

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

Intensität zu, je näher das Neue Jahr kommt. Dies ist die Zeit, «das Alte abzulegen und das Neue willkommen zu heißen». Das Haus wird gründlich geputzt, alle Schulden werden beglichen und Beziehungskrisen in Ordnung gebracht<sup>1</sup>. Die Geistlichen können sich zu dieser Jahreszeit nicht retten vor Anfragen für die Feier von Dankmessen für das den Menschen im vergangenen Jahr widerfahrne Gute. Auch sollen sie bei Gott Fürsprache für seinen weiterreichenden Segen einlegen. Dem Geist der Jahreszeit entsprechend, sind die Katholiken darauf bedacht, «das Rechte vor Gott» zu tun, um sich selbst bereit zu machen, das Neue Jahr mit einer positiven Geisteshaltung zu empfangen und ganz in das «neue Leben» einzutreten, das es verheißt. Der zunehmende Mond am Neujahrsabend stellt für das chinesische Volk eine Erneuerung der Hoffnung dar, daß das beginnende Jahr Glück und Frieden bringen wird.

Dies zu verstehen, bedeutet, ein grundlegendes Element des chinesischen Charakters zu begreifen, nämlich die Fähigkeit, lange Zeiträume von Leid und Unterdrückung aushalten zu können und dabei die Widerstandskraft zu besitzen, die nötig ist, um aus dem Unglück aufzustehen und neu zu beginnen. Der Mond wird für den chinesischen Menschen zum Paradigma seiner nationalen und persönlichen Geschichte, deren dunkle Phasen mit stoischer Haltung, aber nicht ohne Hoffnung akzeptiert werden müssen. Wie der Mond selbst muß auch der Mensch viele Phasen durchleben, aber diese Entwicklung ist unwiderruflich auf eine neue Fülle des Lichts gerichtet. Das ist die Grundstruktur, die sich in der Natur und in allem Lebendigen wiederfindet. Und das ist der Grund dafür, warum die Chinesen oft ein Volk von Optimisten genannt werden.

All diese Aspekte wirken sich auf die Art und Weise aus, in der die Chinesen Liturgie feiern. Sie versuchen, die Harmonie der Natur in ihr tägliches Leben zu integrieren, indem sie den Kreisläufen der Natur entsprechend leben. Das erfordert oft geduldiges Ertragen, ist aber immer mit einem untergründigen Element der Hoffnung und des Vertrauens auf die Zukunft verbunden. Chinesische Katholiken können sich somit in der Liturgie der

Kirche mit ihrer eschatologischen Botschaft, die die Christen dazu auffordert, das jetzige und zukünftige Reich Gottes in dieser Welt zu preisen und zu feiern, recht wohl fühlen. Die Zyklen des Kosmos mit ihren Höhen und Tiefen, mit Licht und Schatten werden von den Chinesen nicht nur hingenommen, sondern wegen ihres Einflusses auf den einzelnen Menschen und seine Beziehungen zu seinen Mitmenschen geschätzt. Soweit die Liturgie das Leben und den ganzen komplexen Bereich seiner wechselseitigen Beziehungen zum Ausdruck bringt, wirkt sie sich auf die Art und Weise aus, in der chinesische Katholiken Gottesdienst feiern und beten. In der chinesischen Weltanschauung wird den Beziehungen höchste Bedeutung beigemessen, und das, was traditionell als *li* oder «Zeremonie» bezeichnet wird, stellt einen zentralen Gesichtspunkt der traditionellen chinesischen Kultur dar. *Li* schreibt den angemessenen Ausdruck in Form von Sprache und Gestik für Beziehungen vor. Das gilt nicht nur für Beziehungen unter einzelnen Menschen und bestimmten Gruppierungen, sondern umso mehr für den Menschen in seinem Verhältnis zur Natur und zum Himmel.

Unter den zahlreichen beliebten Volksfesten und religiösen Ritualen, die den Kreisläufen des Mondes im Laufe der Jahrhunderte gefolgt sind, ist eines besonders hervorzuheben; und zwar die Zeremonie, in der der Kaiser in Anwesenheit seines Hofstaates und seiner Minister dem Himmel huldigte. Vor der *Han*-Dynastie (206 v. Chr.–220 n. Chr.) fand dieses höchst feierliche und komplizierte Ritual zweimal im Jahr statt, einmal im Frühling und ein weiteres Mal im Herbst. Nach *Han* stieg die Anzahl der jährlichen Feiern von zwei auf fünf an, in der *Ming*-Dynastie (1368–1644) und der *Ch'ing*-Dynastie (1644–1911) wurde sie auf ein einmal jährlich stattfindendes Ereignis reduziert.

Das Ritual begann mit feierlichen, an den Himmel gerichteten Gebeten, im Anschluß daran wurden Wein und Opfertiere dargebracht. Ein Teil des Weins und des Fleisches wurde zum Palast zurückgebracht, um bei einem Festmahl verzehrt zu werden, über das der Kaiser den Vorsitz führte und bei dem Angehörige des höfischen Adels und hohe

Regierungsbeamte als Ehrengäste geladen waren. Obwohl diese Zeremonie dazu diente, der Religion durch die Vergöttlichung der imperialen Macht politischen Charakter zu verleihen, und sie somit die Rolle des Kaisers als Sohn des Himmels bestärkte, bestand ihr eigentlicher Zweck darin, dem Himmel für das Geschenk des Lebens zu danken und ihn um sein weiterreichendes Wohlwollen zu bitten. Für die Teilnehmer war das «Kommunion»-Mahl der rituelle Ausdruck ihrer Einheit mit dem Himmel und ihrer Solidarität untereinander<sup>2</sup>.

Die Tatsache, daß nur der Kaiser dem Himmel Opfer darbringen durfte, weist auf die elitäre Einstellung hin, die von diesem Ritual gefördert wurde. Im 5. Jahrhundert v. Chr. führte Konfuzius jedoch eine Sichtweise ein, die das einfache Volk stärker als bisher berücksichtigte. Zwar stellte er sich den existierenden kaiserlichen Zeremonien zum Ruhm des Himmels nicht entgegen, aber er lehrte, daß sich der entscheidende *locus* der Verehrung und Anbetung innerhalb des individuellen Menschen befände. Wahrer Gottesdienst habe also seinen Ursprung im *ren* jeder Person. Nun ist *ren* selbst in der chinesischen Sprache ein schwer zu definierender Begriff, dem im Deutschen zahlreiche Entsprechungen zuzuordnen sind, von denen aber keine seine volle Bedeutung adäquat ausdrückt. «Mildtätigkeit», «Barmherzigkeit», «Freundlichkeit», «Menschlichkeit» und «Kern» im konkreten oder übertragenen Sinn sowie «Samen» – alles mögliche Übersetzungen dessen, was der Begriff ursprünglich meint. Durch *ren* besitzt jeder Mensch als ethisches menschliches Wesen die Fähigkeit und das Recht, den Himmel zu verehren und ihm Opfer zu bringen. Die Verehrung der Ahnen, die Achtung vor dem Kaiser und der kindliche Respekt vor den Eltern sind natürliche Ausdrucksformen des *ren*.

Konfuzius erkannte die Sehnsucht nach Unsterblichkeit, die in jedem menschlichen Herzen vorhanden ist. Er erkannte aber auch, daß die fundamentale Wahrheit der menschlichen Erfahrung darin besteht, daß alle Menschen sterben müssen. Für Konfuzius kann wirkliche Unsterblichkeit nur durch die bleibende Erinnerung, die andere an uns haben, erlangt

werden. Es ist die Aufgabe der Lebenden, den Verstorbenen Unsterblichkeit zu verleihen, indem sie die Erinnerung an die Toten durch die Ausübung von praktischen Pflichten in der Familie wach und lebendig halten. Buch 1, Kapitel 9 der *Gespräche* legt eindeutig fest: «Gewissenhaftigkeit gegen die Vollendeten und Nachfolge der Dahingegangenen: So wendet sich des Volkes Art zur Hochherzigkeit»<sup>3</sup>.

Konfuzius verstand die von den lebenden Familienangehörigen für die Verstorbenen vorhergehender Generationen übernommene Ausführung der Rituale als Teil einer heiligen Verpflichtung und Verantwortung. Konfuzius' bedeutendster Schüler, Mencius, entwickelte diesen Gedanken mit der Lehre weiter, *ren* sei identisch mit der menschlichen Natur. Für Mencius liegt die Natur im Innersten des Individuums und ist im wesentlichen gut. Zum Beispiel muß Kindern die Ehrfurcht vor den Eltern oder geschwisterliche Achtung nicht beigebracht werden; und im Heranwachsen lernen sie auch instinktiv, daß Ehrlichkeit, Loyalität und Toleranz ihr Verhältnis zu ihren Mitmenschen kennzeichnen sollten. Diese traditionellen Tugenden der kindlichen Ehrfurcht vor den Eltern und des geschwisterlichen Respekts, der Ehrlichkeit, Loyalität und Toleranz sind die äußeren Erscheinungsformen der inneren Güte der menschlichen Natur. Obwohl Mencius den Schwerpunkt der Lebensbeziehungen von der Beobachtung des Äußeren zu einer Untersuchung ihres inneren spirituellen Wesens verschob, bestand er trotzdem darauf, daß der materielle Bereich und der spirituelle Bereich ihren jeweils eigenen Sinn und Wert besitzen und jeder Bereich seinen eigenen Beitrag zum Wagnis Mensch leistet. Es ist wichtig, daß zwischen den beiden ein Gleichgewicht besteht. Einen Bereich auf Kosten des anderen überzubetonen, würde bedeuten, eine gefährliche Unausgewogenheit herzustellen, die nicht nur von ihrer Konzeption her falsch ist, sondern sich auch in der praktischen Umsetzung zerstörerisch auswirken würde. Aber zuweilen befinden sich das materielle und das spirituelle Element in einer Person im direkten Konflikt miteinander. Mencius' Lehre läßt wenig Zweifel darüber aufkommen, was in einer solchen Situation getan werden sollte. Er sagt, daß man immer

das aufrechterhalten muß, was gut und gerecht ist, und bereit sein soll, das Leben des Körpers zu opfern, um das Leben des Geistes zu erhalten.

Es gibt eine alte und oft erzählte Geschichte aus dem Buch *The Spring and Autumn Annals of Lu Shih* (Frühlings- und Herbst-Jahrbücher von Lu Shih), mit der das oben Gesagte veranschaulicht werden soll. Ein Gelehrter, der im Staate Qi lebte, wollte in den Staat Lu ziehen. Zusammen mit seinem Schüler machte er sich im tiefsten Winter auf den Weg. Als sie das Stadttor von Lu erreicht hatten, war es bereits finstere Nacht, und das Tor war verschlossen. Für die Nacht ließen sie sich draußen vor der Stadtmauer nieder. Es war bitter kalt, und die beiden Männer besaßen nur wenig, um sich vor der Kälte zu schützen. Da sagte der weise Mann zu seinem Schüler: «Wenn du mir deinen Mantel gibst, wirst du wahrscheinlich sterben, aber ich werde überleben. Gebe ich dir jedoch meinen Mantel, so werde ich sterben und du wirst leben. Als weiser Mann bin ich verpflichtet, immer zu tun, was gut und richtig ist.» Nachdem er das gesagt hatte, zog er seinen Mantel aus und deckte seinen Schüler damit zu. Als es Tag wurde, erwachte der Schüler und sah, daß sein Meister neben ihm in der Nacht erfroren war.

Erzählungen von rechtschaffenen Menschen, die bereit sind, ihr Leben für ihre tugendhaften Ideale hinzugeben, sich selbst im Dienst an der Wahrheit zu opfern und ein bleibendes Beispiel zu geben, damit die Nachwelt ihnen folgen kann, kommen in der chinesischen Literatur häufig vor. Solche Beispiele der Selbsthingabe, die in Liedern und Geschichten ritualisiert worden sind, können zu einem unerläßlichen Bestandteil der chinesischen christlichen Liturgie werden. Für Mencius führt *ren* das Individuum außerdem an die Schwelle des Gemeinschaftssinns, der darin besteht, daß er oder sie fähig ist, sich mit der ganzen Menschheit zu identifizieren und an der gemeinsamen menschlichen Erfahrung teilzuhaben. Durch Selbstreflexion gelangt der einzelne dazu, alle anderen Menschen zu kennen; aus dem Verständnis der eigenen Generation heraus kann das Wissen über alle Generationen erwachsen<sup>4</sup>.

Des weiteren sagt Mencius: «Wenn du dei-

nem innersten Wesen große Aufmerksamkeit schenkst, wirst du deine Natur kennenlernen. Wenn du deiner Natur große Aufmerksamkeit schenkst, wirst du den Himmel kennenlernen. Wenn du dein innerstes Wesen pflegst und gut zu deiner Natur bist, wirst du dazu kommen, dem Himmel zu dienen»<sup>5</sup>. Sich selbst zu kennen, um den Himmel kennenzulernen, und sich selbst zu pflegen, um dem Himmel zu dienen, das ist Anthropologie, aus der Kosmologie hervorgeht.

Konfuzianische Philosophen betrachten die kosmischen Implikationen des *ren* von seinem inneren Kern aus. Das deutlichste Beispiel hierfür ist die Walnuß. Ihre äußere Schale steht symbolisch für die Miniaturausgabe des Kosmos; der Same im Inneren ist die Quelle des Lebens und der Ernährung. Das ist der Grund, warum in China auch die Kerne aller Nußarten mit *ren* bezeichnet werden. Der Kern ist winzig klein, aber er verteilt die Nahrung für den ganzen Baum. Gleichermaßen können auch wir Menschen die Welt nicht verändern, wenn wir unsere Menschheit nicht bis zu diesem Stadium weiterentwickeln. Ist diese konfuzianische Vorstellung nicht eine Andeutung der kosmischen Bedeutung unserer Liturgie?

Vielleicht noch bemerkenswerter als das wohlgeordnete Schema der konfuzianischen Philosophie ist im Kontext des religiösen Rituals der Taoismus und die Verwandlung dieser Naturphilosophie in eine mystische Religion, eine Metamorphose, die durch die rastlose Jagd nach der Unsterblichkeit beschleunigt wurde. Die Mehrzahl der Forscher ist heute davon überzeugt, daß Laotse ein Zeitgenosse von Konfuzius war und im späten 6. Jahrhundert v. Chr. geboren wurde.

Unsere wichtigste Quelle für das Studium von Laotses Denken ist sein eigenes Werk: *Taoteking*. Diese «Klassik des Weges», die als Manuskript wahrscheinlich in der Zeit der Streitenden Reiche (475–221 v. Chr.) verfaßt wurde, ist in zwei Teile gegliedert: *Taoking* (Der Weg) und *Teking* (Die Tugend oder spirituelle Kraft). In Sprache und Stil erinnert es an die alttestamentlichen Bücher der *Weisheit* und der *Sprüche*.

Laotses Schlüsselbegriff im *Taoteking* ist «Natur». Bei einer eingehenden Untersuchung

des ganzen Werkes lassen sich vier Bedeutungsebenen des Naturbegriffs, wie Laotse ihn versteht, ausmachen:

1. Die Natur in der Wahrnehmung primitiver Mythen. Laotse benutzt immer wieder zwei Ausdrücke, wenn er sich im *Tao* auf «Natur» bezieht: «Mutter» und «Einheit». Er sah im Kosmos die Muttergöttin, die allen Dingen das Leben geschenkt hat und sie am Leben erhält. Diese Vorstellung von einer Leben hervorbringenden und vereinigenden mütterlichen Kraft im Zentrum der Wirklichkeit ist ein in der primitiven Mythologie vorherrschendes Thema.

2. Die Natur in der Wahrnehmung der primitiven Wissenschaft. Das *Tao* beobachtet die zyklische Ordnung der Natur im Universum und versucht sie mit folgenden Worten zu beschreiben: «Wunder und Geheimnis», «Mitte und Dreh- und Angelpunkt», «Ebbe und Flut».

3. Die Natur in der Wahrnehmung der metaphysischen Logik. Auf dieser Ebene wird die Natur als das universale innere Prinzip aller Dinge beschrieben. Natur ist hier der Urgrund des Daseins, die Quelle allen Lernens, der Weisheit und der vereinigenden Ordnung.

4. Die Natur in der Wahrnehmung des moralischen Lebens. Es ist diese «spirituelle Kraft» oder «Tugend», die das *Tao* im menschlichen Leben und Handeln wirksam werden läßt. Laotse führt die Bereitschaft zur Annahme, Demut, Bescheidenheit, Anspruchslosigkeit und Harmoniefähigkeit als «spirituelle Kräfte» an.

Diese vier Bedeutungsebenen mit ihrer Vielzahl von Schattierungen und Nuancen werden von Laotse zusammengeführt, um einer Vision von der Realität Ausdruck zu geben, die organisch, vollkommen und total ist. Diese mystische, mütterliche Kraft erfüllt, durchdringt und vereinigt alles im Universum Befindliche. Mit Hilfe seiner «spirituellen Kraft» leitet das *Tao* alles und befähigt alles.

Laotse's «Weg» wurde für geheimnisvoll und beschränkt gehalten, schwer zu verstehen und noch schwerer in die Tat umzusetzen. In den letzten Jahrzehnten der östlichen Han-Dynastie (25–220 n. Chr.) führte jedoch Zhang Jiao eine Rebellion an, wobei er von den Lehren

Laotse's – «dem über alle Maßen weisen und perfekten Meister» – Gebrauch machte, um das Volk dazu zu bringen, gegen seine Unterdrücker aufzubegehren. Zur Zeit der Sui-Dynastie, im Jahr 617, erschien ein Werk, *Laotse's Buch der Veränderungen*, in dem dem Meister die Rolle einer Gottheit zugeteilt wird, eines Gottes, der menschliche Gestalt annimmt, der Reinkarnation eines Erlöser-Messias. Auf diese Weise gelangt Laotse's Naturphilosophie in die Welt der mystischen Religion, in der Laotse, «der Alte und Verehrungswürdige», herrscht. Das Buch ist ein weiterer Hinweis auf die Existenz eines «messianischen Bewußtseins» in der traditionellen chinesischen Kultur. Sie erwartet den Universalismus und die Eschatologie des christlichen Messiasglaubens, um ihn zu erfüllen und umzuwandeln<sup>6</sup>.

Die taoistische Religion und das Streben nach Unsterblichkeit sind untrennbar miteinander verflochten. Vielfach bestand dieses Streben darin, ein Elixier zu finden oder herzustellen, das Unsterblichkeit und ewige Jugend verleihen konnte. Oft enthielt das chemische Gebräu Quecksilber, Blei, Schwefel und andere derartig giftiger Substanzen. Trotz der damit verbundenen Gefahren nahmen die Menschen es zu sich und empfanden die Schmerzen, die es verursachte, als notwendigen Schritt auf dem Weg zur Unsterblichkeit. Taoisten betrachteten den menschlichen Körper selbst als einen Glühofen, in dem das Unsterblichkeitselixier inwendig hergestellt werden konnte. Der taoistischen Lehre zufolge kann der Körper in drei Teile gegliedert werden: den Kopf, den Brust- und den Magenbereich. Jedem Bereich wohnen mehrere Geister ein. Taoisten kultivieren eine innere Ruhe, sitzen in völliger Stille, um in eine Kommunikation mit diesen Geistern einzutreten. Von ihnen erhalten sie Erleuchtung und die Kraft, Dämonen auszutreiben, Krankheiten zu heilen und den sterblichen Körper zur Unsterblichkeit umzuwandeln. Das letzte Ziel all dieser Bemühungen besteht jedoch darin, Einheit mit dem *Tao* und einen Zustand der spirituellen Freiheit zu erlangen<sup>7</sup>.

Meiner Meinung nach könnten viele Elemente der konfuzianischen und taoistischen Philosophie in unsere christliche Liturgie inte-

griert werden. Das würde dazu verhelfen, ihre Parameter auszudehnen und ihre Einsichten zu vervielfachen. Unsere Liturgie würde ihrerseits die Theorie und Praxis dieser traditionellen Philosophien und Religionen Chinas bereichern, sie erleuchten und ihnen ermöglichen, noch tiefere Bedeutungen aufzuspüren. Abschließend möchte ich Pierre Teilhard de Chardin zitieren, dessen Schrift über die kosmische Realität der Eucharistie zeigt, wie stark er unter dem Einfluß der chinesischen Philosophie stand, als er schrieb:

<sup>1</sup> Vgl. Leung In-Sing, *The Reflections in Times of Upheaval* (Hong Kong 1989<sup>3</sup>) 146–149.

<sup>2</sup> Vgl. P. Hu, «Communion or Sacrifice? Two Parallel Orientations of the Eucharist», *Collectanea Theologica Universitatis*, 33 (1977) 383–398.

In den letzten Jahren hat die Kirche in Taiwan einen besonderen Ritus entwickelt, bei dem bedeutsame Elemente der traditionellen Zeremonie in die Messe der liturgischen Hochfeste eingefügt werden.

Im folgenden zitiere ich aus dem oben angeführten Werk die Eucharistieordnung für das chinesische Neujahrsfest. Die eucharistische Liturgie ist gekennzeichnet von drei Opferungen, die zu drei verschiedenen Zeitpunkten stattfinden:

1) Ein quadratischer Tisch wird vor den Hauptaltar gestellt und fungiert als zeitweiliger Nebenaltar. Auf diesem Tisch befinden sich Kelch, Wasser, Wein und Brot.

2) Am Anfang der Meßfeier begeben sich der Hauptzelebrant, die Konzelebranten und die Meßdiener nicht zum Hauptaltar.

3) Die Zeremonien vom Beginn der Messe bis zu den Fürbitten werden wie gewöhnlich durchgeführt. Die Fürbitten enthalten das Gedenken an die Verstorbenen.

4) Nach den Fürbitten bereitet der Hauptzelebrant, immer noch am Nebenaltar, den Wein und das Wasser vor und wäscht sich die Hände. Dann stellen die Konzelebranten das Brot und den Kelch mit dem Wein auf den Hauptaltar.

5) Nachdem der Zeremonienmeister die «Erste Opferung» angekündigt hat, geht der Hauptzelebrant zum Hauptaltar. Der Zeremonienmeister verkündet: «Opfere das Brot» und «Opfere den Wein», der Hauptzelebrant opfert das Brot und den Wein. Dann geht er zurück zum provisorischen Altar und liest das Offertorium und die Präfacation.

6) Nachdem der Zeremonienmeister die «Zweite Opferung» angekündigt hat, geht der Hauptzelebrant zum Hauptaltar. Nachdem der Zeremonienmeister verkündet hat, «Opfere den Leib Christi» und «Opfere das Blut Christi», liest der Hauptzelebrant die Konsekrationsgebete. Darauf folgt der Gedächtnisruf. Dann geht der Hauptzelebrant zum Nebenaltar zurück und fährt mit der normalen Messe fort bis zum Lobpreis der Heiligen Dreifaltigkeit.

«Wenn Christus sakramental in jeden seiner Gläubigen hinuntersteigt, so nicht nur, um mit diesem zu sprechen ... Wenn er, durch den Priester, sagt: *Hoc est corpus meum*, gehen diese Worte über das Stück Brot hinaus, über dem sie ausgesprochen werden: sie lassen den ganzen Mystischen Leib entstehen. Über die konsekrierte Hostie hinaus dehnt sich das priesterliche Wirken auf den Kosmos selbst aus ... Die ganze Materie erfährt, langsam und unwiderstehlich, die große Weihe.»<sup>8</sup>

7) Nachdem der Zeremonienmeister die «Dritte Opferung» angekündigt hat, geht der Hauptzelebrant zum Hauptaltar und opfert Leib und Blut, wobei er singt. «Durch ihn und mit ihm und in ihm ...», etc. Dann kehrt er wieder zum Nebenaltar zurück und singt das Vaterunser.

8) Nachdem der Zeremonienmeister angekündigt hat «Teilt die Kommunion aus», teilt der Hauptzelebrant die Kommunion aus. Dann wird der Kelch zum Nebenaltar gebracht.

9) Nach der Kommunion wird die Messe wie gewöhnlich fortgesetzt.

<sup>3</sup> Kungfutse, *Gespräche*, hrsg. und aus dem Chinesischen übertragen von R. Wilhelm (Düsseldorf und Köln 1955), 39; vgl. Chi'en, Mu, *Soul and Heart* (Taipeh 1976), 7–12.

<sup>4</sup> Vgl. AaO. 151–157.

<sup>5</sup> Vgl. Mencius (Meng Tzu), *Werke*, Buch VII, Teil I, Nr.1.

<sup>6</sup> Vgl. Wang Hsien-Chih, *Laotze's Concept of Nature and its Relation to the Political Theology of Ancient China: A Christian Theological Point of View, Theology and the Church*, Vol.XIV, Nr. 1 (1977) 26–36.

<sup>7</sup> Vgl. H. Küng/J. Ching, *Christentum und chinesische Religion* (München 1988) 166–168.

<sup>8</sup> P. Teilhard de Chardin, *Lobgesang des Alls* (Olten/Freiburg 1961) 9–10.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

## JOHN TONG

1939 in Hong Kong geboren; Studium der Philosophie und Theologie in Hong Kong und Rom; Priesterweihe 1966; 1969 Promotion zum Dr. theol. in Rom; Dozent für Philosophie von 1977–1979 an der chinesischen Universität von Hong Kong; seit 1970 Professor für dogmatische Theologie am Holy Spirit College, Aberdeen, Hong Kong; seit 1981 leitender Herausgeber der Zeitschrift TRIPOD und seit 1992 Generalvikar der Diözese Hong Kong. Veröffentlichung u.a.: *Theology of Creation* (Hong Kong 1994). Anschrift: Holy Spirit Study Centre, 6 Welfare Road, Aberdeen, Hong Kong.