

Jyoti Sahi

Der Körper auf der Suche nach Innerlichkeit

Randkulturen

In der indischen Kirche ist eine zunehmende Wertschätzung der Bedeutung der Volks- oder Adivasi- (Stammes-)Kultur festzustellen. Dieses Interesse kann man im Zusammenhang sehen mit dem überall in der Welt entstehenden größeren Interesse für Formen der Volkspiritalität. Man hat erkannt, daß die großen religiösen Traditionen tendentiell immer intellektueller geworden und auf das Wort oder das Gedankliche orientiert gewesen sind, so daß sie sich im Verlauf dieser Entwicklung immer mehr von den affektiven und spontanen Quellen der Spiritualität entfernt haben, die stets das vitale Leben der Glaubenssysteme gesichert haben. Glaube ist schließlich nicht nur eine Sache mentaler Begriffe, sondern gelebter und lebendiger Impulse. Man könnte den Unterschied durch zwei symbolische Zentren unseres physischen Körpers – den Verstand und das Herz – charakterisieren. Vom Verstand nimmt man an, daß er im denkenden Gehirn situiert ist, während das Herz als Ort vorgestellt wird, wo Gefühle und plötzliche Regungen entstehen. Der Ausdruck des Glaubens ist mehr und mehr zerebral geworden, während das, was wir als Volksreligiosität

bezeichnen, Kräften entspringt, die aus dem Herzen zu steigen scheinen.

Natürlich kann diese Suche nach den fundamentalen Energien, die unserem innersten Glauben Ausdruck verleihen, zu etwas degenerieren, das man gemeinhin als religiösen Fundamentalismus charakterisiert. Wenn wir aufgefordert würden, zu definieren, was diesen Fundamentalismus ausmacht, würden wir sagen, daß er ein gedankenloses, irrationales Festhalten an traditionellen Formen des Glaubens darstellt, die oft mit Aberglauben oder einem engstirnig autoritären Dogmatismus, der Vorurteile zu erzeugen scheint, verbunden sind. Hier könnten wir den kleinsten gemeinsamen Nenner dafür finden, was zu einem Irrweg in der Volksreligiosität wird – eine Art Stammesgefühl, das von sehr primitiven Instinkten genährt wird, die oft mit einem Angstgefühl und dem Fehlen einer weiterreichenden Perspektive verbunden sind. Sogar die Kirchenväter sprachen von all diesen Leidenschaften, die aus dem Herzen emporsteigen, die kontrolliert und umgewandelt werden müssen, wenn sie spirituell werden sollen.

Und doch ist es wichtig, ebenso nachhaltig zu versichern, daß unsere körperlichen Empfindungen und Gefühle nicht ignoriert werden dürfen. Spiritualität kann leicht zu einer Art elitärem Gnostizismus verkommen, der die Bedeutung des Physischen leugnet – was schließlich einer Leugnung der Inkarnation gleichkommt. Indem wir nach erneuerten Einsichten in die kulturellen Traditionen jener, die oft an den Rand gedrängt und unterdrückt worden sind, suchen, verleihen wir wieder dem Bedeutung, was erdnah ist – den elementaren Kräften, die für jene, die von den grundlegenden Lebensbedürfnissen abhängig sind, sehr real sind. Wer es nicht nötig hat, um seine Existenz zu kämpfen, lebt in einer Art Luxus, der ihn immer mehr vom Elementaren entfremdet. Feuer, Wasser, Wind und Erde werden nicht mehr als wesentlich wahrgenommen. Wer wohlhabend und vornehm geworden ist, vergißt, daß gerade dieser Wohlstand aus der Unterdrückung der Armen erwächst. Die kulturelle Elite spricht davon, die ungebildeten Bauern zu fördern und ihre Kultur zu veredeln, doch wie der große Philosoph und Künstler Tolstoi beobachten mußte, gilt:

«Ich sitze auf dem Nacken eines Menschen, würge ihn und verlange, daß er mich trägt, und ohne von ihm abzusteigen, versichere ich mir und anderen, daß er mir sehr leid tut und daß ich seinen Zustand durch alle möglichen Mittel erleichtern möchte, außer dadurch, daß ich von seinem Nacken steige.»

Diese Unterdrückung ist nicht nur wirtschaftlicher, sondern ebenso kultureller und spiritueller Art. Wir werden uns heute in wachsendem Maße dessen bewußt, daß die organisierte, strukturierte Kirche mit ihrer Hierarchie eines mächtigen und intellektuellen Klerus sich ebenso unterdrückerisch gegenüber der spirituellen Welt der gewöhnlichen Gläubigen verhalten hat wie bestimmte politische Strukturen, die grundlegende Freiheiten der Mehrheit der Menschen unterjocht und gezeugnet haben. Ein Glaube an Befreiung hat viele Menschen dazu gebracht, noch einmal zu versichern, daß die Sehnsüchte und kulturellen Ausdrucksweisen der Armen und Entmachteten den Werten, die Jesus als das Reich Gottes verkündete, näher stehen als die Symbolwelt, die für die kulturelle Identität der Mächtigen und Reichen steht.

Interaktion zwischen Verstand und Herz

Hat man nun eine grundsätzliche Orientierung hin zu jenen Kulturen, die den ursprünglichen und elementaren Empfindungen und Gefühlen des menschlichen Herzens Ausdruck geben, betont, ist es dennoch nicht so leicht, eine klare Linie zwischen Impulsen, die vom Körper motiviert werden, und den abstrakteren Weisungen, die vom Verstand oder Gehirn ausgehen, zu ziehen. Denn im Menschen findet ein ständiges Wechselspiel zwischen physischen und kognitiven oder reflexiven Bewußtseinsdimensionen statt. Diese Interaktionen zwischen bewußten und triebgesteuerten Gedankenprozessen können auch in der Kultur als ganzer beobachtet werden. Auch in der – wie wir sie nennen – Populär- oder Volkskultur ist reflexives Denken vorhanden. Während Gefühle und Empfindungen die dominanten Kräfte sind, die religiösen Ausdruck auf Volksebene hervorbringen, werden sie mit der Zeit in eine hochgeistige,

abstrakte Spiritualität absorbiert, die dem Körper eine äußerst nebensächliche und untergeordnete Rolle zuweist. Tatsächlich werden Gefühle und Empfindungen ausdrücklich mißbilligt. Was zählt, ist der Intellekt, der Wille, die Fähigkeit, zu denken und zu unterscheiden, und nicht die ursprünglichen Impulse des Körpers. Daher haben wir eine Liturgie, die zunehmend der spontanen, physischen Wirkung entbehrt. Der Körper wird – sofern er nicht sogar abgelehnt wird – gewiß nicht angesprochen. Der Körper muß versorgt werden, weil der Mensch notwendigerweise als körperliches Wesen existiert – aber er soll nicht gefeiert und genossen werden.

Man könnte vermuten, daß dort, wo Körper und Verstand interagieren, Kultur höchst kreativ und lebendig wird. Wo Spiritualität oder religiöser Ausdruck ganz eine Sache der physischen Empfindungen und unkontrollierten Gefühle werden, fallen wir irrationalen Kräften, wie denen, die im Fundamentalismus wirksam sind, zum Opfer. Aber wo auf der anderen Seite Glaube nur noch eine Sache intellektueller Vorstellungen und abstrakter Formulierungen wird, degeneriert Spiritualität ebenfalls in Dogmatismus, trockenen Rationalismus oder individuellen Anschauungen zu dieser oder jener Frage. Der Geist muß sich inkarnieren, und das bedeutet, er muß in lokalen und besonderen kulturellen Ausdrucksweisen inkulturiert werden. Physiker sagen, daß Farbe nur durch das Zusammenspiel von reiner Lichtenergie und Gegenstand entsteht. Wäre da kein Gegenstand, gäbe es keine Farbe. Und so muß in gleicher Weise Spiritualität verkörpert werden, wenn sie Farbe bekommen soll.

Dieses Zusammenspiel von Verstand/Reflexion und Herz/Körper ist die Grundlage für das indische Konzept von Yoga. Es gibt einen Teil von Yoga, der sich nur auf Körperhaltung (*asana*) oder Atmung (*prana*) konzentriert. Dieser Aspekt von Yoga, den die meisten Leute kennen, wird Hatha yoga genannt. Es ist ein Zeichen für das wachsende Interesse für die Bedeutung des Körpers, daß in einer Kultur, die mehr und mehr zerebral und abstrakt wird, viele nun sehr daran interessiert sind, die Möglichkeiten zu entdecken, die im Körper verborgen liegen. Daher die Faszination

für solche Formen östlicher Meditationspraxis, wie wir sie in Yoga, Zen oder sogar Tai Chi vorfinden. Vermutlich sind diese alten Disziplinen des Fernen Ostens langsam aus wirklich archaischen Konzepten ritueller Handlungen entstanden. Tanz, Drama und sogar Kriegskünste stellen Ausdrucksformen ursprünglicher kultureller Entwicklungen dar, welche die Verbindung zwischen körperlicher Stärke und Effektivität auf der einen Seite und bewußter Steuerung mentaler Energien auf der anderen Seite erkannten. Diese zwei gehören von Natur aus zusammen und fließen als komplementäre Dimensionen menschlichen Lebens ineinander. Legt man das ganze Ethos östlicher Yoga-Ideale zugrunde, ergibt es einen Sinn, daß der Körper heilig ist, denn der Körper ist das Gefäß und Medium bedeutender Bewußtseinskräfte.

Das Wort Yoga kommt von dem Wort «yuj», was «sich vereinigen» bedeutet. Tatsächlich ist dieses Wort auch im indo-europäischen Wortschatz zu finden, da es die Wurzel solcher Wörter wie «conjugal» (ehelich) oder «yoke» (Joch) bildet, worin wir den Gedanken des Sich-Miteinander-Verbindens, d.h. des Zusammenbringens komplementärer Prinzipien bemerken. Als Jesus sagte: «Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; (...) Denn mein Joch drückt nicht, und meine Last ist leicht.» (Mt 11,28-29), hätte man das Wort durch «mein Yoga ist leicht» ersetzen können. Krischna lehrte Arjuna ein Yoga auf dem Schlachtfeld des Lebens, und es ist eben dieses Yoga, das die Grundlage für das indische Konzept von Sadhana oder die spirituelle Bemühung darstellt. Sri Aurobindo lehrte ein – wie er es nannte – «integrales Yoga». Es ist vielfach aufgezeigt worden, daß vielen Yoga-Techniken der Gedanke des Aufsteigens, des immer höhere Stufen mentaler Bewußtheit Erreichens zugrunde liegt. Doch Sri Aurobindo betont, daß dies nur dann möglich sei, wenn es ein komplementäres Hinuntersteigen gebe, einen Willen, in tiefere Beziehung mit den Tiefen der eigenen Psyche und des physischen Seins zu treten. Als Modell für diesen Prozeß wählte er den Mythos von Savitri¹. Savitri, die Tochter der Sonne, entschloß sich, den sterbli-

chen armen Holzfäller Satyavan zu heiraten, dessen Schicksal es war, ein Jahr nach der Hochzeit zu sterben. Als Yama, der Gott der Unterwelt, kam, um Satyavan an diesem ersten Hochzeitstag zu holen, bestand Savitri darauf, ihren Mann in die Unterwelt zu begleiten, und schließlich erreichte sie es, ihn von dort zurückzuholen. Der ganze Mythos gilt als kunstvoll ausgearbeitete Allegorie für den yogischen Prozeß und wird außerdem auf das *Gayatri Matra*, eines der bedeutendsten vedischen Bittgebete an die aufgehende Sonne, bezogen. *Tat savitur* in diesem Mantra bezieht sich auf das, was erwacht, was zum Leben zurückbringt. Selbst Krischna bezieht sich auf die Sonne als auf den uranfänglichen Lehrer des Yoga, insofern das Licht der Sonne Leben und Energie für alle Kreaturen bringt. (*Bhagavad Gita* 4.1)

Yoga und Tanz

Die Beziehung zwischen Yoga und Tanz in der indischen Tradition ist faszinierend. Und dies besonders, weil sich beide auf die Herausbildung eines indischen Verständnisses vom Ritual beziehen. Tanz wird für die Mutter aller Künste gehalten. Indische Tanzformen gehen auf alte Stammestraditionen zurück. Der Gott des Tanzes – der *Nataraja* – ist zweifellos ein Bild des Schöpfers, das sich aus einer tribalen Vorstellung herleitet. Doch derselbe Gott des Tanzes wird außerdem als *Muneswara*, Gott der Mönche, charakterisiert. Er ist sowohl rasender Tänzer, der das Universum schafft und zerstört, als auch meditativer Mönch, der durch vollkommene Askese die Energiequellen (*tapas*), die im Innersten liegen, verwandelt. Der eine ist nach außen explodierende Bewegung, der andere sich im Innersten konzentrierende Lebensenergie, die Innerlichkeit im Körper selbst findet. Ich glaube, daß sich aus der allmählichen Verschmelzung dieser zwei Traditionen im indischen Denken der klassische indische Tanz schrittweise entwickelt hat.

Die kosmische Person

Der indische Tempel steht durch Mythos und Ritual in Zusammenhang mit einem uranfänglichen Opfer einer Person, die als Purusha bezeichnet wird. Diese uranfängliche Person wurde zum ersten Opfer - ihr Körper wurde zerteilt, damit die Schöpfung Materie annehmen konnte. In der indischen Kunst wird diese Person als ein Mandala, das *Maha-Purusha*-Mandala, abgebildet, welches sich je nach Darstellung in ein Quadrat oder in einen Kreis einfügt. Die Fragmentierung dieses Körpers ergibt die zugrundeliegenden Strukturen des Tempels, der sozusagen aus dem Körper dieser ersten Person heraus erbaut ist. Ein ähnlicher Grundgedanke erscheint ebenfalls in den Schriften des heiligen Paulus und kann sogar bis hin zu dem symbolischen Denken der johanneischen Schule zurückverfolgt werden. Christologie scheint daher das Entstehen von Ekklesiologie zu unterstreichen. Die Kirche wird schließlich als Leib Christi gesehen (1 Kor 12).

Es gilt als sicher, daß die frühen indischen Tempel mit dem zeremoniellen Tanz in Zusammenhang standen, welcher selbst zum Teil des Rituals wurde. Doch dieser Tanz wurde nach und nach verinnerlicht, da der Tänzer sich von einer göttlichen Kraft besessen fühlte, die seinen Körper ganz ergriff, so daß der Zelebrant durch den Tanz mit der uranfänglichen Person identifiziert wurde. Hier können wir einen Prozeß beobachten, durch den der Tanz eine neue Bedeutsamkeit infolge einer Verschmelzung mit Vorstellungen, die aus der theoretischen Weltsicht des Yoga stammen, erlangt. Yoga ritualisiert und internalisiert Körperhaltungen, die Teil des Tanzes sind. Wie das vor sich geht, kann man am Beispiel einer Folge von zwölf Körperhaltungen, die als *Surya Namashkar* - die Begrüßung der Morgensonne - bezeichnet werden, beobachten. Wenn wir diesen Verlauf der den Körper durch verschiedene Yoga-Stellungen verwandelnden Gebärden eingehend und aufmerksam untersuchen, können wir sehr deutlich sehen, wie sie sich aus einer Art rituellen Tanzes entwickelt haben².

Einer der Hauptunterschiede zwischen dem Tanz der Stammestradi-tion und dem klassisch

ritualisierten Tanz ist vielleicht die Art und Weise, in der das Individuum sich hierbei entfaltet. Beim Tanz der Stammestradi-tion verschmelzen die einzelnen Körper in einer rhythmischen Bewegung, die sozusagen jedes Gefühl einer gesonderten Identität aufhebt. Der Tänzer, der sich mehr und mehr vom Rhythmus des Tanzes ergreifen läßt, wird durch den Tanz verwandelt und erinnert sich nicht länger daran, eine einzelne Person zu sein. Hier ersetzt und überhöht die Gruppenidentität jedes individuelle Empfinden, so als ob einzig durch die Ekstase eines gemeinsamen, tribalen Gefühls der Einheit der Körper jedes einzelnen vollkommene Erfüllung erreichen könnte.

Yoga dagegen ist nicht eigentlich dazu bestimmt, eine Gruppenaktivität zu sein. Yoga erfordert ein Bewußtsein des individuellen Körpers und der Energien, die in jedem Menschen latent vorhanden sind. Hier ist der Akt des Gottesdienstes eine sehr individuelle Begegnung zwischen der Selbstopferung einer Person und der verwandelnden Kraft eines göttlichen Lebens, die in den Körper eindringt und Besitz von ihm ergreift. Diese Kraft wird so beschrieben, daß sie innerhalb des Körpers selbst latent vorhanden sei, zusammengerollt wie eine Schlange am Ausgangspunkt der Wirbelsäule. Der Yoga-Prozeß soll diese Energie wecken und ihr ermöglichen, jede Ebene oder jeden Nexus des physischen Organismus zu transformieren. Die Bewegung wird verinnerlicht.

Wenn wir die Formen liturgischer Rituale in Indien aufmerksam betrachten, können wir beobachten, wie diese zwei Prinzipien von Tanz und Yoga allen Formen von Gottesdienst zugrunde liegen. Gottesdienst wird nicht als etwas Statisches gesehen, sondern als eine Weise, den ganzen Körper des Gottesdienstfeiernden in Kontakt mit dem Göttlichen zu bringen. Im Gegensatz dazu könnte der christliche Gottesdienst eher statisch wirken. Christliche Formen liturgischen Handelns sind häufig von der Notwendigkeit, das Wort Gottes zu hören, dominiert gewesen. Und so stellen wir fest, daß in dem Maße, wie die verbale Dimension an Bedeutung gewinnt, die körperliche Teilnahme des Gottesdienstfeiernden an Wert verliert. Vom Besucher des

Gottesdienstes wird nur erwartet, daß er still sitzt. Christliche Liturgie legt keinen Wert auf ein gesteigertes Bewußtsein von den Energien, die innerhalb des Körpers verborgen liegen. Vielmehr ist sie ein passiver Zustand, der dem einzelnen erlauben soll, dem, was gesprochen wird, aufmerksamer zuzuhören. Der Körper soll so weit wie möglich unbeachtet bleiben.

Tanz und Yoga im Verhältnis zur christlichen Liturgie in Indien

Verschiedene Versuche sind in der indischen Kirche initiiert worden, um die Liturgie der heiligen Messe mit indischen Vorstellungen von der Bedeutung des Körpers zu verknüpfen. Daher werden Besucher einer indischen Liturgie zum Beispiel eingeladen, sich durch Yoga vorzubereiten und sich ihrer selbst in erhöhtem Maße bewußt zu werden. Formen wie *Surya Namashkar* sind in einigen wenigen christlichen Ashrams eingeführt worden, um auf diese Weise eine neue Bedeutung in den Rhythmen des Körpers zu finden. Auf der anderen Seite sind in den von der Stammes-tradition geprägten Gebieten Formen des Gemeinschaftstanzes in die Liturgie eingeführt worden. Hier weckt der Rhythmus der Stammestrommel, wie es scheint, sehr archaische Empfindungen in den Herzen der Gottesdienstbesucher, die in einem Gefühl allgemeiner und gemeinsamer Teilhabe an der Eucharistiefeyer miteinander vereinigt werden. Während Yoga tendentiell als für eine Elite und einige wenige Intellektuelle geeignet betrachtet wird und im indischen Denken sogar mit den der hohen Kaste zugehörigen brahmanischen Disziplinen assoziiert wird, wird der Volkstanz als allen zugänglich empfunden und trägt sicherlich dazu bei, eine Atmosphäre spirituellen Enthusiasmus zu schaffen.

Es gibt aber gewisse grundsätzliche Streitpunkte. Diejenigen, die meinen, daß die Liturgie eine meditative Atmosphäre haben sollte, empfinden den Tanz als Ablenkung, während die anderen, die die Gemeinschaftserfahrung in der Liturgie betonen, glauben, daß Yoga-Asanas dazu neigen, jedes Gefühl des gemeinsamen Feierns zu zerstören. Die Dichotomie zwischen Gemeinschaft und individuellem

Ausdruck ist nicht leicht zu lösen, ebensowenig wie ein introvertierter und extrovertierter Zugang zum Gottesdienst miteinander in Einklang gebracht werden können.

Klassischer indischer Tanz kann auf seinem höchsten Niveau zutiefst kontemplativ sein. Doch dies erfordert eine Disziplin und Fertigkeit, die nur wenige besitzen. Wenn der Tanz dieses Niveaus in die christliche Liturgie eingeführt wird, tendiert er dahin, zu einem Schauspiel zu werden und andere Formen der liturgischen Teilnahme unmöglich zu machen. Von Tanz oder Yoga stammende rituelle Gesten oder Haltungen können auch sehr künstlich und formal wirken, wenn sie in den Gemeinschaftsgottesdienst eingeführt werden und darüber hinaus eine Trennung zwischen Priester und Gemeinde betonen.

Doch woran uns sowohl Yoga als auch Tanzformen erinnern, ist die Bedeutung des Körpers in der Liturgie. Liturgie ist nicht nur das Wort oder gar die Musik. Sie ist eine Totalerfahrung des Körpers. Hier führt uns die Gegenwart elementarer Gaben - Feuer, Wasser, Erde, Stein, Pflanzen, Früchte - zurück zu dem Grundimpuls, der allen rituellen Handlungen zugrunde liegt: nämlich die kosmische uranfängliche Person, in deren Körper wir alle eins werden, zu entdecken.

Der Körper als Erinnerung

Liturgie ist sehr eng mit dem Akt des Erinnerns verbunden. Im indischen Denken wird dies *Smarana* genannt, was gleichzeitig ein Name für den Gott der Liebe - *Madan* oder *Kama* - ist. Wir neigen dazu, uns das Gedächtnis als etwas ausschließlich Mentales, Logisches vorzustellen. Selbst von Computern sagt man, sie hätten ein Gedächtnis! Aber die indische Vorstellung vom Gedächtnis bezieht sich mehr auf Evokation und die Kraft der Imagination, durch freie Assoziation schöpferisch zu sein. Gedächtnis ist *dhvani*, das heißt Widerhall.

Eine Untersuchung von Zeit und Raum im Gedächtnis von Tieren und Menschen zeigt, daß das Gedächtnis den eigentlichen Ursprung unseres physischen Verhaltens bildet. Der Körper selbst hat eine Art Gedächtnis, das Gedächtnis - so könnte man sagen - des

Herzens. Man ist nun lange geneigt gewesen, das Gedächtnis als etwas bloß automatisch Funktionierendes, Unbewußtes und daher Irrationales abzutun. Doch betrachtet man genauer die Art und Weise, wie etwa Vögel oder Fische ihren Weg in sehr weit entfernte Gebiete finden können, wie primitive Völker Rhythmen und Räume, die die Grundlage ihres der Natur sehr eng verbundenen Lebens bilden, fühlen können, beginnen wir ein großartiges Gefühl der Ehrfurcht zu empfinden. Was ist dieses Gedächtnis, das intuitiv die Quellen des Lebens erspürt³?

Während meiner aktuellen Arbeit über den umfassenden Begriff des heiligen Raums wurde mir bewußt, daß unser Raumgefühl nicht einem intellektuellen, sondern einem ursprünglichen Instinkt entspringt, der durch den Körper begriffen wird. Nur indem wir für den Körper sensibel werden, können wir uns der Heiligkeit des Raums bewußt werden – in dem Maße, wie wir von unseren eigenen Körpern entfremdet worden sind, haben wir das Gefühl für die Heiligkeit des Raums verloren.

Die Bedeutung der Meditation liegt darin, an diese ursprüngliche Ebene des Bewußtseins – was die Sufi-Tradition die unaufhörliche Erinnerung an die Gegenwart Gottes nennen würde – zu erinnern. Eben dieses ununterbro-

chene Gefühl, in der göttlichen Gegenwart zu leben, war die Grundlage für das Verständnis des Hesychasmus vom ewigen Gebet. Wenn Paulus uns empfiehlt, ohne Unterlaß zu beten (1 Thess 5,17), so fordert er uns gleichzeitig auf, selbst während physischer Handlungen des Essens und Trinkens Gottes zu gedenken. (1 Kor 10,31).

Wir erinnern uns mittels unserer Körper des Ursprungs, des Schoßes, aus dem wir kommen. Diese Erinnerung findet durch rituelle Handlungen der Selbstopferung statt. Es ist eine Art Pilgerschaft, wenn wir unseren Körpern gestatten, uns zu den heiligen Räumen zu führen, aus denen alles Leben entspringt. Es ist schließlich der Körper, der sie wiedererkennt, so wie ein sehr kleines Kind die Brust der Mutter. Dies ist ein spontaner, plötzlich einsetzender Akt des Erinnerns, der außerdem alles das freisetzt, was wir als Gefühl für das Schöne bestimmen. Wir können Schönheit nicht definieren, weil sie nichts Rationales, Intellektuelles ist. Aber auf einer verborgenen Ebene ist es der Körper, der auf die Schönheit antwortet.

«Laßt die Schönheit, die wir lieben, sein, was wir tun.

Es gibt hundert Möglichkeiten niederzuknien und den Boden zu küssen.»
(Rumi)

¹ Für detaillierte Ausführungen zu Sri Aurobindos Vorstellungen von Integrale Yoga in Beziehung zu seinem epischen Gedicht «Savitri» siehe P.N. Kumar, A Study of Savitri (Pondicherry 1985) 325. Sie zitiert aus «The Life Divine» von Sri Aurobindo:

«... ab dem Moment, wo das Ding und der Körper akzeptiert sind, werden die Kontrolle und der rechte Gebrauch physischer Dinge ein Teil des verwirklichten Geisteslebens in der Manifestation in der Erdnatur sein.» Der Savitri-Mythos wird so zum Symbol der Weise, in der das Licht in den physischen Körper eintritt und ihn von innen her verwandelt.

² Swami Amaldas aus dem Shantivanam-Ashram in Tamilnaoum hat versucht, die verschiedenen Stellungen des *Surya Namashkar* auf die Stationen des Kreuzwegs zu beziehen. Ausgehend von seinem Versuch in diese Richtung, habe ich eine Serie von Bildern mit dem Titel «The Yogi Christ» gemalt, die als Broschüre von 15 Drucken von E.M.S. in Stuttgart (1992) publiziert worden ist. Diese Zeichnungen sollten der Meditation dienen, wobei jemand, der diese Yoga-Asanas macht, im Verlauf dieser Körperstellungen über bestimmte Aspekte des Leidens Christi nachdenken kann. Fr. S. Painadath, S.J., hat

unlängst eine Meditationsreihe für Christen über Surya Namashkar vorbereitet, die bei Missio in München publiziert werden wird. Für diese Meditationen habe ich ebenfalls ein Meditations-Mandala vorbereitet.

³ Vgl. G. Clark, Space, Time and Man – a Prehistorian's View (Cambridge 1991). Vor kurzem haben wir im National, Biblical, Liturgical and Catechetical Centre in Bangalore eine Serie von Ausstellungstafeln über den Heiligen Raum vorbereitet, die sich auf aktuelle Versuche, indisch-christliche Kirchen zu gestalten, die von indischen Vorstellungen vom heiligen Raum inspiriert sind, beziehen. Eine Begleitbroschüre zu dieser Ausstellung trägt den Titel «Adisthana» und enthält Notizen und Skizzen von J. Sahi und P. Middleton. Sie wurde 1993 vom N.B.C.L.C. herausgegeben.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

JYOTI SAHI

1944 in Puna als Sohn eines indischen Vaters und einer englischen Mutter geboren; 1959–1963 studierte er die Schönen Künste in London und begegnete Fr. Bede

Griffiths. 1967-1970 lebte er mit Fr. B. Griffiths in experimentellen christlichen Ashrams in Südindien: Zu seiner vielfältigen künstlerischen Tätigkeit gehören die Gestaltung von sakralen Räumen, die Organisation von Ausstellungen, das Entwerfen zweier Misereor-Hun-

gertücher, u.v.m. Veröffentlichungen: *The Child and the Serpent* (London 1980); *Stepping Stones - towards a Theology of Indian Christian Culture* (Bangalore 1986). Anschrift: 48 Hutchins Rd. Ext., 2nd Cross, Opp National Centre, Bangalore-560084, Indien.

John Tong

Liturgische Symbole in der chinesischen Kultur

Seit über 5000 Jahren erforscht die chinesische Kultur die enge Beziehung zwischen Gott, dem Menschen und der Welt. Volkstümliche Feste, althergebrachte Riten der Himmelsverehrung, die Biographien und Lehren der Gelehrten des Konfuzianismus und Taoismus, selbst die magischen Machenschaften taoistischer Hexenmeister auf der Jagd nach Unsterblichkeit – all diese Aspekte deuten auf die Art und Weise hin, in der chinesische Christen in Zukunft Gottesdienst feiern und der Körper und die Sinne eingesetzt werden, um dem unserer Liturgie innewohnenden Geist Ausdruck zu verleihen.

Von den Chinesen wird die christliche Liturgie immer noch nach römisch-katholischem Ritus gefeiert, während die Kirche in Taiwan seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil einige Bräuche eingeführt hat, die den älteren religiösen Traditionen Chinas entstammen. Der erste Teil dieses Artikels wird einige dieser Inkulturationsversuche vorstellen, der zweite Teil beschäftigt sich mit bestimmten kulturellen Faktoren, die in Betracht gezogen werden müssen, wenn eine erfolgreiche Entwicklung zu einer zukünftig in stärkerem Maße integrierten chinesischen Liturgie stattfinden soll.

Einer der feinen Unterschiede zwischen dem chinesischen Volk und anderen Völkern, insbesondere den Bewohnern westlicher Staaten, ist die herrschende Rolle, die der Mond in

unserer Kultur spielt. Viele unserer täglichen Aktivitäten werden noch immer nach dem Mondkalender berechnet, und die verschiedenen Mondphasen üben nach wie vor einen großen Einfluß auf unser Leben aus. In den zyklischen Veränderungen des Mondes spiegelt sich in unseren Augen von alters her die Geschichte unseres Volkes wider. Während andere Kulturen ihre Feiertage von wichtigen Ereignissen der verschiedensten Art, wie Weihnachten und Erntedankfest, abgeleitet haben, richteten sich die Chinesen bei der Terminierung ihrer Feste traditionsgemäß nach den Mondphasen. Ausschlaggebend hierfür war das Bedürfnis, in ihrem Leben eine größere Übereinstimmung mit der Natur zu erreichen und die Harmonie selbst als das ethische Ideal und den Standard aufzustellen, der alle menschlichen Beziehungen prägen sollte. Das Qing-Ming-Fest zwischen Frühling und Sommer und das Zhong-Yang-Fest zwischen Herbst und Winter ermuntert die Menschen dazu, die engen Grenzen ihrer Häuser zu verlassen und sich heraus zu wagen, um sich mit ihren Familien und Nachbarn an der Schönheit der Natur zu erfreuen. Am Tag des Qing-Ming-Festes und des Zhong-Yang-Festes besuchen die Familien die Friedhöfe, die normalerweise auf Berghängen gelegen sind, um «die Gräber zu fegen», d.h. um den verstorbenen Vorfahren mit rituellen Speiseopfern Reverenz zu erweisen. Am Abend des Mittherbstfestes kommen die Familien zusammen und genießen den Herbstmond. Für die Chinesen besitzen diese Feste eine große Bedeutung, da durch sie ihr Selbstverständnis von der Einheit mit der Natur und dem Kosmos erneuert wird.

Das gilt ganz besonders für das chinesische Mondneujahrsfest. Bereits Wochen bevor der Mond in seine letzte Phase eintritt, beginnen die rituellen Vorbereitungen und nehmen an