i>Guidance does not come from outside the self since in fact no element outside has any right over the self. Guidance will appear in our own body, in our spirits. (P:4 Pak Ary)</i></p>

⁷⁷ Die Zahlen geben an, wie häufig das jeweilige Thema in den Texten vorkommt.

<p>Häufig ist davon die Rede, dass der Einzelne seine Pflichten in und für die Gemeinschaft dabei nicht aus den Augen verlieren darf. Vielmehr ist die Erfüllung der Pflichten in der Gesellschaft ein wichtiger Bestandteil der Praxis, denn der Einzelne trägt auch Verantwortung für die Gemeinschaft und die soziale Harmonie.</p>	<p><i>now we have collective responsibilities for social harmony and world order. (P 1:1 Pak Ary)</i> <i>The idea that we are on this Earth because we have got some work to do here, debts to pay off and a mission to accomplish is what makes daily practice basic in Sumarah. Sumarah practice is in fact a way of living and a way of being in the world. (P 2: 46 Laura Romano)</i></p>
<p><i>Pamong</i> übernehmen Pflichten innerhalb der <i>Sumarah</i>-Gemeinschaft, indem sie andere anleiten und ihre Erfahrung weitergeben.</p>	<p><i>A pamong cannot be one simply through declaring the fact. Pamongs have functions, that is why in Sumarah we say that we are carrying out our responsibilities. Duties are given and you become a pamong so that you can perform the functions implied. (Pak Ary P1:22)</i></p>
<p>Auf der einen Seite legt man an großen Wert darauf, daß es keine festgelegten äußeren Richtlinien in <i>Sumarah</i> gebe, da sich der Prozess in jedem auf individuelle Weise automatisch vollzieht.</p>	<p><i>The process of carrying this out, of how individual members should behave, cannot be put in the form of formula instructions because it depends totally on the individual. (P 3:7 Pak Kino)</i> bzw. <i>There is no need for fixed instruction such as you do this, you surrender there - that is it, let go, none of that is necessary. It is automatic. (P3: 19 Pak Kino)</i></p>
<p>Es werden zwar Hinweise gegeben, aber jeder sollte diese daraufhin überprüfen, ob sie für ihn oder sie angemessen sind. Letztlich kommt es auf das Verhalten des Praktizierenden selbst an, und man muss seinen Weg mit Hilfe der inneren Führung selbst finden und aus der eigenen Selbstverantwortung heraus handeln. Diese Aufgabe kann nicht an jemand anderen, z. B. den <i>pamong</i>, abgegeben werden.</p>	<p><i>Kita hanya mengenalkan Sistem; memang itu tugas kewajiban kami disini, tapi Sistem itu sendiri ada didalam diri kita masing-masing. Jadi tinggal mengecek saja kenyataan, tapi harus berperilaku sendiri; tidak bisa nggandul, tidak bisa titip, tidak bisa beli, tetapi harus berperilaku sendiri.(P Pak Ary 6:23)</i> Wir (die <i>pamong</i>; Anmerkung S.K.) machen nur mit dem System bekannt; das ist wirklich unsere Pflicht hier, aber dieses System selbst gibt es in jedem Einzelnen. So gilt es zwar sich die Tatsachen zu überprüfen, aber es muss allein getan werden; man kann es nicht festhalten, man kann es nicht abholen, man kann es nicht kaufen, sondern es muss von einem selbst getan werden.</p>
<p>Auf der anderen Seite wird von einer grundlegenden Ordnung ausgegangen. Damit ist die von Gott gegebene Ordnung gemeint, in der jedes Individuum seinen Platz hat und seine Pflichten erfüllen sollte, um gemäß dem göttlichen Willen und den eigenen</p>	<p><i>Once these are clear to him then he has responsibilities. This is where we fully realize that there is an order and that man does not live in isolation or for himself alone. In one way or another there are social relations – the clever teach the slow, professors instruct</i></p>

Fähigkeiten der Gesellschaft zu nutzen.	<i>students, the rich contribute alms, the poor are given things. (P 1: 21 Pak Ary)</i>
Man vertraut darauf, dass sich im Leben eines Menschen und in den darin auszustehenden Kämpfen von selbst das zum Vorschein kommt, was getan werden muss, d.h. dass sich die göttliche Ordnung im Laufe des Prozesses offenbart und durch die Praxis erfahren werden kann.	<i>It is not something we need to hope for or ask for from God because it springs spontaneously from the struggle and devotion of our lives. (P3: 4 Pak Kino)</i>
Darüberhinaus geht man davon aus, dass es eine bestimmte Grundausstattung gibt, mit der der Mensch auf diese Welt kommt. Das Individuum ist ausgestattet mit einer Seele , die durch sein Karma geprägt ist, d.h. eine bestimmte Seele ist dem Menschen gegeben, damit dieser das damit verbundene Karma im gegenwärtigen Leben transformiert.	<i>The individual jiwa is our luggage, it is what we are provided with (sangu) and, at the same time, the essence of this incarnation. In the kejawen prospective the soul is 'given', which means that it cannot really be transformed in one life time; it is what it is and its level of maturity is the karmic gift that we were given by our parents together with life. (P2: 4 Laura Romano)</i>
Auch wenn für die Praxis Hinweise zur Orientierung gegeben werden können, sind letztlich mystische Phänomene und Geschehnisse nicht gänzlich rational erklärbar . Auch aus diesem Grund muss jeder selbstverantwortlich den mystischen Weg verfolgen und Erkenntnisse durch eigene Erfahrung gewinnen. Auf anderem Wege als durch die eigene Erfahrung kann der mystische Prozess nicht nachvollzogen werden. Erkenntnisse offenbaren sich dabei, wenn der Adept reif dafür ist. Man kann diese nicht willentlich herbeiführen.	<i>In any case it is important to keep in mind that all of this cannot be intellectually understood, but can only be mystically experienced. As with other 'special' experiences in life, for example true deep joy, mystical realization cannot be looked for, but it will arrive somehow indirectly by its self when its time has come. (P2: 45 Laura Romano)</i>

10.3 Auszug aus der Liste von Zitaten aus Atlas/ti zu Kapitel 6.2.1 - Analyse von Widersprüchen in den Texten zur *ilmu Sumarah*: Göttliche Führung, jedoch keine Richtlinien

HU: Sumarah-Practice

File: [C:\Programme\Scientific Software\ATLAsTi\TEXTBANK\Sumarah-Practice]

Edited by: Super

Date/Time: 10.08.02 16:12:57

All current quotations (42). Quotation-Filter: Code

P 1: Ary-Selectedteachings-1.txt - 1:1 (9:18) (Super)

Codes: [aims] [conditions] [Widerspruch: Guided but no guidelines]

Memos: [Memo-Widersprüche]

I am here now as an organizational officer of Paguyuban Sumarah. The Sumarah organization was begun in embryonic form by three founders (Pinisepuh): Pak Kino, Pak H. Soetadi, and Pak Hardo. Each of them was responsible for a different field of its development. Pak Tadi in Solo was especially active in pioneering the organizational guidelines and formulating the Sumarah Vows (Sesanggeman). This was already an indication that some basic guidelines are essential. We might well ask why. Actually guidelines are only necessary as an aid to action and not in dealing with matters of conviction. Convictions cannot be manipulated by rules, but it is essential to have guidelines on our social relations. This is because we no longer live in the isolation of ancient times, now we have collective responsibilities for social harmony and world order.

P 2: Laura-NotesSumarahmeditationpractice.txt - 2:19 (211:222) (Super)

Codes: [categories of the self] [guidance] [necessities] [Widerspruch:

Guided but no guidelines]

Memos: [Memo-Widersprüche]

To me this criticism seems to be rather a misunderstanding that lies in the fact that what is seen as non-activity, no effort, also no strength, is in fact just a change of subject. The ego who usually is fully in charge and therefore fully active, is pacified or at least made less dominant, while on the other side what is usually asleep and non manifested becomes active or, in other words, is activated. Under the Guidance, the one who speaks, who acts, who feels, who understands is of course still the same individual, but in a different state, the one that in

Sumarah is called Trimurti, a condition where thoughts and feelings have become one in the light of budi (the higher consciousness). In fact only in such a condition can a person receive the Tuntunan, the Guidance.[8] This is not at all a passive condition. Quite the opposite, it is a state of discovery and renewal. At this point the ego is not the king anymore and it is only because we are so used to have it doing things and being in charge, then it might seem like nothing is happening. But this again is just due to our own blindness.

P 3: Kino-selectedteachings.txt - 3:16 (164:177) (Super)
Codes: [conditions] [practice] [Widerspruch: Guided but no guidelines]
Memos: [Memo-Widersprüche]

There is no point in feeling cheated once we feel that we have carried out our duties for a season - perhaps sacrificing what we think of as energy, possessions, body, and thoughts - without noticing benefits. Just take things as they are given and with the understanding that all things are a gift from God. Then if we have something and are willing to give it up, all we are sacrificing is something which had been entrusted to us by God so that we could carry out our duties. But if we cannot take the step, don't push it or force it. We just have to take things as they come ... Oh God we only ask for forgiveness for all our past sins, we want only to dwell in God's sphere, we want to be permanent servants of His compassion, we want only guidance in carrying out His will for humanity Peace ... All we need is this last understanding. There is no need to try to explain all of this to others, there is no fixed image. In the physical sphere there is no absolute direction that can be given, but internally you need to realize your duty.

10.4 Auszug aus der Liste von Zitaten aus Atlas/ti zu Kapitel 6.2.2 - Analyse von Widersprüchen in den Texten zur *ilmu Sumarah*: Keine offiziellen Schriften, doch Texte zur Orientierung

HU: Sumarah-Practice

File: [C:\Programme\Scientific Software\ATLAsTi\TEXTBANK\Sumarah-Practice]

Edited by: Super

Date/Time: 10.08.02 16:14:39

All current quotations (11). Quotation-Filter: Code

P 1: Ary-Selectedteachings-1.txt - 1:7 (65:72) (Super)

Codes: [aims] [guidance] [Paradox: no texts but texts] [practice]

Memos: [Memo-Widersprüche] [Vehicle-Metapher]

So perhaps you are not yet interested in worshipping God, you may say you just want peace and that is the beginning. Hopefully it will evolve toward greater intensity increasing purity of spirit and awareness, and then pass through many levels of meditation. As a personal experience this will only happen if you flow with the tune of the guide, of the guide within. This is what, later on in Sumarah terms, we talk about as Hakiki or Hak. Hakiki is the science, it is the vehicle for the science. It is independent and autonomous and cannot be defined. It cannot be restricted by books no matter who writes them and its manifestation within each of us depends only on Hakiki itself

P 9: Laura-Manusia.txt - 9:1 (18:26) (Super)

Codes: [Paradox: no texts but texts] [Widerspruch: Guided but no guidelines]

Memos: [Memo-Widersprüche]

Sejak turunnya, sistem paket ini sebenarnya bermaksud sebagai alat untuk meningkatkan pengertian tentang diri sendiri dan proses pendewasaan jiwa. namun demikian yang justru terjadi adalah bahwa sering sekali sistem paket menimbulkan kebingungan dan perselisihan di antara kadang. Menurut kami, hal itu terjadi karena sistem paket ini seolah-olah diterima sebagai sebuah pengertian abstrak, semacam teori baru yang belum dirasakan, apalagi dialami. Jika kita sadari sistem paket ini sebenarnya tidak merupakan semacam pelajaran baru (apa lagi dogma) yang harus dihafalkan, tapi hanya semacam referensi untuk lebih memahami yang terjadi di dalam sujud kita masing-masing, mungkin kebingungan dan kekabur tentang hal ini akan segera menjadi jelas.

P11: PakWondo030282.txt - 11:11 (91:96) (Super)

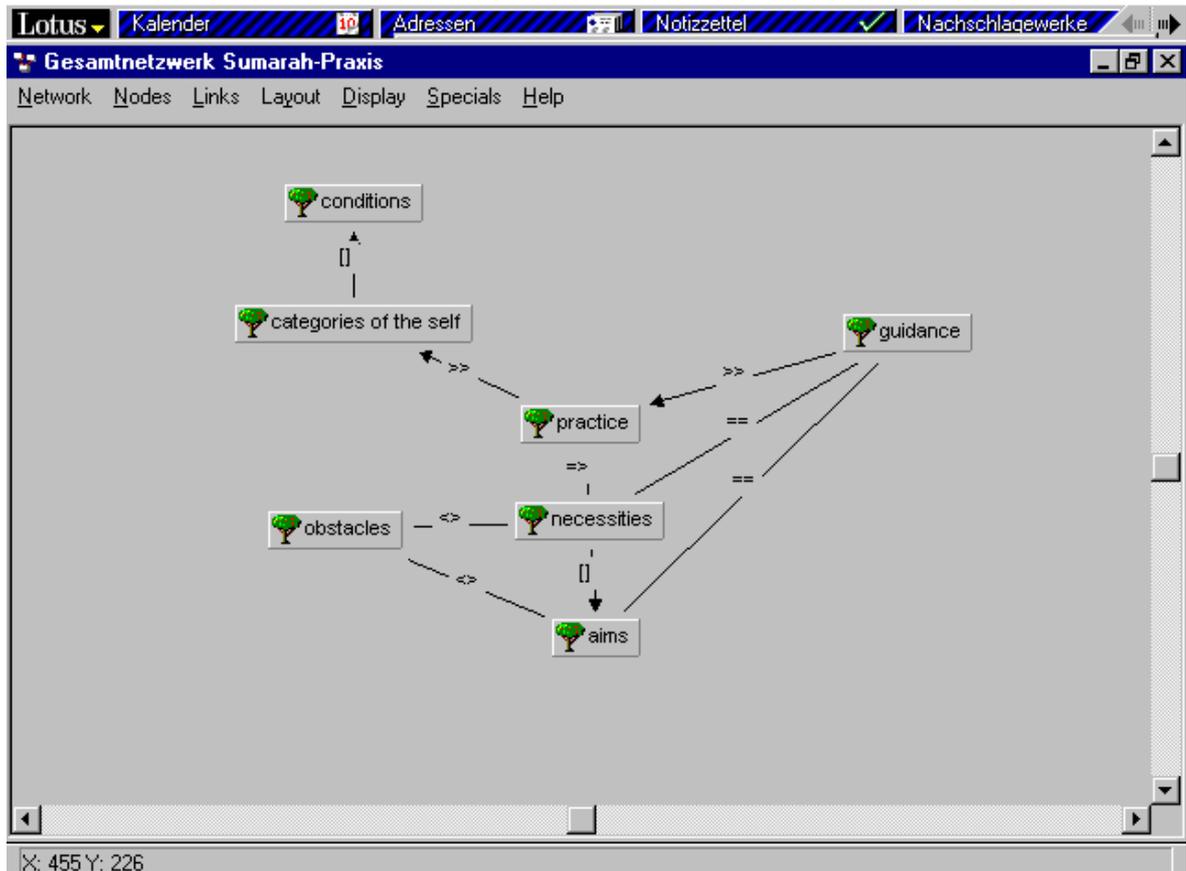
Codes: [categories of the self] [conditions] [Paradox: no texts but
texts] [practice]

Memos: [Memo-Widersprüche]

---- We should feel grateful every moment of our lives for the simple things that we easily forget. For example, we have eyes that can see, a mouth that can speak and a mind that can think. That we have these tools is not so remarkable, but be continuously grateful that these tools are alive. They are not dead. Also remember to ask for forgiveness for your wrongdoing. Because we often do things, which are not in harmony with the law of nature, so we ask forgiveness. Not with words, but with full intention and behavior in accordance with the law.

10.5 Netzwerkdiagramm aus Atlas/ti zur Beziehung der einzelnen Kategorien untereinander

In der Netzwerk-Ansicht des Programms Atlas/ti lassen sich die Zusammenhänge der sieben ausgeführten Kategorien in ihrer Bezogenheit aufeinander folgendermaßen darstellen.



Die in der Grafik verwendeten Symbole bedeuten dabei:

- [] ist Teil von
- <> widerspricht sich, steht gegeneinander
- == steht in Verbindung mit
- >> wirkt auf
- => ist Ursache von

Ich versichere an Eides Statt durch meine eigene Unterschrift, dass ich die vorstehende Arbeit selbstständig und ohne fremde Hilfe angefertigt und alle Stellen, die wörtlich oder annähernd wörtlich aus Veröffentlichungen entnommen sind, als solche kenntlich gemacht und mich auch keiner anderen als der angegebenen Literatur bedient habe. Diese Versicherung bezieht sich auch auf die in der Arbeit gelieferten Zeichnungen, Skizzen, bildlichen Darstellungen und desgleichen. Mit der späteren Einsichtnahme in meine schriftliche Hausarbeit erkläre ich mich einverstanden.

Datum

Unterschrift

