Die ersten chinesischen Reaktionen auf die europäische Kultur

Jacques Gernet (Collège de France, Paris)

Die ersten wirklichen Kontakte Chinas mit Europa entstanden Ende des 16. Jahrhunderts dank der beginnenden Mission der Jesuiten (1583–1774). Zum ersten Mal setzte ein Austausch zwischen diesen beiden äußersten Punkten des eurasischen Kontinents ein, der für die Geschichte der Religionen, der Wissenschaften, der Technik und der Kunst von gewisser Bedeutung sein sollte. Bis zu dieser Zeit hatten sich China und Europa praktisch ignoriert. Zwar wurden schon vorher auf dem Landweg und über das Meer Waren und Technik ausgetauscht, doch blieb dies ein nur indirekter Kontakt, der sich, hauptsächlich von China ausgehend, über den Nahen Osten nach Europa erstreckte. Das Christentum und andere, aus dem Iran kommende Religionen waren über die Reichsgrenzen bis in die Hauptstadt Chinas vorgedrungen: zunächst, im 7. Jahrhundert, der Nestorianismus (eine im Jahr 431 vom Konzil von Ephesus verurteilte Häresie) und später die katholische Lehre, die gegen 1300 bis in die erste Hauptstadt der Mongolen südlich des Baikal-Sees und nach Peking gelangte. Doch scheinen diese beiden christlichen Lehren hauptsächlich von der nichtchinesischen Bevölkerung angenommen worden zu sein: von Iranern, von Handelsleuten syrischer Sprache, von seßhaft gewordenen Türken und von Mongolen.

Als die ersten Missionare der Gegenreformation Jahrhunderte später im Gefolge der spanischen und portugiesischen Seefahrer in China eintrafen, war jegliche Erinnerung an diese Religionen bereits wieder in Vergessenheit geraten. Erste portugiesische Abenteurer aus Goa wurden bereits 1514 an der chinesischen Küste der Provinz Kanton gemeldet, weitere um 1543 auf einer Insel im Süden Japans. Einige von ihnen ließen sich 1557 auf Macao nieder. Kurze Zeit später ergriffen Spanier von Acapulco aus Besitz von Manila. Doch erst mit der Niederlassung der ersten Jesuiten lernten sich Europa und die Länder des Fernen Ostens etwas besser kennen. Ausschlaggebend hierfür war die besondere jesuitische Strategie der Missionierung: Anders als in Japan, wo sich diese Strategie nur 32 Jahre nach Missionsbeginn (ab 1581) durchsetzte, konzentrierten sich die Jesuiten in China von Anfang (1583) an auf die Bekehrung der Elite. Dazu mußten sie sich den Gepflogenheiten der chinesischen Elite anpassen und sich mit deren klassischen Traditionen vertraut machen. Natürlich hatte

man in Spanien und Portugal auch mit dem Gedanken gespielt, die Länder des Fernen Ostens zu erobern und – wie anderswo geschehen – gewaltsam zum Christentum zu bekehren. Doch stand die große geographische Entfernung solchen Plänen entgegen.

Ich werde im folgenden hauptsächlich die Zeitspanne zwischen 1583 und 1644 betrachten, die Zeit zwischen der Niederlassung der beiden ersten Jesuiten Michele Ruggieri und Matteo Ricci in der Provinz Kanton und dem Ende der Ming-Herrschaft, als, verstreut über die verschiedenen Provinzen des Landes, ungefähr 40 Jesuiten in China lebten. Für meine Betrachtungen habe ich einen ungewöhnlichen Blickwinkel gewählt, denn meine Aufmerksamkeit gilt nicht in erster Linie der Missionsgeschichte, sondern China und den Chinesen. In diesem Zusammenhang verkörpert das Christentum einen wichtigen und besonderen Aspekt der europäischen Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts. Europa war sozial, politisch, moralisch, religiös wie auch philosophisch deutlich christlich geprägt, und das Christentum vermittelte eine ihm eigene Vorstellung von der Welt, vom Menschen sowie von Zeit und Raum. Dies ist jedoch nicht der einzige zu betrachtende Aspekt, denn die Jesuiten lehrten die Chinesen – wenn auch manchmal nur in rudimentärer Form – auch andere typische Wissensgebiete der europäischen Kultur: Mathematik, Astronomie, Technik, Geographie und einige Grundkenntnisse über Europa. Die Jesuiten waren der einzige geistliche Orden, der sich seinerseits um Kenntnisse über China, seine Geschichte und Traditionen bemühte. Augustiner, Franziskaner und Dominikaner, die weniger zahlreich von den Missionsstationen in Manila nach China kamen, zeigten hierfür keinerlei Interesse, vielleicht weil sie ihren missionarischen Eifer hauptsächlich auf die Bekehrung des einfachen Volkes richteten.

Es gibt zum Thema der Mission in China viele portugiesische, italienische und französische, auch chinesische Quellen. Mit Hilfe chinesischer Gelehrter verfaßten die Jesuiten in chinesischer Sprache zahlreiche Werke über Religion, Moral, Wissenschaft, Kosmographie u.a. Die Chinesen selbst schrieben Biographien der Missionare, Einleitungen zu ihren Werken, Lobreden und Verteidigungsschriften, ebenso wie heftige Widerlegungen der christlichen Religion. Die reichhaltige Literatur über die frühe Mission der Jesuiten in China umfaßt also nicht nur die Geschichte der Missionare, ihre missionsinternen Auseinandersetzungen und Ordensstreitigkeiten, sondern auch Niederschriften der chinesischen Reaktion auf die Missionare und deren christliche Lehrmeinungen. Auf letzterem Gebiet ist noch viel Forschungsarbeit zu leisten.

Betrachten wir nun zunächst, wie sich die Dinge für die Missionare entwikkelten und wie Ricci, der Gründer der Jesuitenmission in China, seine „Bekehrungspolitik“ verstand. Als er und Ruggieri sich 1583 in der Nähe von Kanton niederließen, waren sie, wie ihre geistlichen Ordensbrüder in Europa, kahl geschoren. Da sie zudem zölibatär lebten, wurden sie in China als eine neue Art buddhistischer Mönche betrachtet und auch als solche bezeichnet. Dies führte

zum einen zu seltsamen und ungewollten Mißverständnissen in bezug auf die christliche Religion, zum anderen wurde Ricci sehr bald klar, daß die niedere buddhistische Geistlichkeit von der chinesischen Elite verachtet wurde. Die Jesuiten hatten sich jedoch zum Ziel gesetzt, den Kaiser zu bekehren, der, weit entfernt von Kanton, in Peking residierte. Deshalb mußten sie zuerst mit der Elite in Kontakt treten, was sich als Unmöglichkeit erwies, solange sie von dieser als buddhistische Mönche wahrgenommen wurden. Zwölf Jahre nach seiner Ankunft bat Ricci daher seine Vorgesetzten um Erlaubnis, sich einen Bart wachsen lassen und sich wie ein chinesischer Gelehrter kleiden zu dürfen. So erst wurde es ihm möglich, mit den gebildeten und führenden Schichten des Landes in Verbindung zu treten und sich 1601 endgültig in Peking niederzulassen, wo er bis zu seinem Tod im Jahre 1610 blieb. Um in den gebildeten Kreisen anerkannt zu werden, eignete er sich allgemeine Kenntnisse über China und seine Kultur an. Auch übernahm er die komplizierten Höflichkeitsformen der Elite und ließ sich von chinesischen Lehrern in die Klassiker einführen, denen das Studium der Klassiker, wenngleich manchmal zu jener Zeit schlecht gepflegt, bildete die Grundlage aller Gelehrsamkeit. Um den Wissensdrang der Elite zu befriedigen, legte Ricci gleichzeitig Wert darauf, ihren Repräsentanten zu zeigen, daß er in der Literatur und den Wissenschaften auch eine klassische europäische Bildung besaß, die er im Collegio Romano, der großen Lehrstätte der Jesuiten, erworben hatte. Ricci steht so am Anfang eines Vermittlungsprozesses von Grundkenntnissen der europäischen Tradition in chinesischer Sprache. Wegen ihrer Zugehörigkeit zu beiden Kulturen nannte man Ricci und seine Ordensbrüder in China die „Gelehrten des Okzidents".

Ich möchte hier einige Bemerkungen über ein Phänomen machen, das bei Kontakten zwischen verschiedenen Kulturen entsteht und sich bei der Analyse als äußerst vielschichtig und umfangreich erweist. Zwei wichtige Punkte müssen in diesem Zusammenhang hervorgehoben werden, um die chinesische Reaktion besser verstehen zu können. Der erste Punkt bezieht sich auf die Lage, in der sich China zur Zeit der ersten Kontaktaufnahme befand. Der zweite betrifft die chinesischen Traditionen, die sich grundlegend von den europäischen Traditionen des 16. und 17. Jahrhunderts unterschieden.

Ende des 16. Jahrhunderts erlebte China eine politische, soziale, moralische und intellektuelle Krise, die sich bis zur Eroberung Pekings durch die Mandschu im Jahre 1644 immer mehr zuspitzte. Zunächst einmal gab es die alte, damals aber besonders tiefe Spaltung zwischen Palast und öffentlicher Verwaltung, was die ohnehin schädliche Machtstellung der Eunuchen verstärkte. Ab 1583 verweigerte der Wanli-Kaiser regelmäßige Beziehungen zu den Großen Sekretären und schloß sich immer mehr in seinem Palast ein. Schon bald kam der Kaiser seinen Pflichten dann überhaupt nicht mehr nach. Ein Krieg zwischen Japan und China, der Ende des 16. Jahrhunderts in Korea wütete, leerte die Staatskasse. Hinzu

kam der gesteigerte Aufwand des Hofes und der immer kostspieligere Unterhalt der fürstlichen Familien. Zur Behebung dieser finanziellen Krise schickte der Kaiser seit 1596 Eunuchen in die Provinzen, um bei reichen Untertanen Lösegelder zu erzwingen. Jede Ernennung oder Beförderung war nur durch Intrigen möglich. Die Fraktionskämpfe machten jede kontinuierliche Politik unmöglich. Überall herrschte Korruption. Außerdem rückten die Mandschu im Nordosten des Landes vor und bedrohten das Gebiet um Peking. Ab 1627 kam es zu großen Aufständen, die schließlich zum Untergang der Dynastie im Jahre 1644 führten. Man kann daher ohne Übertreibung sagen, daß die ersten Jesuiten zu einem Zeitpunkt nach China kamen, da sich das Land in größter Unordnung befand, und Staat und Gesellschaft im Zerfall begriffen waren.

Als Reaktion auf den Sittenverfall und die Auflösung des Staates entwickelte sich bereits um 1600 eine Reformbewegung unter bestimmten Gelehrten und Staatsbeamten. Diese waren der Überzeugung, daß Staat und Gesellschaft krankten, weil die alten Traditionen nicht mehr respektiert wurden. Seit Mitte des 16. Jahrhunderts war nämlich eine synkretistische Strömung in Mode gekommen, die sich im Laufe des 11. und 12. Jahrhunderts entwickelt hatte und die sogenannten drei Lehren – Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus – vereinigte. Der Einfluß des Buddhismus auf den Neokonfuzianismus hatte sich ab 1500 noch verstärkt. Im 16. Jahrhundert legten die bekanntesten Meister des Neokonfuzianismus die Klassiker nach buddhistischen Vorstellungen aus. Auch die radikalsten Denker unter ihnen waren der Auffassung, daß nur die Befreiung von den Fesseln, welche die Gesellschaft uns auferlegt, zur Erlösung führt – da nach der Lehre des Buddhismus jedes Lebewesen eine Buddha-Natur in sich trägt. Gegen diese synkretistische Strömung erfolgte nun, zur Zeit Riccis, die Reaktion seitens jener reformfreudigen Gelehrten und Staatsbeamten, die den Weg zurück zur Orthodoxie suchten und jede Vermischung mit den Anschauungen des Buddhismus vermieden.

Es muß hinzugefügt werden, daß diese patriotischen Beamten und Gelehrten sich nicht nur um moralische Strenge und Rechtgläubigkeit bemühten, sondern auch danach strebten, Nützliches für Staat und Volk zu leisten. Dieses Streben entsprach einem der Hauptziele der konfuzianischen Tradition. Schon vor der Ankunft der Jesuiten war daher bei einigen dieser Gelehrten und Beamten ein lebhaftes Interesse für Fragen der Verwaltung, der militärischen Strategie und Bewaffnung, für Fragen des Wasserbaus sowie für landwirtschaftliche und handwerkliche Geräte vorhanden.

Wie durch ein Wunder ergaben sich zu Anfang der Missionierung unerwartete Parallelen zwischen den Bestrebungen eines Teils der Elite und den Lehren der Missionare: die gleiche strenge moralische Haltung, das gleiche Interesse für Wissenschaft und Technik, der gleiche Wunsch nach einer Rückkehr zur Rechtgläubigkeit. Die Missionare zitierten ständig in ihren Reden und Schriften die Klassiker und widerlegten den Buddhismus. Ihre Kenntnisse im Bereich der

Mathematik, der Astronomie, der Bewaffnung und der Technik vermittelten sie gerade in einer für den chinesischen Staat bedrohlichen Zeit. Mit ihren Lehren entsprachen die Jesuiten im großen und ganzen dem Programm jener patriotischen Reformer, die sich deshalb für die moralischen, praktischen, sozialen und politischen Aspekte der Lehren der Jesuiten interessierten. Die meisten Reformer wußten allerdings nur sehr wenig über das Christentum. Ricci und seinem Ordensbruder Ruggieri wurde gleich zu Beginn klar, daß sie, um das Vertrauen der Elite zu gewinnen, mit Vorsicht vorgehen mußten und sie nicht sofort in die Geheimnisse des Christentums einweihen konnten. Jede Anspielung auf einen höchsten Gott, der zu entehrender Folter verurteilt worden war, mußte den Chinesen anstößig erscheinen, und so vermieden es die Jesuiten, den nicht näher Eingeweihten Christus am Kreuz zu zeigen.

Festgehalten werden sollen an dieser Stelle jedoch zunächst das Zusammentreffen der Lehren Riccis mit den Bedürfnissen der damaligen Epoche sowie die Unterstützung, die die reformistische Strömung zu diesem Zeitpunkt der Geschichte in unerwarteter Weise durch die Jesuiten erhielt.

Ich werde hier nicht auf Einzelheiten der schweren Kämpfe eingehen, welche die mit den Eunuchen des Hofes verbündeten korrupten Beamten einerseits, die patriotischen Beamten und Gelehrten andererseits einander lieferten. Die Eunuchen, die eine Art Geheimdienst mit einer eigenen Polizei und eigenen Gefängnissen eingesetzt hatten, waren die schlimmsten Gegner der Reformer. Da die Missionare ihre Hauptstütze gerade unter letzteren, sich für eine Rückkehr zu moralischer Strenge, Orthodoxie und für die Stärkung des Staates einsetzenden Gelehrten und Beamten fanden, war das Schicksal der Jesuitenmission untrennbar mit dem der Reformpartei verbunden. Die erfolgreiche Zeit der Jesuiten begann daher im Jahre 1602, nur ein Jahr nach der Niederlassung Riccis in Peking, mit einem wichtigen Umschwung im politischen und geistigen Leben: Li Zhi (Li Zhuowu), ein als Anarchist geltender Gelehrter und Verteidiger eines konfuzianisch-buddhistischen Synkretismus, wurde festgenommen und brachte sich im Gefängnis um. Seine von den Reformern mit heftiger Empörung abgelehnten Bücher wurden verboten und verbrannt. Bei den öffentlichen Ausschreibungen zur Rekrutierung von Staatsbeamten wurden Aufsätze, in denen sich die Kandidaten auf buddhistische Anschauungen stützten, scharf verurteilt. Die beiden maßgeblichen Magistraten in diesem Zusammenhang waren Freunde Riccis und seiner Ordensbrüder. Ein Jahr später wurden die buddhistischen Mönche, die bis dahin am Hofe Pekings verkehrten, in der Folge eines großen Skandals vertrieben. Den Tod Li Zhis und die Vertreibung der Mönche vom Hof interpretierte Ricci als göttliche Strafe (*castigo divino*). Von diesem Zeitpunkt bis zum Gegenschlag der Eunuchen und ihrer Verbündeten ab 1621, der in der Ermordung der bedeutendsten Reformisten in den Jahren 1624 bis 1625 gipfelte, behielt die Reformpartei einen bedeutenden Einfluß.

Da also die Lehren der Jesuiten den Bedürfnissen und Erwartungen eines Teils der chinesischen Elite entsprachen, fanden Ricci und seine Ordensbrüder von Anfang an große Anerkennung. Zahlreiche Gelehrte und hohe Beamte beurteilten das Leben dieser „Gelehrten des Okzidents" als vorbildlich, ihre Schriften über die Moral als bewundernswert und nützlich für Staat und Gesellschaft – zumal sie auch neue Kenntnisse aus Wissenschaft und Technik vermittelten. Riccis Weltkarte, sein erstaunliches Gedächtnis, seine kleinen Moralschriften sowie seine Widerlegungen des Buddhismus zeitigten weit über den engen Kreis der Bekehrten hinaus ungeheure Erfolge. Hinzu kam, daß Ricci sich öffentlich zum Feind des Buddhismus erklärte und für Konfuzius Partei ergriff. Damit traf er genau den Nerv der Zeit.

Trotz aller Sympathien stießen die Jesuiten genau in dem Moment auf Schwierigkeiten, als sie versuchten, ihre Bekehrungstätigkeit zu erweitern. Zwar wurden ihre Lehren positiv beim einfachen Volk aufgenommen, das sich stark vom äußeren Glanz des katholischen Kultes und von allem, was in seinen Augen Wunderwirkung haben konnte, angezogen fühlte; doch nur sehr wenige Mitglieder der chinesischen Elite ließen sich bekehren. Die Missionshistoriker vertreten im allgemeinen die Ansicht, daß der geringe Erfolg der Jesuiten in China zu jener Zeit auf die feindliche Haltung der buddhistischen Mönche (die selbst von Anfang an Zielscheibe jesuitischer Attacken waren) und ab 1616 auf von der kaiserlichen Verwaltung ausgehende Erschwernisse der Missionstätigkeit zurückzuführen ist. Der Hof sah mit Beunruhigung, wie sich unter der Autorität dieser Fremden im Volk christliche Gemeinschaften bildeten, die sehr bald mit potentiell aufrührerischen Geheimsekten verglichen wurden.

Montesquieu war einer der wenigen, die erkannten, daß – weit mehr noch als der Neid der buddhistischen Mönche oder Schwierigkeiten seitens der Verwaltung – die chinesischen Sitten den Bekehrungsbemühungen entgegenstanden. Hier möchte ich eine Hypothese aufstellen, die ermöglichen soll, tiefer in der Analyse vorzudringen: Gibt es nicht eine allgemeine Ursache, welche die Hindernisse, denen die Missionare begegneten, erklärt? Durch alle ihre Schwierigkeiten zieht sich ja die Unvereinbarkeit der verschiedenen sozialen und geistigen Strukturen Chinas mit Europa jener Zeit wie ein roter Faden. Tatsächlich lassen sich diese Differenzen sowohl in den chinesischen und europäischen Vorstellungen von Religion als auch in den jeweiligen Beziehungen zwischen Politik, Gesellschaft und Religion und nicht zuletzt in den Welt- und Menschenbildern wiederfinden. Betrachten wir nun konkret diese Punkte.

Die ersten Missionare waren sehr überrascht über die Aufgeschlossenheit, mit der die Chinesen ihnen entgegengekommen waren und glaubten daher, es würde ein Leichtes sein, sie zu bekehren. Gelehrte, Mönche und auch das einfache Volk bejahten ohne Rückhalt die Lehren der Missionare und knieten in Ehrfurcht vor den religiösen Bildern der Europäer nieder. Ganz natürlich nahmen

sie vor diesen Bildern eine fromme Haltung an, wie bei der Ausübung ihrer eigenen Riten. Ihre Haltung ging jedoch nicht aus der Überzeugung hervor, daß die christliche Religion die einzig wahre sei, sondern in ihren Augen verdiente jeder Kult Anerkennung. Jede Religion konnte dienlich sein, Dogmatismus war ihnen fremd; dafür gibt es zahlreiche Beweise, wie z.B. den schon erwähnten Synkretismus zwischen Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus. Einer der berühmtesten Konvertiten, Yang Tingyun (gest. 1627), soll Bruder Longobardo gegenüber geäußert haben, daß die drei Lehren und das Christentum sehr gut nebeneinander auskommen könnten. Longobardo war empört und schrieb daraufhin über die Chinesen: „Sie verstehen nicht, wie wichtig es ist, daß es bei den Themen, die wir behandeln, nicht den geringsten Irrtum gibt."[1] Viele Chinesen, die die Predigten der Missionare gehört hatten, wollten den christlichen Kult mit ihren eigenen Kulten verbinden und bedauerten, daß die Missionare solches verboten. Ein reicher Abenteurer und chinesischer Pirat, der in seiner Jugend in Macao getauft worden war, hatte z.B. in seiner Festung am Meer eine Kapelle einrichten lassen, in der nebeneinander buddhistische und christliche Statuen standen. Einige Chinesen meinten auch, es sei möglich, die Lehren der Missionare ein wenig abzuändern. Der Shunzhi-Kaiser (1644–1661) sagte zu einem Missionar: „Sie haben recht, aber wie sollen wir nur all diese Gebote in die Praxis umsetzen? Nehmen Sie ein oder zwei der schwierigsten zurück, mit dem Rest kommen wir dann schon zurecht."[2]

Wir stehen hier vor zwei antithetischen Haltungen: Die Chinesen waren bereit, im Bereich der Religion alles zu akzeptieren und miteinander in Einklang zu bringen. Die Jesuiten hingegen waren entschlossen, alles auszugrenzen, was nicht zu ihrem Glauben gehörte. Den Chinesen war der Gedanke fremd, daß es nur eine einzige wahre Religion geben und alle übrigen falsch sein sollten. Sie stellten sich nicht die Frage, ob eine Religion eine Wahrheit verkündete, sondern nur, ob sie wirksam war und einen guten Einfluß auf die Sitten, die Gesellschaft und die gesamte Natur hatte.

Als Ricci ab 1593 mit chinesischen Gelehrten deren Klassiker las, fiel ihm auf, daß dort von einem „Herrscher in der Höhe" die Rede war und häufig der Bezug zum Himmel hergestellt wurde. Hier sah er bald d i e Möglichkeit, die chinesischen Klassiker nach christlicher Auffassung auszulegen. Dieser Ansatz war denn auch grundlegend für seine Bekehrungspolitik: Ricci wollte sich direkt auf die klassischen Texte beziehen, ohne die neokonfuzianischen Kommentatoren des 11. und 12. Jahrhunderts zu berücksichtigen, welche von den Jesuiten sehr bald als atheistisch und materialistisch verurteilt worden waren. Auch die zeit-

1 Niccolò Longobardo, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*. Paris 1701, S.21.

2 Louis le Comte, „Lettre au Cardinal d'Estrées", in: *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 3 vol., Paris 1696–1700, vol.2, S.228.

genössischen chinesischen Gelehrten begannen – wenn auch aus ganz anderen Gründen – den Wert der nachklassischen Kommentare in Frage zu stellen und, wie Ricci, die Klassiker selbst zu lesen. In dieser Hinsicht gab es also eine Analogie in der Vorgehensweise: Die Reformgelehrten sowie die Missionare glaubten an die Reinheit eines Urkonfuzianismus. Ricci schien die Chinesen aufzufordern, zum Urkonfuzianismus zurückzukehren; in diesem grundlegenden Mißverständnis lag einer der Hauptgründe für Riccis Erfolg. Die Angleichung, die Ricci zwischen dem Christentum, das in China „Lehre des Herrschers des Himmels" genannt wurde, und dem ursprünglichen Konfuzianismus vornahm, schien umso glaubwürdiger, als die Jesuiten die europäischen Länder in einem wunderbaren Licht darstellten: Länder frei von Kriegen, ohne Streitigkeiten, ohne Mord und Diebstahl. Die Chinesen sahen darin den Beweis dafür, daß die christliche Doktrin wirkungsvoll und heilbringend war und somit dem Konfuzianismus sehr nahestand.

Doch die tiefer gründenden Ansichten über die Klassiker und die neokonfuzianischen Kommentare waren unterschiedlich: Die Gelehrten waren auf der Suche nach dem verlorenen Wissen, das die Alten von der harmonischen Ordnung in der Gesellschaft, von Politik und Religion gehabt hatten. Die Missionare hingegen glaubten, in den ältesten Texten die Spuren einer Ur-Offenbarung wiederzufinden, auf die sie sich stützen wollten, um die chinesische Elite zum wahren Glauben zu führen. Deshalb wiesen sie auch auf das hohe Alter und den universalen Charakter der eigenen Religion hin. Obwohl sie innerhalb der Mission wie auch in Europa heftige Kritik erregte, übernahm übrigens die ganze China-Mission – von einigen Einschränkungen abgesehen – diese von Ricci eingeführte Vorgehensweise. Viele Kritiker lehnten zu Recht irgendeine Beziehung zwischen dem chinesischen „Herrscher in der Höhe" und dem christlichen Gott ab.

In der Tat ließ sich die polytheistische Vorstellung der Chinesen vom Himmel oder vom „Herrscher in der Höhe" zu keinem Zeitpunkt mit der eines persönlichen, einzigen Gottes vergleichen, eines Schöpfers des Himmels und der Erde, dessen Gnade und Barmherzigkeit erhofft und dessen Zorn gefürchtet wird. Noch weniger Ähnlichkeiten gab es zwischen der persönlichen Beziehung eines Christen zu Gott und der respektvollen Haltung und vollkommenen Integrität, die die Ausübung der Riten erforderte. Für die Chinesen war der Himmel eine anonyme Macht, gleichermaßen verantwortlich für die allgemeine Weltordnung wie für das individuelle und kollektive Schicksal. „Den Himmel fürchten und achten", wie es die Klassiker forderten, bedeutete, nichts Böses zu tun und sein Schicksal gelassen anzunehmen. Die Chinesen glaubten, daß alle schlechten Taten zwangsläufig bestraft und die guten belohnt würden. Und wenn die Folgen nicht die Handelnden selbst erreichten, so doch – aufgrund der religiösen Kontinuität zwischen den Generationen – deren Nachfahren.

Einer der größten Denker dieser Zeit, Wang Fuzhi (1619–1692), sagte etwas, was uns zwar nicht logisch erscheinen mag, doch aufschlußreich das chinesische Verhalten gegenüber der unsichtbaren Welt charakterisiert: „Man soll weder behaupten, daß es Geister gibt, noch daß es keine gibt. Besteht man darauf, daß sie existieren, öffnet man jedem Aberglauben und seiner Ausbreitung die Tore. Doch ein kategorisches Ablehnen ihrer Existenz würde den Kulten und Opfern der Tradition die Grundlage entziehen."[3] Weder sollte man also jeglichen Glauben ablehnen, noch in das gegenteilige Extrem verfallen. Den Missionaren schien solchen Äußerungen Maß und Weisheit zu fehlen, doch im Gegenzug fragte sie der zweite Mandschu-Kaiser, Kangxi: „Warum sorgt Ihr Euch stets um eine Welt, in der Ihr noch gar nicht seid und verachtet die, in der Ihr lebt?"[4]

Die Missionare verkündeten, ihre Religion sei die einzig wahre; und sie verurteilten radikal die religiösen Traditionen der Chinesen, zerstörten die Statuen ihrer Kulte und griffen Buddhismus und Daoismus heftig an. Ohne die buddhistischen Thesen von der Irrealität der Welt und des Ich und von der Buddha-Natur in jedem Lebewesen zu verstehen, attackierten sie die Vorstellung der Transmigration, die ihnen absurd und von Pythagoras übernommen schien. Sie erlaubten den Bekehrten lediglich, ihre Ahnenverehrung fortzuführen, und auch das nur mit gewissen Einschränkungen. Bei einem ausschließlichen Verbot wäre es den Chinesen allerdings unmöglich gewesen, das Christentum anzunehmen, da der Ahnenkult aufs Engste mit dem sozialen und religiösen System Chinas verbunden war.

Das Hauptbestreben der Jesuiten lag, wie gesagt, darin, den Kaiser zu bekehren. Die Missionare waren der festen Überzeugung, daß seine Bekehrung die seiner Untertanen nach sich ziehen würde. Doch war die kaiserliche Macht in China ganz anderer Natur als die der ihnen bekannten europäischen Herrscher. Sie verkörperte keine Befehlsgewalt, sondern eine allgemeine Ordnungsmacht hinsichtlich Gesellschaft und Welt, Raum und Zeit und repräsentierte den ganzen religiösen Bereich. Nicht umsonst wurde der Kaiser „Sohn des Himmels" genannt. Er brachte dem Himmel als der höchsten kosmischen und ordnenden Macht, die der Dynastie Legitimität verlieh, regelmäßig Opfer dar, und er selbst verlieh den Göttern – entsprechend den Berichten, die ihm das Ritenministerium vorlegte – Ränge, Titel oder Diplome und entzog sie ihnen gegebenenfalls. Die alte Vorstellung einer Hierarchie der Kulte – kaiserliche, örtliche, private – war zu jener Zeit noch sehr lebendig. Privatpersonen durften dem Himmel keine Opfer bringen, dies war ein kaiserliches Privileg. Daher kam es zu Klagen gegen die Christen, die sich dieses Privileg anmaßten. Doch zugleich konnte alles,

3 Wang Fuzhi, *Du Tongjian lun*, Kap. 3. Beijing: Zhonghua shuju 1975, S. 77.

4 Louis Le Comte, „Lettre au Cardinal de Janson", in: *op. cit.*, vol. 2, S. 398.

was eine religiöse Wirksamkeit zu haben schien, unter Umständen in den offiziellen Kultus integriert werden. Auch gab es eine kaiserliche Schutzherrschaft für fremde Religionen, die mit der diplomatischen Anerkennung der in China niedergelassenen ausländischen Gemeinden verbunden war. Als der Kangxi-Kaiser den Jesuiten, die ihn Mathematik lehrten und ihm als Dolmetscher bei Verhandlungen mit den Russen dienten, seinen Schutz versprach, folgte er einer alten Tradition. Die Jesuiten erlangten seinen Schutz wie vorher, unter anderen Dynastien, das Judentum im 11. Jahrhundert und die aus dem Iran kommenden Kulte im 8. Jahrhundert (Manichäismus, Mazdäismus und Nestorianismus). Kangxi hatte den Jesuiten ein Bild über dem Portal ihrer Kirche in Peking geschenkt, auf das er mit eigener Hand die Worte „Achtet den Himmel" geschrieben hatte. Dies entsprach einer offiziellen Anerkennung der Jesuiten in China, war jedoch kein Vorzeichen künftiger Bekehrung, wie einige Missionare gehofft hatten. Läßt sich aus all dem ein anderer Schluß ziehen als der, daß die kaiserliche Macht zugleich weltlich und religiös war und daß sie für eine höhere Ordnung verantwortlich war, die sich ebenfalls im Weltlichen und Religiösen manifestierte? Die Trennung zwischen der geistlichen Macht des Papstes und der weltlichen Macht der Könige, wie sie in Europa existierte, war den Chinesen völlig unverständlich.

Als einige Beamten die Missionare anklagten, den Staat umstürzen zu wollen, indem sie Geheimsekten gründeten, sahen die Missionare darin bloße Verleumdung. Lehrte das Christentum nicht gerade Unterwerfung und Loyalität gegenüber dem Herrscher sowie Liebe zu den Eltern? Die Jesuiten betonten die in Europa gepflegte fundamentale Unterscheidung zwischen weltlichem Handeln und religiöser Überzeugung. Staatsangelegenheiten zählten nicht zu ihren Aufgaben, sie seien nur gekommen, um China dem wahren Glauben zuzuführen. Ein guter Christ könne zugleich ein guter Untertan sein, das eine widerspräche dem anderen nicht. Einer der Missionare schrieb: „Die heilige Religion Gottes ist das allgemeingültige Gesetz des ganzen Universums. Sie hat die Herzen der Völker berührt, doch die Gesetze der Reiche nicht geändert."[5] Auf diese Weise trennten die Missionare deutlich zwischen dem, was in ihren Augen die unsterbliche Seele und dem, was den vergänglichen Körper betraf, was also Gott und was dem Kaiser gehörte. Diese Trennung war den Chinesen nicht nur unbekannt, sondern sie stand im Widerspruch zu ihrer Vorstellung von einer allgemeingültigen Ordnung, in der sich der Himmel ebenso wie die kaiserliche Macht wiederfanden.

Es gab, wie bereits Ricci bemerkt hatte, überraschende Analogien zwischen China und Europa auf dem Gebiet der Moral, was den großen Erfolg vieler

5 *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnies de Jésus.* 31 vol., Paris 1717–1774, vol. 14, S. 160.

Werke der Jesuiten zu einer Zeit erklärt, als das Bedürfnis nach mehr Ordnung und Strenge groß war. Wie die christliche, hatte auch die chinesische Moral ein stoisches Element: Sie lehrt zu unterscheiden zwischen dem, was in unserer Macht steht und dem, was nicht in unserer Macht steht und verpflichtet den Menschen, sein Schicksal anzunehmen, so hart es auch sein mag. Für Ricci war Konfuzius ein zweiter Seneca. Die chinesische und die christliche Moral fordern den Menschen auf, seine schlechten Eigenschaften zu überwinden. Auch wies Ricci darauf hin, daß es den Chinesen nicht an Frömmigkeit fehle. Auf den Akademien, wo der Kult des Schöpfers gepflegt wurde, herrschte eine religiöse Atmosphäre und strenge Disziplin. Zu jener Zeit war es in China üblich, täglich sein Gewissen zu erforschen. Einige Chinesen schlossen sich zusammen, um sich gegenseitig zum Guten anzuhalten.

Und doch verbargen sich hinter diesen scheinbaren Analogien große Unterschiede. Die chinesischen Gelehrten betrachteten bereits alle Bemühungen um moralische Besserung als frommes Werk. Wenn sie ihr Gewissen erforschten, versuchten sie auf diese Weise, ihre Fehler zu korrigieren und sich besser in die kosmisch-religiöse Ordnung einzufügen. Diese Ordnung äußerte sich in den hierarchischen, aber zugleich auch komplementären Beziehungen zwischen Himmel und Erde, zwischen Herrscher und Untertan, zwischen Vertretern des Kaisers in den Provinzen und der lokalen Bevölkerung, zwischen Vater und Sohn, Mann und Frau und zwischen älterem und jüngerem Bruder. Indem der Mensch in seinem täglichen Leben die Hierarchie dieser Beziehungen respektierte, entwickelte er seine natürlichen Anlagen zum Guten.

Selbst unscheinbare Taten konnten eine religiöse Bedeutung haben. „Ich versuche, Weisheit zu erlangen", sagte Konfuzius, „indem ich mit den einfachsten Dingen der Wirklichkeit anfange. Wer kennt mich, wenn nicht der Himmel?"[6] H.G. Creel schließt zu Recht in seiner Analyse der Gespräche des Konfuzius – und diese Bemerkung gilt für alle Zweige der chinesischen Tradition: „Tatsächlich ist es unmöglich, Konfuzius zu verstehen, wenn wir nicht erkennen, daß für ihn Ethik, Politik und das ganze Leben untrennbar mit ihrem kosmischen und religiösen Hintergrund verbunden waren."[7]

Im offenen Widerspruch hierzu lehrte das Christentum, daß alle Menschen, Herrscher wie Untertanen, Väter wie Söhne, vor Gott gleich seien. Die chinesische Moral, die vom Naheliegenden ausging, bestand im Respekt vor den als universal angesehenen Normen, die man im Kosmos und in der Gesellschaft wiederfand. Das Christentum hingegen, das seinen Ursprung in einem transzendenten Gott hat, ging vom Höchststehenden aus. Es galt, die eigene Natur zu überwinden, nicht, sich ihr anzupassen, wie es die Chinesen lehrten. Die Christen übten Gewissenserforschung, um Gott um Verzeihung für ihre Sünden zu

6 *Lunyu* XIV, 37.

7 H.G. Creel, „Was Confucius Agnostic?", in: *T'oung-Pao*, 29 (1935), S. 99.

bitten, und sie nahmen ihre Leiden zur Rettung der Seele auf sich. Da die Chinesen an eine quasi zwangsläufige Verteilung von Gut und Böse glaubten, waren sie entsetzt, als sie von den Missionaren hörten, daß eine Beziehung zwischen dem Glauben an Gott und der Vergebung der Sünden bestand.

Ricci und seine Ordensbrüder lehrten darüber hinaus, daß allein der Mensch eine unsterbliche Seele habe und sich so vom Rest der Schöpfung unterschied. Ganz im Gegensatz dazu hieß es in einem oft zitierten chinesischen Lehrsatz aus dem 11. Jahrhundert: „Der Himmel, die Erde und die unzähligen Lebewesen sind aus ein und demselben Stoff." Der Mensch und das Weltall waren also eins. Daraus ergab sich die Pflicht des Mitleidens mit anderen Lebewesen. Wie im Buddhismus die Buddha-Natur in jedem Menschen und die durch Unwissenheit und Leidenschaft verursachten Verunreinigungen einander gegenüberstanden, so stellte der Neokonfuzianismus den Leidenschaften ein himmlisches Ordnungsprinzip entgegen, eine Art angeborenes Bewußtsein des Guten kosmischen Ursprungs. Wenn die menschliche Natur einmal von allen schlechten Gewohnheiten, die im Laufe des Lebens an ihr haften geblieben waren, befreit war und wenn sie das gestörte Gleichgewicht der „Energie"-Kombinationen, die jedes Individium bei seiner Geburt erhielt, wieder hergestellt hatte, so war diese menschliche Natur gut. Es genügte also, seine Anlagen zum Guten zu pflegen. Wenn ein Absolutes existierte, so lag es im Menschen und nicht außerhalb von ihm.

Zugleich mit der christlichen Auffassung, daß der Mensch eine unsterbliche Seele und einen vergänglichen Körper besitzt, lehrten die Jesuiten die Erschaffung einer in Raum und Zeit begrenzten Welt vor ungefähr 5500 Jahren. Als Werk Gottes sei sie vollkommen und unwandelbaren Gesetzen unterworfen. Der Himmel, eine rohe Materie, verdanke seine Bewegung allein Gott. Diese Lehre widersprach allen chinesischen Auffassungen von der eigengesetzlichen Dynamik des Kosmos sowie von der kaum spürbaren und doch unabwendbaren Veränderung des Universums im Laufe der Jahrhunderte. Für die Chinesen existierte nichts ewig Währendes, kein Wirken außerhalb der Welt, denn die Welt galt ihnen als das Ergebnis gegensätzlicher und sich ergänzender „Energie"-Kombinationen. Himmel und Erde unterlagen dem Wandel. Im Laufe der Zeiten herausgebildet, würden sie eines Tages wieder untergehen. Darüberhinaus hatten die Chinesen die indische Vorstellung der Unermeßlichkeit von Raum und Zeit übernommen. Der chinesische Mathematiker und Astronom Wang Xishan befaßte sich im 17. Jahrhundert mit Zeiteinheiten in einer Größenordnung von bis zu Tausenden von Milliarden Jahren. Der Himmel, ausgestattet mit einer regulierenden, unpersönlichen und unparteiischen, zugleich göttlichen und sichtbaren Macht, gab keine Befehle, sein Handeln war lautlos, unmerklich und von Dauer. „Ich möchte nicht reden", sagte Konfuzius, „Spricht etwa der Him-

mel? Nein, und doch nehmen die vier Jahreszeiten ihren Lauf und pflanzen sich alle Lebewesen fort."[8]

Gewohnt an die Methoden der Scholastik, deren Erneuerung notwendig erschien, um die christlichen Wahrheiten zu beweisen, beklagte sich Ricci darüber, daß die Chinesen nicht zwischen dem Wesentlichen und seinen Akzidenzien zu unterscheiden wüßten. Den Chinesen wiederum schienen die Überlegungen, welche die Jesuiten in ihren religiösen genauso wie in ihren mathematischen Werken anführten, unnützes Geschwätz. Sie zeigten nicht das geringste Interesse an den Beweisführungen, wie sie sich etwa in den von Clavius (1538–1612) neu edierten *Elementen* Euklids finden. Die mathematischen Verfahrensweisen und Generalisierungen konnten für sie nicht aus der Theorie, sondern nur aus der Praxis abgeleitet werden.

Ich habe von einem roten Faden gesprochen, der es möglich machen soll, zwei unterschiedliche Vorstellungskomplexe bezüglich der politischen Macht, dem Verhältnis zwischen Gesellschaft und Religion, der Moral und der Welt, einander gegenüberzustellen. Da ist auf der europäischen Seite der klare Unterschied zwischen dem Reich Gottes und der irdischen Welt, der Glaube an einen Schöpfergott und Lenker des Universums, der scharfe Gegensatz zwischen der unsterblichen Seele und dem vergänglichen Körper sowie die Vorstellung einer vollkommenen, von Gott geschaffenen Welt. Bestimmte Aspekte des griechischen Gedankenguts klingen hier an: der Glaube an jenseits der Welt der Erscheinungen liegende feste und ewig währende Realitäten, an einen prinzipiellen Gegensatz zwischen dem Wahrnehmbaren und dem Erkennbaren und der absolute Glaube an den Wert der Deduktionen von Logik und Geometrie. Auf chinesischer Seite hingegen steht die Veränderung aller Dinge, das Fehlen einer absoluten und unwandelbaren Wahrheit, die Überzeugung, daß der Mensch integrierter Bestandteil des Kosmos ist und deshalb der Ordnung der Natur entsprechen muß und daß es keinen deutlichen Unterschied zwischen profanen und religiösen Realitäten gibt. Auf beiden Seiten hatten sich Begriffskomplexe und Denkstrukturen zu geschlossenen Systemen herausgebildet.

Ein konsequentes Bestehen auf dem christlichen Gegensatz zwischen ewiger Seele und vergänglichem Körper, zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt, hätte in China zu einer wahren Revolutionierung von Staat und Gesellschaft geführt, denn diese Gegensätze implizierten den radikalen Bruch mit einer Vorstellungswelt, die in sich ebenso homogen wie die christliche war. Gott hätte über Herrscher und Eltern gestellt und deren Befehle hätten im Falle eines Konflikts mit dem Willen Gottes verweigert werden müssen. Da die Chinesen eine scharfe Trennung zwischen dem Jenseits und dem Diesseits nicht kannten,

8 *Lunyu*, XVII, 18.

konnten sie nicht akzeptieren, daß eine Religion sich aus dem allgemeinen Ordnungssystem löste, um es zu beherrschen, statt sich ihm einzugliedern.

Es bleibt die Frage der Bekehrungen. Man kann nicht anfechten, daß einige chinesische Gelehrte von der christlichen Lehre der Jesuiten tief beeindruckt waren. Alles scheint jedoch darauf hinzuweisen, daß die Bekehrten eine Synthese zwischen der christlichen und der chinesischen Tradition vollzogen. Wie diese Synthese aussah, kann hier nicht diskutiert werden, da in diesem Artikel vor allem die prinzipiellen Schwierigkeiten des Dialogs dargestellt werden sollten.

Chinesen und Missionare gehörten zwei verschiedenen Welten an, die einander fremd waren, und so interpretierte jeder das ihm Unbekannte anhand dessen, was ihm vertraut war. In Anbetracht der unterschiedlichen sozialen, politischen, moralischen, religiösen und intellektuellen Traditionen waren Mißverständnisse unvermeidlich. Übersetzungen in beide Richtungen orientierten sich an vertrauten Begriffen. Zu diesem Punkt möchte ich das Zitat eines evangelischen Pastors aus dem Jahre 1908 anführen: „Gibt es eine angemessene Methode, um das Dogma der Dreieinigkeit verständlich zu machen, ohne in groben Materialismus zu verfallen? Wer könnte einen Namen für das Wort Sünde finden, den wir nicht mit dem Gedanken eines Zivilverbrechens oder der Wiedergutmachung von Fehlern aus einem früheren Leben verbinden würden? Wie auch immer man versucht, die Auferstehung zu erklären, Nicht-Eingeweihte werden sie immer als Transmigration verstehen."[9] Missionare wie auch Chinesen standen in ihren jeweils langen und unterschiedlichen Traditionen. Die Geschichte des Christentums wurde im Laufe der Jahrhunderte durch eine zunehmende Vertiefung bzw. Abstraktion des Gedankenguts geprägt, durch den Beitrag des Stoizismus und des Neo-Platonismus, durch die Trinitätsstreitigkeiten über die Gleichwesenheit von Gott, dem Vater und dem Sohn und über die menschliche und göttliche Natur Christi, durch den Aristotelismus und die mittelalterliche Scholastik und durch die Reaktion der Katholiken auf Renaissance und Reformation. Diese Vielzahl von Traditionen war den Chinesen allesamt gänzlich fremd. Die Geschichte der chinesischen Zivilisation auf dem Gebiet der Geistesgeschichte, der Gesellschaft, der Politik und der Religion erscheint jedoch nicht weniger reich und komplex.

Seit Beginn unseres Zeitalters und besonders seit den fünfziger Jahren, in der Folge der durch die Großmächte erlittenen Demütigungen, sind die Chinesen allerdings damit befaßt, ihre eigene Vergangenheit zu zerstören und zu vergessen, um sich ganz in die westliche Tradition einzureihen. Im übrigen hat sich die

9 „In What Form Shall We Give the Bible?", in: *Chinese Recorder*, 1890, S.454, zitiert nach Arthur F. Wright, „The Chinese Language and Foreign Ideas", in: *Studies in Chinese Thought*, hrsg. v. Arthur F. Wright, Chicago/London: University of Chicago Press 1953, S.291.

Welt seit dem 17. Jahrhundert sehr verändert, sowohl in Europa wie auch in China. Und dennoch – wer möchte behaupten, daß die Unterschiede, die sich im Vergleich dieser beiden Welten herauskristallisieren, an Aktualität verloren hätten?

Weitere Publikationen des Autors zum Thema:

Chine et christianisme. Action et réaction. Gallimard: Paris 1982. In der Neuauflage mit dem Untertitel *La première confrontation.* In der englischen Übersetzung: *China and the Christian Impact.* Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de L'Homme, Cambridge/Paris 1986. In der deutschen Übersetzung: *Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern.* Zürich/München 1984.

„Politique et religion lors des premiers contacts entre Chinois et missionnaires jésuites", in: *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental.* Paris 1994.

„Philosophie chinoise et Christianisme de la fin du XVIe au milieu du XVIIe siècles", in: *Actes du colloques international de sinologie, Chantilly, 1974.* Paris 1976.

„La politiques de conversion de Matteo Ricci et l'evolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600", in: *Sviluppi scientifici, prospettive religiose, movimenti rivoluzionari in Cina.* Florenz 1975.

„A propos des contacts entre la Chine et l'Europe aux XVIIe et XVIIIe siècles", in: *Acta Asiatica* (Tôkyô) 23 (1972), S. 78–92.