

**Sven Trakulhun**

## **Kulturwandel durch Anpassung?**

Matteo Ricci und die Jesuitenmission in China

urn:nbn:de:0009-9-34189

### **Abstract:**

Die Begegnung jesuitischer Geistlicher mit der chinesischen Kultur im 17. und 18. Jahrhundert gehört zu den bemerkenswertesten Episoden interkulturellen Austauschs zwischen Asien und Europa in der Frühen Neuzeit. Der Beitrag beschäftigt sich mit dem italienischen Missionar Matteo Ricci, der als Initiator dieser interkulturellen Kommunikationsprozesse eine Schlüsselrolle spielte. Die Jesuitenmission in China gilt heute vor allem deswegen als beispielhaft, weil sich an ihr nicht nur europäische Einflüsse in China, sondern – insbesondere auf der Ebene religiöser Diskurse – auch kulturelle Transfers in umgekehrter Richtung zeigen. Tatsächlich brachten die religiösen Dialoge zwischen chinesischen Konfuzianern und europäischen Jesuiten synkretistische Formen des christlichen Glaubens hervor, die auch Elemente konfuzianischen Denkens enthielten. Die jesuitische Chinamission wurde dadurch in Europa religionspolitisch brisant. Dogmatische Einwände vonseiten konkurrierender katholischer Orden führten dann – man darf vermuten zwangsläufig – zum sogenannten Ritenstreit, der diese außergewöhnliche missionspolitische Initiative im 18. Jahrhundert beendete.

### **Vorgeschichte: Christliche Mission und europäische Expansion in Asien (1500-1582)**

<1>

Der jesuitische Gelehrte und Missionar Matteo Ricci (1552-1610) gilt als Begründer der modernen Chinamission und Vordenker einer neuen, bevorzugt in Asien erprobten Missionsmethodik – der 'Akkommodation'. Ziel dieses Ansatzes war es, durch die Überzeugungskraft westlicher Gelehrsamkeit und ganz erhebliche sprachliche, soziale und intellektuelle Anpassungsleistungen an die chinesische Kultur Zugang zur einheimischen Oberschicht zu finden. Denn wenn es gelang, den chinesischen Kaiser und seinen Hof zum Christentum zu bekehren, so hofften jedenfalls die Jesuiten, dann würde bald ganz China für den Katholizismus gewonnen sein.

<2>

Solche anspruchsvollen Aufgaben setzten nicht nur eine umfassende Bildung in westlicher Wissenschaft und einiges an theologischer Raffinesse voraus, sondern auch die Fähigkeit, sich fremde Wissensformen anzueignen. Die meisten katholischen Geistlichen, die bis dahin in Asien gearbeitet hatten, waren für solche Aufgaben kaum zu gebrauchen. Viele von ihnen verfügten nur über eine rudimentäre theologische und zumeist keine wissenschaftliche Ausbildung und standen oft schon mit der lateinischen Sprache auf Kriegsfuß. Überhaupt traten die Priester in den ersten Jahrzehnten der portugiesischen Kolonialherrschaft in Asien nur wenig in Erscheinung. Die portugiesischen Gouverneure glaubten, sich in Missionsfragen zurückhalten zu müssen, da sie ihre muslimischen und hinduistischen Nachbarn nicht unnötig gegen sich aufbringen, sondern umgekehrt von deren eigenen internen Konflikten profitieren wollten. Außerdem legten die Kronbeamten keinen Wert darauf, eine andere Autorität neben sich zu sehen, die vielleicht ihre Aktionen kritisieren würde oder, schlimmer

noch, ins Heimatland weitermeldete. Alles, was mit der Macht der Kirche zusammenhing, wurde von der Kolonialverwaltung daher zunächst sehr zögerlich behandelt.

<3>

Diese Nachlässigkeit in Glaubensfragen musste irgendwann Probleme aufwerfen. Schließlich hatten sich die Portugiesen 1456 das sogenannte 'Padroado real', das Patronat und die Verantwortung für alle kirchlichen Angelegenheiten in den neu zu entdeckenden Gebieten in Asien, gesichert. Das heißt, nur der König von Portugal konnte Priester ins Kolonialreich entsenden, Bischöfe ernennen und Diözesen einteilen. Nicht-portugiesischen Geistlichen war der Aufenthalt in Asien verboten, es sei denn, die Portugiesen erteilten eine Sondergenehmigung und die betreffenden Priester reisten auf einem portugiesischen Schiff. Nichts war nämlich weniger erwünscht, als sich auf diesem Wege französische oder italienische Spione ins Kolonialreich zu holen, die das Handelsmonopol unterminierten, indem sie die Geheimnisse der Portugiesen ausspähten.

<4>

Weil aber die christliche Mission in Asien auf diese Weise nicht die geringsten Fortschritte machte, sah sich der Vatikan nach einiger Zeit veranlasst einzuschreiten. In Europa hatte die Reformation begonnen und zu einer neuen Militanz des Katholizismus geführt. König João III. wurde mit Nachdruck daran erinnert, dass die päpstliche Bulle und das 'Padroado real' gewisse Pflichten mit sich brachten, und es wurde ihm klar gemacht, dass Asien allen katholischen Europäern geöffnet werden würde, sollte Portugal seiner Verpflichtung zur Mission nicht nachkommen. 1540 erlaubte João III. daher den energischen Ordensbrüdern der Jesuiten den Gang nach Indien, weil sie versprachen, ihre Aufgabe mit weit größerem Ernst zu verfolgen, als die Kolonialpriester vor Ort es bis dahin getan hatten. Die Jesuiten hatten sich per Eid dem portugiesischen Patronat unterworfen und agierten in der Folgezeit als persönliche Abgesandte des portugiesischen Königs. Sie sollten jetzt so schnell wie möglich Ungläubige taufen, um so die lauten und zweifellos berechtigten Vorwürfe anderer katholischer Staaten im Hinblick auf die mangelnde Effizienz portugiesischer Missionsarbeit zu widerlegen.<sup>1</sup>

<5>

Der bekannteste dieser Missionare neuen Typs war der spanische Jesuit Franz Xaver (Don Francisco Javier de Jassu y Azpilcueta, 1506-1552), neben Ignatius von Loyola einer der Gründerväter des Jesuitenordens. Als Gesandter Papst Pauls III. und des portugiesischen Königs wurde Franz Xaver 1541 über Moçambique nach Goa geschickt. Franz Xaver revitalisierte das Christentum der portugiesischen Kolonialbeamten durch Unterricht, Predigt und Beichte und wurde der Apostel Indiens, der Molukken und vor allem Japans.<sup>2</sup> Sein Spezialgebiet war die Massentaufe, ein Prinzip, das er von seinen franziskanischen Glaubensbrüdern übernommen hatte, die im Jahr 1537 nicht weniger als 140.000 Bekehrte nach Rom gemeldet hatten.

<6>

Im Jahr 1544 "bekehrte" Xaver innerhalb nur eines Monats 10.000 Seelen am südindischen Kap Komorin, von denen die meisten den unteren Kasten des indischen Sozialgefüges

---

<sup>1</sup> Charles R. Boxer: The Portuguese Seaborne Empire 1425-1825, London 1969, 69-83.

<sup>2</sup> Zu seinem Leben und Wirken siehe immer noch Franz Schurhammer: Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit, 5 Bde., Freiburg 1955. Neuere Beiträge in Johannes Meier (Hg.): Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock, Wiesbaden 2005.

angehörten. Um die Zahl der Konvertiten in ihrem kolonialen Einflussbereich zu erhöhen, half er mit Nahrungsmitteln nach, die er unter den Armen in der Bevölkerung verteilte, sofern diese sich vorher taufen ließen. Er pflegte das Ritual mit einer einfachen Formel ohne weitere Zeremonie durchzuführen, da ihm die Zeit für eine ausführliche Liturgie fehlte. Seine gewollt exakten Angaben sollten einen überzeugenden Erfolgsquotienten suggerieren, indem er die Mission als etwas Messbares herausstellte. Dieser Trick taucht auch in Xavers Zukunftsplänen auf, als er ankündigte, dass an der westindischen Küste um Quilon noch vor Ablauf des Jahres 1545 leicht bis zu 100.000 Seelen für die Kirche Christi zu gewinnen sein würden. Die Kollegen in Europa waren entzückt, als sie davon hörten, denn dies war exakt die Zahl von Gläubigen, die die katholische Kirche laut ihrer Berechnungen bis dahin durch die Reformation an die Protestanten verloren hatte.<sup>3</sup> Allerdings hatten die Padres in Asien auf diese Weise vorwiegend "Reischristen" produziert, die bald nach der Taufzeremonie, deren Sinn sie zumeist nicht verstanden, wieder zu ihren alten Glaubensvorstellungen zurückkehrten.<sup>4</sup> Die offensichtliche Wirkungslosigkeit seiner missionarischen Versuche bewog Franz Xaver, die Inquisition nach Goa zu holen, damit sie die Neubekehrten einer strengen Kontrolle unterwarf. So brannten in Goa bald nach Ankunft des Großinquisitors Dom Gaspar de Leão de Pereira in Jahr 1560 die ersten Scheiterhaufen.<sup>5</sup>

<7>

In Japan lagen die Dinge hingegen anders. Hier waren die katholischen Missionare zeitweise weit erfolgreicher. Zwar dürfte es übertrieben sein, gleich von einem "christlichen Jahrhundert" in Japan zu sprechen, wie es der englische Historiker Charles R. Boxer einmal etwas unvorsichtig getan hat.<sup>6</sup> Doch anders als in Indien war der Einfluss des Christentums hier beachtlich genug, um später von der staatlichen Führung als Bedrohung betrachtet zu werden. Dafür gab es mehrere Gründe. Als Franz Xaver 1549 von Malakka aus ein chinesisches Piratenschiff bestieg, um nach Japan zu reisen (und damit die katholische Japanmission begründete), befand sich das Land im Bürgerkrieg. Im allgemeinen Durcheinander der 'streitenden Reiche' (Sengoku-jidai) fehlte es in Japan an einer Zentralgewalt, die den Einfluss der Fremden effektiv kontrollieren und gegebenenfalls einschränken konnte. So fiel es den Jesuiten leichter, sich geschmeidig zwischen den verfeindeten Parteien zu bewegen. Außerdem gingen die Padres in Japan nicht nur ihren seelsorgerischen Aufgaben nach, sondern waren auch rege Akteure im Küstenhandel und belieferten (in Zusammenarbeit mit portugiesischen Händlern) die im Bürgerkrieg versunkenen Japaner mit europäischen Schusswaffen.<sup>7</sup>

<8>

Ihre wirtschaftliche und missionarische Umtriebigkeit machte die Christen in Japan freilich ein wenig zu erfolgreich für den Geschmack des Tokugawa-Regimes, das am Ende des 16. Jahrhunderts als Sieger aus den innerjapanischen Kämpfen hervorging und zwischen 1598 und etwa 1640 in mehreren Pogromwellen tausende europäische Geistliche und japanische Konvertiten umbringen ließ.<sup>8</sup> Europäische Quellen sprechen dabei überraschenderweise von einem signifikanten Anstieg der Zahl neubekehrter Christen in Japan gerade zur Zeit der schlimmsten Verfolgungen. Die Pogrome scheinen demnach die Ausbreitung des

---

<sup>3</sup> Vgl. Ronald Daus: Die Erfindung des Kolonialismus, Wuppertal 1983, 63.

<sup>4</sup> Charles R. Boxer: A Note on the Portuguese Missionary Methods in the East; 16th to 18th Centuries, in: James S. Cummings (Hg.): Christianity and Missions, 1450-1800, Aldershot 1997, 161-174.

<sup>5</sup> Charles R. Boxer: The Church Militant and Iberian Expansion 1440-1770, Baltimore / London 1978.

<sup>6</sup> Charles R. Boxer: The Christian Century in Japan 1549-1650, Berkeley 1951.

<sup>7</sup> Vgl. Geoffrey Parker: The Military Revolution and the Rise of the West 1500-1800, Cambridge 1996, 140ff.

<sup>8</sup> C. R. Boxer zählt nach Auswertung europäischer Angaben insgesamt 2.128 Märtyrer (in der Mehrzahl einheimische Konvertiten), siehe ders.: The Christian Century (wie Anm. 6), 448.

Christentums nicht behindert, sondern im Gegenteil gefördert zu haben – so jedenfalls berichtete einige Jahrzehnte später der deutsche Japanexperte Engelbert Kaempfer.<sup>9</sup> Wenn dies vielleicht auch übertrieben sein mag, heizten Nachrichten über diese Ereignisse die gespannte Stimmung im Europa der Glaubenskriege doch weiter an und es meldeten sich Scharen fanatisierter und leidensbereiter Mönche freiwillig nach Japan, um dort den Märtyrertod zu sterben. Die propagandistische Überhöhung der Marter und des Glaubensstodes führte im 17. Jahrhundert geradezu in eine "Martyrienkonkurrenz" zwischen den einzelnen katholischen Orden in Europa.<sup>10</sup>

### Matteo Riccis Akkommodationen

<9>

Als die ersten chinesischen Christen in Macao getauft wurden, wollte man sie gleich auch kulturell einbürgern. Ähnlich wie in den portugiesischen Kolonialhauptsitzen in Goa oder Malakka wurden die Konvertiten angewiesen, die westliche Lebensweise anzunehmen: Sie bekamen christliche Namen, sprachen Portugiesisch, hörten die Messe auf Latein und kleideten sich europäisch. Gleichzeitig jedoch blieben einheimische Neuchristen vom Priesteramt ausgeschlossen. In Macao war es möglich, die hierarchische Gesellschaftsordnung Portugals mit seinen Adelsprivilegien und ethnischen Unterscheidungen zu reproduzieren. Es schien nicht notwendig zu sein, der Gastkultur in irgendeiner Weise entgegenzukommen. Doch in Japan, wo die Europäer keineswegs als Herren auftreten konnten, hatte sich ein solches Vorgehen als ungeeignet herausgestellt. Dort begriffen die Jesuiten bald, dass erst durch die Auseinandersetzung mit Sprache, Religionen und Kultur des fremden Landes wirkliche Fortschritte in der Vermittlung des Christentums möglich wären. Die Rekrutierung einer einheimischen Priesterschaft, die Verbreitung christlicher Lehren in japanischer Sprache, das Bestreben, durch die Mission vor allem auch die einheimischen Fürsten (daimyos) zu erreichen, sowie eine gewisse Anpassungsbereitschaft an die dortigen Gepflogenheiten – all diese Elemente wurden zu integralen Bestandteilen einer besonderen Missionsmethode, die eine gründliche und systematische Schulung der europäischen Missionare voraussetzte und in ihrem Charakter bereits auf die Missionsmethode Matteo Riccis in China voraus wies.<sup>11</sup>

<10>

Im chinesischen Kaiserreich wollte man an die japanischen Experimente anknüpfen. Rom entsandte für diese Aufgabe nicht irgendjemanden nach Peking, sondern mit Matteo Ricci ein wahres Monument an frühneuzeitlich-europäischer Gelehrsamkeit.<sup>12</sup> Ricci hatte in Jesuitenkollegien in Macerata und Rom studiert und ging von dort nach Lissabon, um Portugiesisch zu lernen, die damalige *Lingua Franca* des Spanisch-portugiesischen Kolonialreiches in Asien. Er setzte sein Studium im indischen Goa fort und erreichte 1580 Macao, wo er gemeinsam mit Michele Ruggieri Mandarin lernte. Das war nicht ganz leicht zu dieser Zeit, denn Europa wusste noch wenig über das Reich der Mitte. Der Reisebericht

---

<sup>9</sup> Engelbert Kaempfer: Geschichte und Beschreibung von Japan, Band 2, Stuttgart 1964 (zuerst Lemgo 1777-1779), 61.

<sup>10</sup> Peter Burschel: Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit, München 2004, 231f.

<sup>11</sup> Sie verbindet sich vor allem mit dem Namen Alexandro Valignano, vgl. dazu Josef Franz Schütte S.J.: Valignanos Missionsgrundsätze für Japan, 2 Bde., Rom 1951.

<sup>12</sup> Seine Schriften sind heute greifbar in Matteo Ricci: Fonti ricciane, hg. von Pasquale D'Elia S.J., 3 Bde., Rom 1942-1949.

Marco Polos, entstanden um 1298, war (neben dem fiktiven Bericht Sir John Mandevilles) bis dahin noch immer die Hauptquelle westlichen Wissens über den Fernen Osten.<sup>13</sup>

<11>

Ihre Chinastudien hatten bis dahin kaum Vorbilder in Europa. Genau genommen waren es erst die Jesuiten, die der europäischen Öffentlichkeit in zahlreichen Publikationen ein genaueres und aktuelleres Bild der Verhältnisse in China vermittelten, als es zum Beispiel noch Marco Polo getan hatte, ein Bild freilich, das bei aller Gelehrsamkeit und empirischer Substantialität doch immer auch den eigenen religionspolitischen Interessen verpflichtet war. Dabei war den Jesuiten von Beginn an daran gelegen, in Europa für die Chinamission zu werben. Daher sandten sie regelmäßig Briefe, in denen sie über das fremde Land, seine Bewohner und den Fortgang der christlichen Mission berichteten.<sup>14</sup> Die Jesuiten sollten auch noch lange Zeit nach Riccis Tod fast die einzigen bleiben, die Europas Vorstellungen von China prägten. Sie hatten geradezu ein Nachrichtenmonopol errichtet, unter anderem auch, indem sie die diplomatischen Annäherungsversuche der konkurrierenden protestantischen Mächte Holland und England am chinesischen Hof über Jahrzehnte zu hintertreiben suchten. Die europaweite Chinabegeisterung im 18. Jahrhundert, wie sie bei Voltaire, Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff und anderen Literaten verbreitet war, beruhte in erster Linie auf den Chinaberichten der Jesuiten.

<12>

Riccis dreijährige Vorbereitungszeit in Macao galt nicht so sehr der theologischen Fortbildung, als vielmehr dem Sprachstudium, der Landeskunde und der Aneignung der Höflichkeitsformen der chinesischen und hier vor allem der höfischen Gesellschaft. Ricci begriff sehr schnell, dass er die chinesische Kultur in ihrer Gesamtheit verstehen lernen musste, um in China etwas bewirken zu können, doch damit stand er vor erheblichen hermeneutischen Herausforderungen. Es gelang ihm auch nicht sofort. Er begann mit einer Form der äußeren Akkommodation, gab sich einen chinesischen Namen (Li Madou) und trat in seiner ersten Residenz Zhaoqing in der Provinz Guangdong ehrlicher Weise im religiösen Gewand auf, das heißt in einer Mönchsrobe, die jenen der buddhistischen Mönche in China ähnlich sah. Ricci glaubte nämlich am Anfang, auf diese Weise würden die Chinesen sein Anliegen am ehesten verstehen. Damit hatte er sich jedoch unter die Falschen begeben, denn der Buddhismus, und mit ihm die buddhistische Geistlichkeit, hatten in China an Anziehungskraft verloren.<sup>15</sup> Ricci korrigierte seinen Irrtum und zog forthin mit wüsten Verleumdungen gegen den Buddhismus zu Felde und außerdem in Gelehrtenkleidern durchs Land, weil er inzwischen erkannt hatte, dass die Gelehrtenschicht in China den größten Einfluss hatte. Ziel war also auch eine soziale Akkommodation, die Ricci schließlich an den Hof des Kaisers in Peking führen sollte.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Vgl. Folker E. Reichert: Marco Polos Buch. Lesarten des Fremden, in: Dietrich Harth (Hg.): Fiktion des Fremden. Erkundung kultureller Grenzen in Literatur und Publizistik, Frankfurt 1994, 180-202.

<sup>14</sup> Literaturübersicht bei Erik Zürcher / Nicolas Standaert / Adrianus Dudink (Hg.): *Bibliography of the Jesuit Mission in China (ca. 1580 - ca. 1680)*, Leiden 1991.

<sup>15</sup> Zur Verbreitung des Buddhismus in China siehe Erik Zürcher: *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 3. Aufl., Leiden 2007.

<sup>16</sup> Johannes Beitrau S.V.D.: *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China*, Rom 1955.

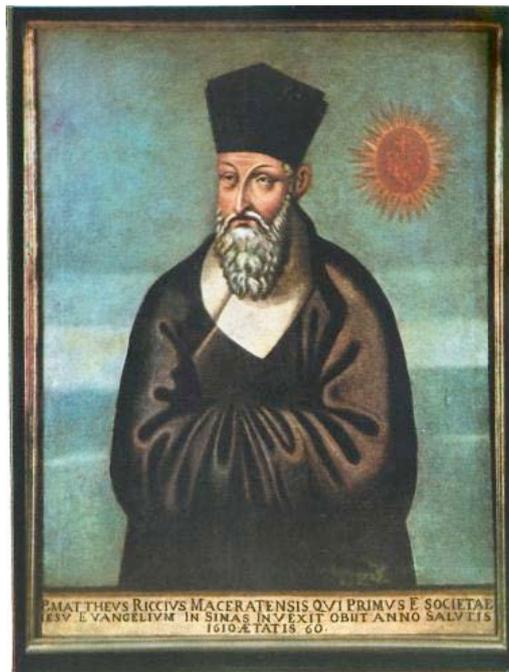


Abb. 1: Matteo Ricci im chinesischen Gelehrtengewand. Portrait von Manuel Pereira (1610), <http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Datei:Ricciportrait.jpg&filetimestamp=20050323154430> <zuletzt eingesehen am 29. September 2012>

<13>

Frühere christliche Missionare, vor allem Franziskaner und Dominikaner, waren noch an dieser Aufgabe gescheitert. Ricci dagegen gelang es rasch, das Vertrauen der Gelehrtenbeamten zu gewinnen und er erhielt die Erlaubnis, in ihrem Gefolge durchs Land zu reisen, ein Privileg, das nur wenigen Ausländern zu dieser Zeit gewährt wurde. Zu den chinesischen Gelehrten passte Ricci auch sehr gut. Die ersten chinesischen Quellen beschreiben ihn als Mann mit lockigem Bart, blauen Augen, einer glockenklaren Stimme und frappierend gutem Gedächtnis.<sup>17</sup> Ricci parlierte mit chinesischen Gelehrtenbeamten in makellosem Mandarin und beherrschte noch eine ganze Reihe anderer Sprachen. Er war ein begnadeter Mathematiker und ein passabler Astronom. Auch in der Kartographie konnte er sich aus. Die Chinesen waren entzückt und beeindruckt von solch enormer Gelehrsamkeit. Fast geriet darüber in Vergessenheit, dass er eigentlich als katholischer Missionar ins Land gekommen war, um die Chinesen zum Christentum zu bekehren. Ricci sorgte eine Weile dafür, dass dies auch so blieb. Denn er verstand, dass er erst als Gelehrter Rang und Namen im Land erlangen musste, bevor er darauf hoffen konnte, am Peking Hof vorgelassen zu werden, um dort sein persönliches Hauptanliegen – in aller Behutsamkeit – vorzutragen.

<14>

Die chinesischen Beamtengelehrten interessierten sich sehr für seine Kenntnisse, die er ihnen zu ihrer Verblüffung auch bereitwillig zur Verfügung stellte. Ricci trat gewissermaßen in

---

<sup>17</sup> David E. Mungello: Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology, Honolulu 1989, 44; siehe auch A. C. Moule: The First Arrival of the Jesuits at the Capital of China, in: The New China Review 4 (1922), 450-456.

Vorleistung und demonstrierte ihnen die Funktionsweise der neuesten Sextanten, mechanischen Uhren, europäischer Musikinstrumente usw., die er später als Tributgeschenke nach Peking sandte. Ricci verfasste mithilfe einheimischer Literaten zahlreiche Lehrschriften in chinesischer Sprache, von denen einige auch viel gelesen wurden. Unter seinen Schriften waren Abhandlungen über Geometrie und Hydraulik sowie chinesische Übersetzungen von Euklids Elementenlehre und Ciceros *Traktat über die Freundschaft* (de amicitia). Besondere Bewunderung fand auch eine Weltkarte (mit dem amerikanischen Doppelkontinent darauf), die Ricci um 1600 anfertigte und die China als Mittelpunkt der Welt zeigte.



Abb. 2: Ausschnitt aus der "Karte der unzähligen Länder der Welt" (Kunyu Wanguo Quantu), gedruckt von Matteo Ricci auf Anfrage von Kaiser Wanli in China, 1602. Library of Congress, Geography & Map Division. Online unter: <http://hdl.loc.gov/loc.gmd/g3200.ex000006Zb>. <zuletzt eingesehen am 29. September 2012>.

<15>

1595 verfasste Ricci eine Abhandlung über die Gedächtniskunst (Xiguo jifa = Die westliche ars memoria), die er dem Gouverneur der Provinz Jiangxi als Hilfe gegen die Examensnöte von dessen Söhnen überreichte. Das Traktat wurde zunächst aber weder von den Prüflingen noch von irgendjemandem sonst in China genau verstanden. Die *ars memoria* oder *Xiguo jifa* beruhten auf Gedächtnisübungen, deren älteste Formen bis in die römische Antike zurückreichten. Sie waren damit sehr voraussetzungsvoll. Sie mussten aber den chinesischen Bedürfnissen Rechnung tragen, um auch hier verstanden zu werden. Darin lag der Zweck der intellektuellen Akkommodation, die in diesem Fall schwieriger war als die Vermittlung rein technisch-naturwissenschaftlicher Kenntnisse. Die europäische Gedächtniskunst musste erst auf ihr formales Skelett zurückgeführt werden, um sie dann den (immer auch sprachlich vermittelten) Denkgewohnheiten der Chinesen anzupassen. Ganz gelang dies nie, doch einige Schüler und Kollegen Riccis bemühten sich um eine

Weiterentwicklung dieses Ansatzes.<sup>18</sup>

<16>

Am schwierigsten aber war die religiöse Akkommodation, die Ricci in seinem Wirken in China letzten Endes vor allem anderen anstrebte. Sie überstieg die Sphäre des bloßen Intellekts sogar noch, insofern ihr eigentlicher Inhalt die Transzendenz war. Die Schwierigkeiten begannen schon damit, den Namen des christlichen Gottes nicht nur als Wort, sondern auch als theologisches Prinzip in der chinesischen Sprache wiederzufinden oder dort wirkungsvoll zu verankern. Ricci war nicht der erste ausländische Missionar, der vor diesem Problem stand. Nestorianische (also frühchristliche) Priester hatten bereits lange vor den Jesuiten damit fertig werden müssen.<sup>19</sup> Sie behelfen sich entweder mit phonetischen Simulationen oder sie suchten nach semantischen Äquivalenten im Chinesischen. Die letzte Variante hatte den Vorzug, dass neue Glaubensvorstellungen gewissermaßen durch die Hintertür eintreten konnten, indem sie sich unter einem bereits bekannten Begriff verbargen, den sie nun semantisch neu akzentuierten. Diesen Weg wählte auch Matteo Ricci. Er verwendete einigen jesuitischen Scharfsinn auf die Suche nach einem solchen "Trojanischen Pferd" und vertiefte sich in die chinesischen Klassiker. Schließlich fand er *Shangdi*, jenes Wort, das in China das "Allerhöchste [Prinzip oder Wesen, S.T.]" bezeichnet und setzte es mit Gott gleich.<sup>20</sup>

<17>

Freilich handelte sich Ricci mit dieser Entscheidung eine ganze Reihe von zusätzlichen Konnotationen ein, die im Konfuzianismus mit dem Begriff *Shangdi* verknüpft und die in China natürlich sehr viel geläufiger waren. Ähnliche Schwierigkeiten ergaben sich auch aus der Übertragung von Begriffen wie Himmel (*Tian*) oder Engel (*tianshen*). Es entwickelten sich aus diesen Anlässen spitzfindige Diskussionen zwischen Jesuiten und Konfuzianern, sowie auch zwischen den verschiedenen katholischen Orden, die hier im Einzelnen nicht wiedergegeben werden können. Doch wie man die Sache auch drehte und wendete: Im Übersetzungsprozess kam es auf beiden Seiten zu Übertragungsfehlern. Nicht nur drangen christliche Motive in das chinesische Denken ein; auch umgekehrt konnte konfuzianisches Gedankengut das Christentum unterwandern.

<18>

Die beteiligten Akteure haben solche Prozesse nicht ganz uneigennützig herbeigeführt. Zum Beispiel blieben die Schriftgelehrten unter den chinesischen Konvertiten in der Regel zugleich auch überzeugte Anhänger der Lehre des Konfuzius. Sie waren, postkolonial gesprochen, "hybride" Existenzen, die ein Interesse daran hatten, westliches und östliches Denken zu harmonisieren. Doch dies gilt nicht allein für Europas Begegnung mit dem Reich der Mitte. Selbst unter asymmetrischen kolonialen Bedingungen vollzogen sich Transfervorgänge nie völlig einseitig, sondern konnten in unterschiedliche Formen kultureller "Hybridisierung" führen. Jede Spielart imperialer Machtausbreitung hat unvorhergesehene Nebenfolgen, lässt Lücken und Handlungsspielräume, braucht Kollaborateure und *native informants*, ist also in einen übergreifenden Kontext von exogenem Einfluss und indigenem

---

<sup>18</sup> Michael Lackner: Das vergessene Gedächtnis. Die jesuitische mnemotechnische Abhandlung "Xiguo jifa"; Übersetzung und Kommentar, Stuttgart 1986; Jonathan D. Spence: The Memory Palace of Matteo Ricci, London 1988.

<sup>19</sup> Zur Geschichte siehe Roman Malek / Peter Hofrichter (Hg.): Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia, Nettetal 2006.

<sup>20</sup> Dazu Sangkeun Kim: Strange Names of God. The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644, New York 2004, Kap. 3.

Widerstand eingelassen. Die postkoloniale Forschung (und hier vor allem der indische Kulturtheoretiker Homi Bhabha) hat zu Recht auf diese Wirkungsmomente hingewiesen, die einfache dichotomische Unterscheidungen durchbrechen.<sup>21</sup>

<19>

Einer der ersten chinesischen Konvertiten war Xu Guangqi (1562-1633), in Europa unter seinem Taufnamen Paulo Xu bekannt, der eng mit Ricci zusammenarbeitete und dabei half, zahlreiche westliche Texte ins Chinesische zu übertragen.<sup>22</sup> Besonders nachhaltig war dabei der Einfluss, den die Jesuiten auf die chinesische Sternkunde ausgeübt haben. Durch die Vermittlungsleistungen chinesischer Neuchristen wurden die astronomischen Arbeiten des italienischen Gelehrten Christophorus Clavius in China erstmals bekannt und führten unter beharrlichem Bemühen Paolo Xus 1629 sogar zu einer Kalenderreform. Auf den ersten Blick scheint diese Reform nicht mehr als die Korrektur eines mathematischen Modells zur Kalkulation von Mond- und Sonnenjahren gewesen zu sein. Die Missionare versuchten aber immer wieder, ihre Vorstellungen von der Gestalt des Himmels und den Bewegungsgesetzen der Gestirne mit den Lehren des Christentums zu verknüpfen. Ihre Gegner am kaiserlichen Hof von Beijing, darunter der einflussreiche Ritenminister He Zongyan, bemerkten dies durchaus und sahen die Autorität des konfuzianischen Staates dadurch untergraben. Sie bestanden daher auf eine strikte Trennung von Astronomie und Religion und setzten sich mit dieser Forderung schließlich auch durch.<sup>23</sup>

<20>

Kulturelle Vermittler wie Paulo Xu (aber auch viele europäische Jesuiten in China wie Adam Schall von Bell und Ferdinand Verbiest) lebten gerade in jenen Zwischenräumen, in denen sich unterschiedliche Begriffswelten überlagerten, miteinander konkurrierten und Widersprüche produzierten. Dabei war die intellektuelle Atmosphäre im China der späten Ming-Zeit günstig für derlei synkretistische Experimente. Manche konfuzianische Gelehrte bedienten sich buddhistischer Meditationstechniken, andere hatten auf kreative Weise taoistische Lehren mit konfuzianischen Prinzipien verbunden. An der christlichen Lehre interessierte vor allem die Verbindung von Religion und praxisnaher, anwendungsbezogener Wissenschaft, die in China als charakteristisch für den Katholizismus galt. Dabei handelte es sich freilich nicht um die Suche nach einer Alternative zum Konfuzianismus. Im Gegenteil: Ziel war es, die vielfachen Überlagerungen jahrhundertealter Traditionen zu durchdringen und zu den eigentlichen Wurzeln der Lehre des Konfuzius zurückzufinden. Im Ringen um die richtige Interpretation der Klassiker wurde das Christentum nun zu einem zusätzlichen Reservoir für die philosophischen Sprachspiele der chinesischen Literaten.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Homi Bhabha: *The Location of Culture*, London 1994.

<sup>22</sup> Zu Xu Guangqi siehe die Beiträge in Catherine Jami / Peter M. Engelfriet / Gregory Blue (Hg.): *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, Leiden 2001.

<sup>23</sup> Keizô Hashimoto: *Hsu Kuang-Ch'i and Astronomical Reform. The Process of the Chinese Acceptance of Western Astronomy 1629-1635*, Osaka 1988.

<sup>24</sup> Dazu Denis Twitchett / Frederick W. Mote (Hg.): *The Cambridge History of China*, Bd. 8/2, Cambridge 1979-, Kap. 11 und 12.



Gottesdienstes.<sup>25</sup> Dazu muss jedoch bemerkt werden, dass die eigentliche religiöse Auseinandersetzung zwischen China und Europa nicht auf dem Feld des Ritus ausgetragen wurde, sondern im Medium des gedruckten Textes. Religiöse und gelehrte Debatten, bemerkte Ricci einmal in seinen Tagebüchern, fanden in China dank erstaunlich gut funktionierender chinesischer Druckerpressen vorwiegend in der Literatur statt. Ricci verlegte sich daher vom Predigen auf das geschriebene und gedruckte Wort.<sup>26</sup> Die katholische Messe wurde von den Jesuiten demzufolge formvollendet gelesen, doch daneben publizierten sie Traktate zu religiösen Themen, die in chinesischer Sprache verfasst waren und von Rom aus nur sehr begrenzt überschaut werden konnten. Der Vatikan war von diesen Diskussionen also weitgehend abgeschnitten oder allein auf die Informationen der Jesuiten selbst angewiesen.

<23>

Doch die Jesuiten ließen auch die chinesische Ahnenverehrung zu, deren öffentlicher Ritus Teil der konfuzianischen Traditionen war. Auch die in China offensichtliche Verehrung des Konfuzius erschien von außen betrachtet als genuin religiöser Akt. Daher stellte Ricci die historische Gestalt des Konfuzius in eine Reihe mit den auch in Europa bewunderten Philosophen des griechisch-römischen Altertums und leugnete schlicht und einfach jede gottgleiche Verehrung von dessen Person durch die Chinesen. Die Jesuiten erklärten den Ahnenkult zu einem zivilen Brauch und damit nicht zur Sphäre der Religion gehörend. Ganz neu war diese Unterscheidung nicht. Sie wurde ähnlich bereits in anderen Ländern Asiens herangezogen, etwa vom portugiesischen Chronisten João de Barros in seiner Beschreibung des buddhistischen Königreichs von Siam (1563).<sup>27</sup> Die Diskussionen über die Unterscheidung zwischen religiösen Riten und volksfrommem Brauchtum setzten sich noch einige Jahrzehnte nach Riccis Tod fort, doch im Endeffekt überzeugten die Argumente der Jesuiten nicht.

<24>

Der religiöse Ritus war (und ist) im Katholizismus nichts Geringes, und tatsächlich verbarg sich hinter diesen Äußerlichkeiten auch ein reales Problem. Bei allen genannten ästhetischen, technologischen, intellektuellen und religiösen Akkommodationsstrategien Matteo Riccis und seiner Mitstreiter wurden Grenzen überschritten, wurden auf Gegenseitigkeit beruhende Austauschprozesse zwischen China und dem "Westen" in Gang gesetzt. Die verschiedenen Ebenen des Austauschs waren jedoch nicht völlig gleichrangig, sondern unterschiedlich stabil oder prekär und vor allem unterschiedlich gut beherrschbar. Französische Sextanten und portugiesische Kanonen waren für Chinesen wie für andere Asiaten unbestreitbar nützlich und ihr Gebrauch über die Jahre immer besser steuerbar. Die westliche Ikonographie wurde als Stilelement in die chinesische Kunst eingebaut. Über die Geographie konnte man sich streiten und tat es auch, jedoch ohne dabei über politische Fallstricke zu stolpern. Religiöse, moralische oder sittliche Überzeugungen hingegen konnten ihre Überlegenheit gegenüber konkurrierenden autochthonen Denkstilen nur sehr

---

<sup>25</sup> Dazu George Minamiki: *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985; David E. Mungello (Hg.): *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettetal 1994.

<sup>26</sup> Matteo Ricci: *China in the Sixteenth Century. The Journals of Matthew Ricci 1583-1610*, New York 1953, 446f.

<sup>27</sup> Der portugiesische Historiker Joao de Barros zum Beispiel berichtete in seinen "Décadas da Ásia" 1563 von den buddhistischen Tempeln in Siam, meinte aber wohl einen chinesischen Kult. Dazu erklärte er: in "diesen Tempeln stellen sie die Bilder derjenigen auf, von denen sie glauben, daß sie wegen ihres frommen Lebenswandels in den Himmel aufgenommen worden sind. Diese Bilder dienen zu ihrem Andenken, aber nicht zur Verehrung". J. de Barros: *Terceira década da Ásia*, Lissabon 1563, Fol. 39r.

schwer unter Beweis stellen, denn in ihnen liefen in China alle Fäden jenes Gewebes aus Zeichen, Diskursen, symbolischen Formen und lebensweltlichen Traditionen zusammen, das wir in seiner Gesamtheit "Kultur" nennen. Bei Transferprozessen auf diesem Felde muss daher immer mit Akzentumstellungen und nur selektiven, häufig auch rein utilitaristischen Adaptionen gerechnet werden. Eine universalistische Religion wie die katholische aber, die "unkontaminiert" bleiben wollte, musste an diesen Voraussetzungen scheitern, denn sie erwies sich für ihre Umwelt nur sehr begrenzt als plastisch und verschmelzbar.

<25>

Zugleich wurde auch die chinesische Geschichtsschreibung für das europäische Denken zu einem brisanten Gegenstand. Der Augustinermönch Juan Gonzales de Mendoza übermittelte nach Marco Polo die ersten Nachrichten zur Geschichte Chinas. Er veröffentlichte 1585 eine vierseitige Zeittafel der Dynastien und Herrscher Chinas, die eine Regentenliste enthielt, die bis ins dritte vorchristliche Jahrtausend zurückreichte.<sup>28</sup> Aus dieser Chronologie ergab sich ein Problem, weil sie nicht mit der herkömmlichen christlichen in Übereinstimmung zu bringen war. Wenn nach den Aussagen des Alten Testaments und nach der biblischen Zeitrechnung der Vulgata die Welt im Jahr 4004 v. Chr. erschaffen wurde und die Sintflut im Jahr 2349 v. Chr. eingetreten war, wie war es dann möglich, dass die chinesische Geschichte fast 3.000 Jahre vor Christi Geburt begonnen hatte? Allerdings waren Mendozas Ausführungen zur chinesischen Sprache und Geschichte noch oberflächlich und beruhten weitgehend auf Informationen aus zweiter Hand. Das Problem verschärfte sich erst, als der jesuitische Missionar Martino Martini gut 70 Jahre später eine weit verlässlichere und auf eigenem Quellenstudium gegründete Geschichte Chinas vorstellte: die *Sinicae historiae decas prima*.<sup>29</sup>

<26>

Martini beugte sich über die chinesischen Geschichtstabellen und selbst nach einiger Rechnerei stellte sich für ihn heraus, dass es schon vor der Sintflut acht chinesische Kaiser gegeben haben musste. Das konnte nach christlicher Vorstellung aber nicht sein, weil es den Angaben der Bibel widersprach. Martini legte seiner Kalkulation daher die Zeitfolge der griechischen Septuaginta zugrunde (nicht die der Vulgata), um die Chronologie beider Kulturen zu synchronisieren. Daher wurde den Jesuiten in China gestattet, mit dieser Zeitrechnung zu arbeiten.<sup>30</sup> Natürlich blieb die biblische Chronologie seitdem europaweit umstritten und verlor schließlich im folgenden Jahrhundert, im Zeitalter der Aufklärung, ihre unhinterfragte Gültigkeit. Die europäische Auseinandersetzung mit der chinesischen Geschichtsschreibung war ein integraler Bestandteil dieses Säkularisierungsprozesses: Die Geschichte der Menschheit fiel – einstweilen – nicht mehr länger mit der Geschichte Europas oder der christlichen Ökumene zusammen, sondern musste zur Weltgeschichte werden.<sup>31</sup>

<27>

Das Problem des Synkretismus hat die christliche Mission in Asien und anderswo von Beginn an begleitet und tut es bis heute, doch mit Matteo Ricci wurden die verborgenen

---

<sup>28</sup> Juan Gonzales de Mendoza: *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*, Rom 1585.

<sup>29</sup> Martinus Martinus: *Martini Martinii Tridentini, E Societate Iesv, Sinicae Historiae Decas Prima: Res à gentis origine ad Christum natum in extrema Asia, sive Magno Sinarum Imperio gestas complexa*, Amsterdam 1659.

<sup>30</sup> Mungello: *Curious Land* (wie Anm. 17), 102ff.; Andreas Pigulla: *China in der deutschen Weltgeschichtsschreibung*, Wiesbaden 1996, 22f.

<sup>31</sup> Edwin Van Kley: *Europe's 'Discovery' of China and the Writing of World History*, in: *The American Historical Review* 76/2 (1971), 358-385.

Folgen der weltweiten Verbreitung des Christentums erstmals zum Gegenstand öffentlicher, auch kritischer Selbstreflexion in Europa. Die geistigen Operationen, die in der Missionsarbeit Matteo Riccis wirksam waren, geschahen vor dem Aufbau der großen europäischen Kolonialreiche im 19. Jahrhundert und wirken heute deswegen so sympathisch, weil ihnen gerade jener selbstgewisse Hochmut fehlt, der Europas Haltung zu den Ländern Asiens im Zeitalter des Imperialismus vielfach geprägt hat. In dieser Hinsicht passt Matteo Ricci sehr gut in unsere heutige Zeit, vielleicht sogar besser als in seine eigene. In seiner Auseinandersetzung mit China wurde das christliche Europa sich erstmals selber fraglich.

**Autor:**

Prof. Dr. Sven Trakulhun  
UFSP Asien und Europa  
Universität Zürich  
Wiesenstrasse 7-9  
CH-8008 Zürich  
Tel. +41 44 6345224  
E-Mail: [trakulhun@access.uzh.ch](mailto:trakulhun@access.uzh.ch)

**Empfohlene Zitierweise:**

Sven Trakulhun: Kulturwandel durch Anpassung? Matteo Ricci und die Jesuitenmission in China, in: *zeitenblicke* 11, Nr. 1 [07.11.2012], URL:  
[http://www.zeitenblicke.de/2012/1/Trakulhun/index\\_html](http://www.zeitenblicke.de/2012/1/Trakulhun/index_html), URN: urn:nbn:de:0009-9-34189

Bitte setzen Sie beim Zitieren dieses Beitrags hinter der URL-Angabe in runden Klammern das Datum Ihres letzten Besuchs dieser Online-Adresse. Zum Zitieren einzelner Passagen nutzen Sie bitte die angegebene Absatznummerierung.