

II. G. W. LEIBNIZ UND DIE CHINA-MISSION DER JESUITEN

Kulturelle Optionen der Jesuiten in China

Von

KLAUS SCHATZ S.J. (FRANKFURT AM MAIN)

Am 2. Dezember 1697 pries Leibniz in einem Brief an den Jesuitenpater Antoine Verjus die kulturelle Vermittlerrolle der Jesuiten in China als einen *commerce de lumières*, welcher sowohl China wie das Abendland bereichere, indem er sowohl den Europäern wie den Chinesen auf einen Schlag Jahrtausende des Denkens je der anderen Kultur zugänglich mache¹. Diese sicher sehr vielseitige kulturelle Vermittlerrolle war freilich weder absichtslos noch ohne Selektion. Es standen bestimmte Optionen hinter ihr. Hinter ihnen stand nicht nur allgemein der Wille zur christlichen Glaubensverkündigung, sondern auch spezifische geschichtliche Vorgaben und bestimmte Sichten und Strategien, wie man den christlichen Glauben im damaligen China verkünden bzw. Interesse für ihn wecken könne.

Es sind zumeist spezifisch *jesuitische* Strategien oder Optionen. Sie schieben die Jesuiten von den Vertretern der Bettelorden (Dominikaner und Franziskaner) einerseits, die seit 1631 und 1633 das chinesische Missionsfeld betraten, den Apostolischen Vikaren und Missionaren der Propaganda andererseits, die seit 1680 hinzukamen. Dennoch handelt es sich bei diesen *jesuitischen* Optionen, zumal in den Missionen, in den wenigsten Fällen um eindeutige Optionen von Anfang an, die durch die Eigenart des Ordens von vornherein vorgegeben wären. In den meisten Fällen sind diese vielmehr Ergebnis empirischer Erfahrung von *Versuch und Irrtum*, wobei die erste Periode eine Zeit der Experimente, des Tastens und Suchens, ist. Dabei entscheiden zumeist persönliche Vorlieben, Begabungen und Möglichkeiten im Zusammenspiel mit zufälligen Chancen und Möglichkeiten, wo angesetzt und welche Methoden gewählt werden; der Erfolg entscheidet dann über den weiteren Verlauf. Wie stellt sich dies nun bei der China-Mission dar?

Als es 1583 Ricci und Ruggieri gelang, ins Innere Chinas Eingang zu finden, waren drei Jahrzehnte vergangen, nachdem Franz Xaver bei dem vergeblichen Versuch desselben Unternehmens 1552 auf der Insel Sanzian vor der chinesischen Küste gestorben war. Und mehr als 30 Jahre Vorsprung vor der Jesuitenmission in China hatte die in Japan. Als Ricci seine Mission in China begann, hatten in Japan bereits Massenkonzersionen in den Fürstentümern christlicher Daimyos eingesetzt².

1 A I, XIV, 837–841.

2 Zur Japan-Mission der Jesuiten vor allem: C. R. Boxer: *The Christian Century in Japan 1549–1650*, Berkeley 1951.

Aber Japan verwies auf China. Denn schon Franz Xaver erkannte: Um Japan zu verstehen, müsse man China kennen; um Japan zu bekehren, müsse man erst in China Fuß fassen³. Der faktische Gang der Ereignisse war jedoch umgekehrt. Die Erfahrungen der Jesuiten in Japan wurden wegweisend auch für ihr Experiment in China und zunächst auf die Mission in China übertragen, um freilich dann zum Teil korrigiert zu werden. Bereits Franz Xaver war von den Qualitäten Japans so beeindruckt, daß er es als „das beste heidnische Volk, das bisher entdeckt ist“ einstufte⁴; er erkannte aber auch die Andersartigkeit seiner kulturellen und gesellschaftlichen Formen und die Notwendigkeit der Anpassung an sie⁵. Das Bewußtsein einer ganz anderen kulturellen Welt, zumindest in den äußeren Ausdrucksformen und Sitten, und die Notwendigkeit, sich in der Mission an diese Sitten anzupassen, wurde daher von den Jesuiten früh erfaßt und dann in der Visitation des Ordensvisitators Valignano um 1580 offiziell sanktioniert⁶. Dies betraf zunächst die äußere Etikette, jedoch dann auch die geistige Auseinandersetzung mit fremden Vorstellungen. Andererseits erkannten die Jesuiten sehr schnell, daß es vor allem zwei fundamentale Unterschiede der japanischen und der chinesischen Situation gab, die für ihre Arbeit relevant waren: Erstens politisch war Japan, wenigstens zu Beginn der Jesuitenmission und vor dem Zentralisierungsprozeß, der dann anfangs des 17. Jahrhunderts im Tokugawa-Shogunat gipfelte, kein zentraler Staat, sondern ein Sammelsurium von kleinen Fürstentümern, während China ein einigermaßen zentral regiertes Reich war; zweitens kulturell war China wesentlich pluraler und widersprüchlicher, insbesondere klafften Volkskultur und Elitenkultur viel mehr auseinander. Das China der ausgehenden Ming-Zeit, das sich Ricci und Ruggieri präsentierte, war nicht eine einzige Welt, sondern zwei oder drei. Und anknüpfen konnte man nur bei einer Welt, oder – um das Wort von Ignatius v. Loyola aufzugreifen, man solle in der Seelsorge durch die Tür des Anderen hineingehen, um durch die eigene herauszukommen⁷ –: man konnte eben nur durch eine Tür gehen und nicht durch zwei oder drei gleichzeitig.

Das Spezifikum der jesuitischen China-Mission ist darum auch nicht das Adaptations- oder Akkommodationsprinzip als solches. Es ist vielmehr die konkrete Option und die Wahl des Dialogpartners. Konkret handelt es sich hier um fünf Optio-

- 3 F. Xaver: *Epistolae Sancti Francisci Xaverii*, 2 Bde, ed. G. Schurhammer und J. Wicki (= *Monumenta Historica Societatis Jesu* 67/68), Rom 1944/45, hier Briefe v. 29.1.1552 an die Mitbrüder in Europa (II, Ep. 96, Nr. 50 und 55, S. 277, 279) und an Ignatius (ebd., Ep. 97, Nr. 19, S. 291–292), v. 9.4.1552 an Ignatius (ebd., Ep. 110, Nr. 2, S. 371–372); vgl. Schurhammer: *Franz Xaver, Sein Leben und seine Zeit*, Freiburg 1955–1973, Bd IV, S. 101–102, 333, 464–465, 583, 590.
- 4 Xaver, *Epistolae*, II, Ep. 90 (v. 5.11.1549), Nr. 12, S. 186; Schurhammer, Bd IV, S. 87.
- 5 Vgl. Schurhammer, Bd IV, S. 55–61. Erster Bericht Franz Xavers über Japan im Brief v. 5.11.1549; Xaver, *Epistolae*, II, Ep. 90, Nr. 12–19, S. 186–190.
- 6 J. F. Schütte: *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Rom 1951–1958, Bd II, S. 52–59, 217–265, 335–343.
- 7 In der Anweisung an die Patres Broet und Salmerón von Anf. Sept. 1541. Ignatius von Loyola: *Epistolae et instructiones*, 12 Bde (= *Monumenta Ignatiana*), Madrid 1903–1911, Bd I, Nr. 32, S. 180; in dt. Übersetzung auch Ignatius v. Loyola: *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*, übers. und erklärt v. P. Knauer, Leipzig 1978, Nr. 672, S. 251.

nen, die ineinander verschränkt sind und engstens miteinander zusammenhängen. Sie sind in aller Deutlichkeit schon bei Matteo Ricci, dem Schöpfer und Gestalter der früh-neuzeitlichen jesuitischen China-Mission, ausgeprägt⁸.

I. Vom Bonzen zum Gelehrten

Die erste Option betraf die gesellschaftlich-kulturelle Rolle, in der Ricci und Rugieri auftraten. Schon ziemlich bald wurde von ihnen eine folgenschwere Entscheidung getroffen, sobald sie merkten, welch ein mentalitätsmäßiger und auch religiöser Abgrund in China zwischen dem einfachen Volk und der herrschenden Schicht der Literaten und Mandarine klaffte. Zunächst waren sie in der Rolle und Kleidung von Bonzen aufgetreten. Damit setzten sie die Tradition fort, die die Jesuiten in Japan seit Franz Xaver begonnen hatten. Dies schien auch ihrer Aufgabe als Priester und als Verkünder der Wahrheit eines persönlichen Heils zu entsprechen. Von 1592 an jedoch, als sie sich klar geworden waren, wie schlecht das Ansehen der buddhistischen Bonzen in den herrschenden Mandarinen-Kreisen war, wechselten sie ihre Rolle und traten im Seidengewand der Literaten auf, als *G e l e h r t e* aus dem Westen. Damit war auch eine unterschiedliche Rollenerwartung mitgegeben. Erwartete man von den Bonzen religiöse und magische Praktiken, so von den Gelehrten und Literaten intellektuelle Bereicherung. Der ganze Erwartungshorizont war von da aus mehr intellektuell bestimmt. Es war primär die Neugier, die *c u r i o s i t a s*, das Interesse an einer Welt, die sich vielleicht doch größer darstellte als das sinozentrische Weltbild von bisher. Bezeichnend dafür ist u.a., daß Ricci in den ersten Jahren weder Kirchen noch Kapellen errichtete, stattdessen jedoch Konversationsräume: „denn hier predigt man durch Gespräche wirksamer und fruchtbarer als durch offizielle Predigten“⁹.

- 8 Die beste Gesamtdarstellung über Ricci ist nach wie vor J. Bettray: *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci in China* (= *Analecta Gregoriana* 76), Rom 1955. Wertvolle kritische Ergänzungen, zunächst generell für die Jesuiten in China, dann auch speziell für Ricci, enthält J. Gernet: *Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern*, Zürich, München 1984. Beim Ricci-Jubiläum 1983 (zum 400. Jahr des Beginns der China-Mission) sind eine Fülle von Sammelbänden erschienen, von denen nur die wichtigsten genannt seien: *Atti del Convegno internazionale di studi Ricciani*, Macerata 1984; *L'Évangile en Chine. L'héritage de Ricci*, in: *Lumen vitae* 39 (1984), 245–332; *International Symposium on Matteo Ricci: His legacy in East Asia*, in: *East Asian Studies* 3 (Seoul 1983), 1–204; *The commemoration of the fourth century of Fr. Matteo Ricci's arrival to China*, in: *Collectanea theologica Universitatis Fujen* 1983, 157–351, auf Chinesisch; *International Symposium on Chinese-Western cultural interchange in commemoration of the 400th anniversary of the arrival of Matteo Ricci SI in China*, Taipei 1983; *Une rencontre de l'Occident et de l'Orient. Matteo Ricci*, Paris, Centre Sèvres 1983. Einen vollständigen Überblick über das 1983 Veröffentlichte erhält man aus dem bibliographischen Teil der Bände 1984 und 1985 des *Archivum Historicum Societatis Jesu*.
- 9 M. Ricci: *Opere storiche*, hrsg. v. M. Tacchi-Venturi, 2 Bde, Macerata 1911–1913, Bd II, S. 215.

II. Für Konfuzius gegen die Volksreligion

Damit hängt engstens eine andere Option zusammen, nämlich die Wahl des religiösen Anknüpfungspunktes. Die *Volksreligion* war ein Gemisch aus Buddhismus und ein – so wie es Ricci sah – ziemlich buntes Gemisch von Götter- und Geisterglauben, Zauberei und Magie. Die offizielle Staatsideologie und die Weltanschauung der Gebildeten, an den chinesischen Klassikern, vor allem an Kung-fu-zi (Konfuzius) orientiert, stellte sich jedoch mehr als eine Philosophie und Moral als eine Religion dar. Ricci jedenfalls knüpfte seit 1595 bewußt an den Konfuzianismus der Gelehrten an und bekämpfte umgekehrt Daoismus und Buddhismus als Götzendienst und Aberglauben. Denn er kam zur Erkenntnis, daß in den klassischen Schriften Chinas, vor allem bei Kung-fu-zi, der Glaube an den einen Gott enthalten sei und daß diese theistische Position erst bei den späteren Konfuzius-Interpreten durch buddhistisch-daoistische Einflüsse verfälscht sei.

Diese Anknüpfung an Kung-fu-zi geschieht vor allem in Riccis Schrift *Die wahre Lehre über den Herrn des Himmels*¹⁰. Westliche Leser hat immer wieder überrascht und bestürzt, daß in dieser Schrift von den eigentlichen christlichen Mysterien kaum oder gar keine Rede ist. Christus erscheint zwar als vom Himmel gekommener Lehrer, aber weder sein Kreuzestod noch seine Auferstehung werden erwähnt, ebenso wenig die anderen zentralen christlichen Glaubensgeheimnisse. Freilich will sie auch kein Katechismus und kein Kompendium der christlichen Lehre, sondern christliche *Philosophie* in Auseinandersetzung mit chinesischem Denken sein. In ihr bemüht sich Ricci zu zeigen, daß die christliche Lehre keine *neue* Lehre, sondern wahre Erfüllung der besten nationalen Traditionen Chinas sei, ja das Christentum als Wiederherstellung des echten Konfuzianismus darzustellen. Die Religion des Herrn des Himmels (*t i a n z h u*), wie die christliche Religion von Ricci an in China hieß, sollte mit dem chinesischen Altertum harmonisch versöhnbar sein.

III. Für die Anfänge – gegen spätere Interpreten

Dies hing nun wiederum engstens mit einer weiteren Option zusammen. Der Rückgriff auf Kung-fu-zi und die Klassiker und der Aufweis der harmonischen Versöhnbarkeit und Übereinstimmung der christlichen Offenbarung mit den genuinen chinesischen Traditionen war einzig möglicher Zugang in einem Land, in dem man sich nicht vorstellen konnte, daß es Wissen geben könne, das nicht in den eigenen Schriften enthalten sei. Um jedoch Kung-fu-zi *christlich* interpretieren zu können, war es nötig, sich klar vom Neo-Konfuzianismus, welcher seit der Song-Zeit (960–1279) dominierte, abzugrenzen. Die Jesuiten im Gefolge Riccis beriefen sich daher auf den *w a h r e n* und *u r s p r ü n g l i c h e n* Kung-fu-zi, in welchem sie einen monotheistischen Glauben wiederzufinden meinten, während sie die neokonfuzianischen Interpreten der Schule als Verfälschung, vor allem infolge buddhi-

10 Neueste Edition auf Chinesisch und Englisch: M. Ricci: *The True Meaning of the Lord of Heaven* (Tien-chu Shih-i), translated with Introduction and Notes by D. Lancashire and P. Hu Kuo-chen, St. Louis 1985.

stischer Einflüsse, bekämpften: bis dahin habe China den Monotheismus des Anfangs bewahrt, während seitdem Aberglauben, Götzendienst und Atheismus eingedrungen seien. Ein solcher Rückgriff auf die ursprünglichen Anfänge war nun freilich vom traditionell christlichen Standpunkt aus in doppelter Weise möglich; und hier sollte der Ansatz Riccis nicht der einzige bleiben.

Grundsätzlich bot die katholische Glaubenstradition zwei verschiedene Möglichkeiten und Wege, fremde religiöse Traditionen positiv zu bewerten und in die eigene zu integrieren. Der eine Weg ist die *Theologia naturalis*. Gestützt auf Apg 17, 27–28, Röm 1, 19–20 und 2, 14–15, geht sie davon aus, daß dem Menschen kraft seines Geschöpf-seins auch außerhalb der geschichtlichen Offenbarung zwar nicht der Zugang zu den eigentlichen Glaubensmysterien, wohl aber die Erkenntnis bestimmter grundlegender religiös-sittlicher Überzeugungen möglich ist: insbesondere die Erkenntnis eines persönlichen Schöpfergottes, der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit des menschlichen Willens und des natürlichen Sittengesetzes. Sofern sich diese oder in diesem Sinne interpretierbare Überzeugungen in fremden Kulturen fanden, konnten sie als die dem Menschen prinzipiell überall zugängliche natürliche Erkenntnis akzeptiert und positiv integriert werden. Keine Möglichkeit ergab sich freilich von da aus, eventuelle Analogie zu den eigentlichen christlichen Offenbarungswahrheiten wie Trinität, Inkarnation und Gnade als Teilnahme am göttlichen Leben auszuwerten. Dieser Weg der *Theologia naturalis* wurde konsequent von Ricci beschritten, insbesondere in seinem Buch *Die wahre Lehre über den Herrn des Himmels*. Hier ist der authentische Kung-fu-zi (im Gegensatz zu seinen neo-konfuzianischen Interpreten) Modell und Spiegel der dem Menschen naturhaft möglichen Gotteserkenntnis und Welterkenntnis, ähnlich wie es Aristoteles für die abendländische Tradition ist. Von hier aus ergab sich auch eine Möglichkeit, an ein Heil der Nicht-Christen zu glauben, die freilich immer an den Glauben an einen persönlichen Gott gebunden war: Ricci und seine Nachfolger geben eine solche Heilmöglichkeit für die Chinesen der Ursprungszeit zu, nicht jedoch für die späteren, welche Götzendiener oder Atheisten geworden seien¹¹.

Der andere Weg war die *Theologia prisca*. Sie rekurrierte auf eine *Ur-offenbarung* in und nach dem Paradies, die der alttestamentlichen Offenbarung voranging und deren Spuren sich auch bei nicht-christlichen Völkern finden konnten. Diese Denklinie war in der Patristik verbreitet, in der Hochscholastik, die auf die menschliche Natur rekurrierte, freilich zurückgedrängt, erhielt jedoch in der Renaissance wiederum einen gewissen Auftrieb. Das berühmte jesuitische Universalgenie Athanasius Kircher zählte zu ihren Vertretern. In die jesuitische Chinamission trat diese Denkrichtung seit Ende des 17. Jahrhunderts durch P. Joachim Bouvet und den von ihm begründeten Schülerkreis der *Figuristen* ein¹². Erster

11 M. Ricci: *Fonti Ricciane*, hrsg. v. P. d'Elia, 3 Bde, Rom 1942–1948, Bd I, S. 109; J. Bettray, S. 236–237; vgl. C. von Collani: *Das Problem des Heils der Heiden, Die Apologie des P. Vincenzius Mascarell SJ aus dem Jahre 1701*, in: *NZM* 45 (1989), S. 17–35, 93–109.

12 Dazu J. Beckmann: *Die katholischen Missionen und der Taoismus vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, in: *NZM* 26 (1970), 1–17, hier, S. 6–12; C. von Collani: *Joachim Bouvet SJ., Sein Leben und sein Werk (= Monumenta Serica Monograph Series 17)*, St. Augustin – Nettetal 1985; dies.: *Die Figuristen in der Chinamission*, Frankfurt u. Bern 1981.

Ausgangspunkt ihres Denkens waren Probleme der Vereinbarkeit chinesischer und biblischer Chronologie, die auch schon die Jesuiten vor ihnen beschäftigt hatten. Denn die chinesische Chronologie, damals auch von den Jesuiten für zuverlässig gehalten, reichte in v o r s i n t f l u t l i c h e Zeiten zurück. Das aber durfte nicht sein, wenn die Sintflut allgemein war und alle lebenden Menschen von Noah und seinen drei Söhnen Sem, Ham und Japhet abstammten. Eine Lösungsmöglichkeit bestand in der Identifikation der ältesten chinesischen Kaiser mit den biblischen Patriarchen vor der Sintflut. So konnte man in der chinesischen Überlieferung Spuren der U r o f f e n b a r u n g finden. Die Figuristen nahmen ihren Ausgangspunkt vor allem beim *Yijing (Buch der Wandlungen)*, in welchem sie auch die eigentlichen christlichen Glaubensmysterien Trinität und Inkarnation symbolhaft vorgezeichnet fanden, suchten aber im Unterschied zu Ricci auch im Daoismus und im Neo-Konfuzianismus der Song-Zeit positive Anknüpfungspunkte. Sie blieben freilich unter den in China wirkenden Jesuiten eine kleine isolierte Minderheit¹³. Die meisten wandelten auf den Spuren Riccis.

IV. Mission von oben nach unten

Die Wandlung v o m B o n z e n z u m G e l e h r t e n und ebenso die Entscheidung, bei der Philosophie und nicht bei der Volksreligion anzuknüpfen, hängen engstens mit der e l i t ä r e n Missionskonzeption Riccis zusammen: durch den Stand der Literaten und den aus diesem genommenen Beamtenstab der Mandarine das Volk zu gewinnen. Dies bedeutete zunächst Verzicht auf Augenblickserfolge und Massenbekehrungen, um stattdessen das Vertrauen der Mandarine und vor allem des Kaisers selbst zu gewinnen. So schreibt Ricci im Jahre 1605:

„Gott zeigte uns klar, daß es nicht schwer wäre, Christen zu gewinnen, und zwar in großer Zahl. Aber die ganze Gefahr lag darin, eine Volksbewegung hervorzurufen, weil die Patres nicht sehr fest in China standen und sie dem König (d.h. dem Kaiser) nicht bekannt waren“¹⁴.

Denn eine Volksbewegung hätte sofort das Mißtrauen der herrschenden Kreise hervorgerufen und wäre als potentiell revolutionäres Element sogleich unterdrückt worden.

Das Prinzip der M i s s i o n v o n o b e n n a c h u n t e n gilt vielfach als typisch jesuitisch. Dennoch ist hervorzuheben, daß es von Ignatius und den Ordenskonstitutionen her zwei komplementäre Optionen und Möglichkeiten gab. Die eine war das von Ignatius bei verschiedensten Gelegenheiten propagierte Prinzip der M u l t i p l i k a t o r e n : d. h. man versucht vorzugsweise Einfluß auf die Personen, Institutionen oder Orte auszuüben, die eine Schlüsselstellung innehaben und von Bedeutung und Einfluß für viele andere sind¹⁵. Andererseits gab es von Anfang

13 Zu der Skepsis des Visitators Kilian Stumpf siehe S. Reil: *Kilian Stumpf 1655–1720, Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking*, Münster 1977, p. 160–164.

14 Ricci, *Opere storiche* II, S. 273–274; Bettray, p. XXV.

15 So vor allem in den *Konstitutionen der Gesellschaft Jesu* VII/II, 1 D; X, 11 B: *Satzungen der Gesellschaft Jesu und ergänzende Normen*, dt. Übers. im Auftrag der 34. Generalkongregation, München 1997, Nr. 622, S. 218–219 und Nr. 824, S. 282–283.

an das Prinzip, daß die Jesuiten sich in ihrer Katechese gerade auch der Armen, der einfachen Leute (r u d e s), der Kinder aus den Unterschichten annehmen sollten¹⁶, und dies primär aus dem spirituellen Prinzip in den Exerzitien, eher mit dem armen Christus Armut und Niedrigkeit zu suchen¹⁷. Zumal zu Beginn und auch später wurde von den selben Jesuiten beides versucht: Jesuiten, die als Theologen auf dem Konzil von Trient anwesend waren, gaben gleichzeitig Kinderkatechese auf den Straßen; Hofbeichtväter suchten ein zweites Zentrum ihres Lebens zu gewinnen, indem sie Gefangene und Kranke besuchten. Inmitten des Kastensystems in Indien, wo die strengen Tabus, die jedwede V e r u n r e i n i g u n g verboten, es unmöglich machten, daß ein und dieselben sich der höheren und der niederen Kasten annahmen, gab es eine A r b e i t s t e i l u n g : Es gab Jesuiten wie Roberto de Nobili, die als Sannyasi bei den Brahmanen wirkten, und andere, die sich als Pandara-swami der unteren Kasten annahmen. Aber sehr oft war es bei sehr beschränkten Kräften eine Frage des Entweder-oder. Dann hing es meist von der konkreten Situation ab, wo man primär ansetzte. In stark hierarchisierten Gesellschaften lag natürlich der Ansatz bei der Oberschicht nahe. Entsprechend war dies schon in der Japan-Mission geschehen. Nur stellte es sich dort angesichts der Feudalanarchie der Daimyos und des Fehlens einer Zentralgewalt ganz anders dar. Es ermöglichte Massenkonversionen und sogar militantes Vorgehen gegen Buddhismus und Shinto-Kult, sobald einmal in einem Territorium der Daimyo christlich war¹⁸. Hier bedeutete es schrittweises und behutsames Vorgehen im ganzen Reich und jederzeit äußerste Vorsicht.

Diese Option ist neben den anderen auch die entscheidende, die die jesuitische Stellungnahme im Ritenstreit, d. h. in der Frage der Vereinbarkeit von Ahnenkult und Konfuziusverehrung mit dem Christentum, bestimmt. Zu Recht geht man ja in neueren Untersuchungen zum Ritenstreit von der allzu vereinfachten Sicht ab, die den Ritenstreit auf die Formel der Alternative von A k k o m m o d a t i o n und E u r o p ä i s m u s bringt. Die Jesuiten einerseits, die Ritengegner, d. h. die Dominikaner und Franziskaner und später die Propaganda-Missionare andererseits, vertraten vielmehr verschiedene Chinas: die Jesuiten das o f f i z i e l l e konfuzianisch geprägte China der hierarchischen Ordnungen, die Ritengegner das China des U n t e r g r u n d s , der Sekten und religiösen Subkulturen¹⁹. Im Grunde wußte dies auch Ricci, wie aus dem vorhin zitierten Text hervorgeht: man konnte bei dem China des religiösen Untergrunds zunächst sehr erfolgreich anknüpfen; nur können solche unkontrollierbaren Volksbewegungen dann auch sehr schnell unterdrückt werden.

16 So vor allem in den beiden Fassungen der *Formula Instituti* von 1540 und 1550, Nr. 1: *Satzungen*, S. 26. Zu diesen Formen der Tätigkeit vgl. vor allem J.W. O'Malley: *Die ersten Jesuiten*, dt. übers. v. Kl. Mertes, Würzburg 1995, S. 93, 141, 195–220.

17 Loyola, *Geistliche Übungen*, Nr. 167, S. 72–73.

18 Schütte, Bd I, S. 283–292, 374–383; II, S. 288–289.

19 J. E. Wills: *From Manila to Fuan: Asian Contexts of Dominican Mission Policy*, in: D. E. Mungello (ed.): *The Chinese Rites Controversy, Its History and Meaning* (= *Monumenta Serica Monograph Series* 33), Nettetal 1994, S. 111–127, bes. 112; R. Madsen: *The Catholic Church in China Today: A New Rites Controversy?* in: Mungello (ed.), S. 267–277; J. S. Cummins: *A Question of Rites, Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Cambridge 1993.

V. Naturwissenschaft als Weg zu Gott

Eine wichtige Rolle im Rahmen eines *gelenkten* Kulturwandels²⁰ spielt die Tätigkeit der Jesuitenmissionare als Vermittler europäischer Technik und Wissenschaft, vor allem als Mathematiker und Hofastronomen, aber auch als Architekten, Ingenieure, Hersteller von Kanonen, Uhrmacher und nicht zuletzt Kartographen. Auch dies war freilich nicht von Anfang an gewollt. Erst allmählich stellte Ricci fest, wie wichtig dieser ganze Komplex war; und von 1600 an drang er darauf, daß bewußt Jesuiten nach China geschickt wurden, die in diesen Bereichen kompetent seien. Unumstritten war dies freilich auch unter den Jesuiten nicht. So schrieb 1615 der zuständige Provinzial, der im portugiesischen Macao residierte, Valentin Carvalho: Die Jesuiten sollten keinen Mathematik- und Philosophie-Unterricht mehr geben, sondern nur noch ausschließlich das Evangelium verkündigen; sie sollten sich auch auf keine Weise an der Verbesserung des Kalenders beteiligen, selbst nicht, wenn der Kaiser es befiehlt²¹! Was bei dem Provinzial Carvalho als abschreckende Erfahrung im Hintergrund stand, war die Katastrophe der Japan-Mission: schien diese nicht zuletzt auch deshalb gekommen zu sein, weil die Jesuiten sich als Wissenschaftler, als internationale Agenten und Vermittler von Handelsbeziehungen zu den Portugiesen zu wichtig gemacht und zu sehr auf das glatte Parkett der Macht und der Beziehungen auf höchster Ebene begeben hatten; und als dann die Shogune als politische Machthaber ganz Japan unter Kontrolle bekamen, erschienen die Jesuiten als äußerst wichtig, aber auch als gefährlich. Aber diese Richtung gewann bei den Jesuiten niemals die Oberhand; es setzte sich vielmehr auch in der römischen Ordensleitung jene Strategie durch, die ein P. Magalhaens 1660 so ausdrückte: „Nächst Gott beruht der Bestand der Mission einzig auf der Mathematik“²².

Diese Tätigkeit hat nun im Kontext der Glaubensverbreitung eine sehr vielschichtige Dimension²³. Unmittelbar und vordergründig kam ihr eine taktische Funktion zu: sich durch technische und vor allem astronomische Kenntnisse der chinesischen Führungsschicht und letztlich dem Kaiser unentbehrlich zu machen, um so erst stillschweigende und dann ausdrückliche Toleranz für die Mission im Lande zu erwirken. Zweitens gewannen die Jesuiten damit auch ein Prestige, das wenigstens

20 Vgl. W. Reinhard: *Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem*, in: *Historische Zeitschrift* 223 (1976), S. 529–590.

21 Zit. bei George H Dunne S.J.: *Das große Exempel, Die Chinamission der Jesuiten*, Stuttgart 1965, S. 155–156.

22 A. Väh: *Johann Adam Schall von Bell. Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe zu Peking 1592–1666, Ein Lebens- und Zeitbild*, Köln 1933, Neuauflage mit Nachtrag und Index, Nettetal 1991, S. 269.

23 Zu diesem Thema vor allem J. Needham: *Chinese Astronomy and the Jesuit Mission, An Encounter of Cultures*, London 1958; ders.: *Science and Civilisation in China*, Bd 3, Cambridge 1959, S. 437–458. Needham relativiert etwas die „Fortschritte“ der jesuitischen Astronomie gegenüber der traditionellen (freilich seit der Ming-Zeit in Dekadenz geratenen) chinesischen Wissenschaft. Jetzt die beste Darstellung: C. von Collani: *Theologie und Wissenschaft in China*, in: *Naturwissenschaftliches Weltbild und Evangelisierung*, hsg. v. K. Müller, St. Augustin – Nettetal 1993, S. 83–115.

dazu beitrug, das Vorurteil abzubauen, als ob ein Fremder prinzipiell der Weisheit Chinas nichts hinzufügen könne, wenn nicht sogar ein vorsichtiges Interesse für die Sache des Christentums zu wecken. Sie hatte aber auch schon bei Ricci einen tieferreichenden Aspekt. Naturwissenschaftliche, d. h. vor allem geographische und astronomische Erkenntnisse, standen bei ihm im Dienste einer Öffnung des Weltbildes, welches die Sinozentrik sprengen und von da aus auch zur Öffnung gegenüber der christlichen Botschaft disponieren sollte. Eine besonders wichtige Funktion kam bei Ricci seiner Weltkarte zu, welche seit 1584 in 5 verschiedenen Ausgaben gedruckt wurde, eigentlich perfektioniert und mit zahlreichen Erklärungen versehen von der 3. Ausgabe in Peking 1602 an. Nach seinem Urteil trug nichts so sehr dazu bei, unter gebildeten Chinesen Interesse für die christliche Religion zu wecken wie diese seine Weltkarte²⁴. Die geographische Horizonterweiterung diente hier der Universalisierung des Weltbildes und der Überwindung jenes *s i n o z e n t r i s c h e n* Weltbildes, in welchem es außerhalb des Reiches der Mitte nur einige verstreute Barbareninseln gab – und damit nicht zuletzt auch der Öffnung gegenüber der christlichen Botschaft. Denn Ricci verstand es geschickt, in seinen Kommentaren auf der Weltkarte immer wieder kirchlich-religiöse Informationen einzuflechten. Sicher kam er dem Selbstbewußtsein des Reiches der Mitte insofern entgegen, als China in seiner Weltkarte in der Mitte war. Aber es wurde doch das Bewußtsein für eine große und bisher unbekannte Welt außerhalb Chinas geschaffen. Auch die Kugelgestalt der Erde, in der chinesischen Wissenschaft nicht völlig neu, aber doch inzwischen vergessen, wurde durch die Weltkarte Riccis wieder in China bekannt. – Aber die Funktion der Naturwissenschaften war noch eine sehr vielfältige. Durch Astronomie und exaktere Berechnungen vor allem der Sonnen- und Mondfinsternisse, wollten die Jesuiten zeigen, daß sie mehr von den „Dingen des Himmels“ verstanden²⁵. „Lehre vom Himmel“: das war sowohl die Astronomie wie die Lehre vom „Herrn des Himmels“, der Name für das Christentum²⁶; und nicht umsonst wurde dem Jesuitenastromomen Schall v. Bell, der den chinesischen Kalender reformierte, der Ehrentitel verliehen: *D i e G e h e i m n i s s e d e s H i m m e l s e r g r ü n d e n d e r L e h r e r* – hier war beides fast untrennbar verschmolzen, Astronomie und Theologie²⁷. Ebenso heißt es schon in einem Loblied auf Ricci aus der Feder eines christlichen Literaten:

„Mit Eifer und Reinheit ehrst du den Herrn des Himmels, dringst aufs genaueste ein in die Irrtümer des Kalenders. Großartig sind deine herrlichen Instrumente und deine Mathematik, undurchdringlich und weit ihre Prinzipien und Fundamente“²⁸.

24 Betray, S. 202–207; P. d'Elia: *Il Mappamondo del P. Matteo Ricci*, Vatikan 1938.

25 Dazu bes. Väh, S. 68–69, 84, 109–110, 307–318; vgl. dazu auch Betray, S. 177–178.

26 Väh, S. 116. Vgl. die Inschrift Schall v. Bells von 1660: „Nach den alten Schriftstellern ist der Himmel der Urheber der glücklichen Ereignisse im Leben der Weisen und Heiligen. Daß ich unter der Regierung Seiner Majestät leben und den Kalender nach europäischen Methoden bearbeiten durfte und Missionare zur Verbreitung des Glaubens in China einführen konnte, ist ein Glück so groß wie die aufgehende Sonne und wie der wandernde Mond und den verborgenen Ratschlüssen des Himmelsherrn, des höchsten Monarchen zu danken.“ Väh, S. 200.

27 Väh, S. 201.

28 Betray, S. 166.

Diese *a p o l o g e t i s c h e* Funktion naturwissenschaftlicher Erkenntnis bei den Jesuiten ist jedoch wieder in einem größeren Kontext zu sehen. Er lautet: *R a t i o - n a l i t ä t* der Natur als Weg zu einem persönlichen Schöpfergott. Weisheit 11,20 („Alles hast du nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet“) gilt hier als zentrale Stelle. In der rational geordneten, einsichtigen Gesetzen folgenden Natur begegnet der Mensch einem Schöpfer, der die höchste Weisheit und Einsicht sein muß. Ein Argument, das immer wieder auftaucht, ist das teleologische: die wunderbare Ordnung der Welt beweist die Existenz eines Schöpfergottes; der alles weiß, bis ins Kleinste lenkt und der vor allem – dies war für chinesisches Empfinden das Neue und nicht selten Anstößige und Unvollziehbare – sich um jeden Einzelnen persönlich kümmert und von jedem Einzelnen eine persönliche Beziehung will²⁹. Wenn man daher fragt, wo in der jesuitischen Inkulturation, die das Christentum immer betont und oft allzu geradlinig als Erfüllung des alten China darzustellen pflegte³⁰, das eigentlich Neue des Christentums für China angesiedelt war, das auch als solches empfunden wurde und herausforderte, auch Widerspruch weckte, dann scheint es vor allem dies zu sein: Nicht mehr kosmische Einordnung als das Letzte, und dies durch Erfüllung der nächstliegenden diesseitigen Pflichten, sondern Personalität, persönliche Beziehung eines Jeden zum *H e r r e n d e s H i m m e l s*; bzw. nicht respektvolle Distanz als die Beziehung zum Absoluten, sondern Intimität.

Zusammenfassend kann man sagen: das Wesentliche der Missionsmethode Riccis und dann generell der Jesuiten in China liegt darin, daß sie dem Dialog mit der führenden kulturtragenden Schicht den Vorrang einräumt. Sie ist daher weniger auf quantitativ meßbare missionarische Augenblickserfolge eingestellt als auf die langfristige geistige Begegnung mit und Umwandlung einer Kultur, welche erst zur Annahme der christlichen Botschaft disponieren sollte. Die Frage stellt sich natürlich, wieweit diese Strategie entweder überhaupt utopisch war, oder ob sie nicht in einem bestimmten vorübergehenden Moment einen begrenzten Erfolg erzielen konnte, nämlich in der ausgehenden Ming-Zeit, aber in der Mandschu-Zeit von 1644 an, als die neo-konfuzianische Oberschicht sich wieder stärker gegen Außen-Einflüsse abschloß, keine Chance mehr hatte³¹. Ist so das Konzept von Matteo Ricci nicht schon vor der verhängnisvollen römischen Entscheidung im Ritenstreit gescheitert? Diese Frage ist aber im Grunde die eigentlich interessante und wichtige, von welcher die Beurteilung des *R i t e n s t r e i t e s* abhängt.

29 Gernet, S. 71; von Collani, *Theologie und Wissenschaft*, S. 100–101.

30 Dies gilt übrigens nicht nur für die Jesuiten, sondern auch schon vorher für Juden und Moslems in China, ja schon für den Buddhismus: dazu den interessanten Aufsatz von E. Zürcher: *Jesuit Accomodation and the Chinese Cultural Imperative*, in: Mungello (ed.), S. 31–64.

31 Vgl. Gernet sowie Reinhard, S. 540. Reinhard kommt zur Feststellung, daß ein solcher gelenkter Kulturwandel, wie ihn die Jesuiten wollten, bei intakten Kulturen nicht möglich sei und nur „eine bis in ihr Wertesystem und das Selbstbewußtsein, ja die kulturelle Identität ihrer Angehörigen bereits desintegrierte Kultur [...] mehr als oberflächlich beeinflußt werden“ kann, daß für letzteres jedoch Machtdifferenz der entscheidende Faktor sei. Er beurteilt von da aus die Mission der Bettelorden, die sich darauf beschränkten, gesellschaftliche Randgruppen zu erreichen, unter den gegebenen Verhältnissen als realitätsnaher.