

Neue Aufschlüsse über die ersten Anfänge des chinesischen Ritenstreites*.

Von Karl Pieper.

Dreimal ist, soweit unsere geschichtliche Erkenntnis reicht, im Reiche der Mitte ein Anfang zur Christianisierung desselben gemacht worden. Den ersten beiden Versuchen, dem morgenländisch-nestorianischen, der im 7. Jahrh. begann, und dem abendländisch-franziskanischen, der dem 13. und 14. Jahrh. angehört, ist nur ein zeitweiliger Erfolg beschieden gewesen. Der Sturz der Mongolenherrschaft im Jahre 1368 hat in den ihm nachfolgenden Kriegswirren auch das Christentum in seine Strudel hineingezogen und es spurlos beseitigt.

Die Träger des dritten Christianisierungsversuches waren zunächst nur Mitglieder der Gesellschaft Jesu. Später sind noch andere Orden bzw. Genossenschaften, z. B. Dominikaner, Franziskaner, Augustiner, Lazaristen hinzugekommen.

Diese neuere Chinamission ist seit ihrem Beginn im Jahre 1581 in der Folgezeit nicht wieder völlig verschüttet worden. Aber sie hat verschiedene schwere Stürme über sich dahinbrausen sehen, die sie mehr als einmal fast an den Rand des Abgrundes gebracht haben. Es dürfte ein *unanimis consensus patrum omnium ordinum et societatum*, qui ad propagandam fidem in Sinam profecti sunt, darüber bestehen, daß z. B. mit dem Worte Ritenstreit ein Gegenstand berührt wird, der das neuere chinesische Christianisierungswerk schon bald nach seinem Beginn sehr wesentlich erschwert und geschädigt hat.

Nicht mindere Einigkeit, wie darüber, daß der Ritenstreit für das katholische Missionswerk und überhaupt für die katholische

* Anmerkung. Der Verfasser ist im vergangenen W. S. einige Zeit zu Studienzwecken in Rom gewesen. Auch an dieser Stelle spricht er dem hochwürdigsten Herrn Präfekten der hl. Kongregation de propaganda fide, Sr. Eminenz Kardinal van Rossum, für die gütige Zulassung zum Archiv der Propaganda ehrerbietigsten Dank aus. Er hofft, daß es ihm möglich ist, in kurzer Zeit eine Studie über „Die ersten 50 Jahre der neueren Chinamission“ vorlegen zu können. Die hier folgenden Mitteilungen wurden am 13. Dezember 1923 im Museum des gastlichen Campo santo teutonico in einem größeren Kreise von römischen Gelehrten vorgetragen.

Kirche eine sehr schlimme Sache gewesen ist, herrscht auch in der Überzeugung, daß eine wissenschaftliche Behandlung desselben von erheblichen Schwierigkeiten gedrückt ist. Ich denke hier zunächst gar nicht an die ja immerhin auch nicht ganz indifferente Tatsache, daß es sich bei den im Ritenstreit gegeneinander Kämpfenden auf beiden feindlichen Seiten um hochverdiente Orden unserer Kirche gehandelt hat; denn der gewissenhafte Historiker darf sich in seinem Urteil weder von Sympathie für den einen, noch von Antipathie gegen den andern leiten lassen; ihn bindet nur eine Macht: die Wahrheit. Ich denke vielmehr an die objektiven Schwierigkeiten, die in der fast unübersehbaren Materie selbst, in der Herbeischaffung, Durcharbeitung und Beurteilung der primären Quellen über dieselbe, selber gelegen sind. Aber diese objektiven und zum Teil auch subjektiven Schwierigkeiten können die Forschung nicht von der Pflicht entbinden, an der gründlichen Aufhellung dieses missions- wie religionswissenschaftlich bedeutungsvollen Phänomens zu arbeiten.

Die folgenden Zeilen wollen auf Grund bisher unbekannter Propagandamaterialien über die ersten Anfänge des Ritenstreits, gleichsam, um ein Bild zu gebrauchen, über das diesem Ungewitter vorhergehende Wetterleuchten genauere Aufschlüsse und Auskünfte geben, als wir sie bisher besaßen.

Den Begründer der Franziskanermission Chinas im 17. Jahrhundert, P. Antonio de Santa Maria, „trifft zugleich mit dem Dominikaner Morales der Vorwurf, das Körnlein der Zwietracht in die Mission gesät zu haben, das später zu einem gewaltigen Giftbaum heranwuchs. Durch ihn und Morales entstand der unselige Ritenstreit, der die Glaubensverbreitung so schwer schädigte“. So schrieb im Jahre 1908 Dr. Autbert Gröteken im Pastor bonus. Dieses Urteil stellt der Objektivität seines Urhebers, der selbst dem Franziskanerorden angehörte, ein schönes Zeugnis aus. Aber es entspricht doch nicht dem wirklichen Sachverhalt. Als P. Antonius de Santa Maria in die chinesische Mission eintrat — es war im Jahre 1633 — ehe überhaupt irgend ein anderer Orden auf dem chinesischen Missionsfeld erschien, hatte der Ritenstreit, allerdings gleichsam hinter verschlossenen Türen, bereits seine erste Phase durchlaufen. Nicht an den Namen des P. Antonius und an den des Dominikaners Morales knüpft sich die erste Gegnerschaft gegen die Verwendung einiger chinesischer Namen zur Bezeichnung christlicher Gedanken (vor allem des einen wahren Gottes) und gegen die Duldung gewisser chinesischer Ehrenbezeugungen, die einerseits dem Weisen Konfuzius, andererseits den Ahnen und verstorbenen Eltern dargebracht werden, kurz gegen den Kern dessen, was im Ritenstreite zur Erörterung stand. „Längst vor Beginn des eigentlichen Ritenstreites traten“ — so schreibt mit Recht P. Anton Huonder S. J. in seiner

vor 2 Jahren erschienenen Broschüre über den chinesischen Ritenstreit S. 8 — „aus der Mitte der Jesuiten selbst“ mehrere als Gegner jener Zugeständnisse auf, über deren Zulässigkeit nachher so hart und heftig gestritten worden ist. In diese Keimzelle des Ritenstreits etwas tiefer hineinzusehen, über diese Kontroversen der Mitglieder der Gesellschaft Jesu untereinander eine genauere Vorstellung zu gewinnen, als wir sie bisher besaßen, sind wir durch Mitteilungen, die in zwei wertvollen Manuskripten des Propagandaarchivs enthalten sind, in der Lage. Das eine stammt aus der Feder des unmittelbaren Nachfolgers Riccis im Amte des Missionsobern, des P. Nicolo Longobardi (1610—22), und das andere hat den Prokurator der Pekinger Jesuitenmission gegen Ausgang des 17. Jahrh., den P. Philipp Couplet, zum Autor. Der Titel des ersten Ms lautet: *Responsio brevis super controversias de Xamti, hoc est de altissimo Domino, de Tien chin, id est de spiritibus coelestibus, de Lim hoên, id est de anima rationali de aliisque nominibus ac terminis sinicis ad determinandum, qualia eorum uti possint vel non in hac Christianitate.*

Directa ad patres residentiarum Chinae, ut ab eis videatur, post autem remittatur cum cuiuslibet super illam censura ad nostrum patrem Visitatorem in Macao.

Das nicht mehr vollständige Manuskript ist mit einer eigenen langen Abhandlung über die Ritenfrage im Jahre 1661 — 7 Jahre nach Longobardis Tod — von dem schon erwähnten Franziskanerpater Antonio de S. Maria an die Propaganda zu dem Zwecke eingeschickt worden, um seiner eigenen Stellung gegen die Missionsmethode der Jesuiten mehr Eindruck zu geben. Wie er in den Besitz dieses Torsos, das ursprünglich nur für die Patres der wenigen Jesuitenresidenzen bestimmt war, gekommen ist, wissen wir nicht. Er selbst schreibt darüber auch nur in einem Begleitbrief: *ad manum meam forte quidam vetus codex pervenit; foliis eius etsi integris, sed partim scissis, aliquibusque a consutura connectente decissis.* Doch der Umstand, daß dieser Kodex ursprünglich weder für die Propaganda, noch sonst irgendwie für die Öffentlichkeit bestimmt war — für letztere schrieben die Patres der Gesellschaft Jesu die *Annuae litterae* —, macht seine Mitteilungen äußerst wertvoll. Der Löwenanteil vom Inhalt dieses Kodex fällt der Religionsgeschichte zu; doch im Prooemium desselben — und das ist uns ganz erhalten — verbreitet sich sein Autor P. Longobardi über den Stand der Ritenfrage innerhalb des kleinen Kreises der Missionare.

Diese Mitteilungen P. Longobardis werden in glücklicher Weise noch ergänzt und vervollständigt durch ein zweites Ms, das gegen Ausgang des 17. Jahrhunderts von P. Phil. Couplet abgefaßt ist. Der Titel dieses an die Propaganda gerichteten Ms lautet: *Brevis*

relatio de statu et qualitate Missionis sinicae, auctore Patre Philippo Couplet Belgâ Societatis Jesu, eiusdem Missionis in urbem Procuratore. Das Ms, das gleichsam eine Jubiläumsschrift darstellt zum 100 jährigen Bestehen der Chinamission der Jesuiten, und daher nach 1681 verfaßt ist, ist trotz seiner Unvollständigkeit ziemlich umfangreich; es zerfällt in eine ganze Anzahl Paragraphen, von denen der achtzehnte hier unser besonderes Interesse in Anspruch nimmt. Er trägt die Überschrift: *Quanti interest, ut inter evangelii praecones sit uniformitas sententiarum et animorum.* In diesem Paragraph wird in wohlthuend versöhnlichem Tone von den Differenzen, die zwischen den Jesuiten und den andern Orden bestehen, gesprochen und auf die ersten Ursprünge dieser Streitfragen zurückgegriffen. Das geschieht freilich in apologetischer Absicht: *ut cognoscat Europa, quam non temere aut perperam, quam non tumultuarie et perfunctorie in rebus tanti momenti processum fuerit, exstant adhuc hodie in Archivio provinciae Sinensis quinquaginta septem variorum tractatus et scripta authentica de rebus Sinicis inter nostrae societatis missionarios, qui soli hic erant per quingaginta annos.*

Die Kombinierung der apologetisch gefärbten Nachrichten Couplets mit dem nüchternen geschichtlichen Referat Longobardis im Eingang seines Traktates geben etwa folgendes Bild vom ersten Stadium des großen Ritenstreits, vom Ritenstreit innerhalb der Gesellschaft Jesu selbst, vom Ritenstreit innerhalb der Zeit, als die Gesellschaft Jesu allein auf dem chinesischen Missionsfelde tätig war, also vom Ritenstreit etwa bis 1635; in diesem Jahre nämlich — 2 Jahre nach dem Eintritt der Dominikaner und Franziskaner in die chinesische Mission — denunzierte der Erzbischof von Manila auf den Philippinen, von woher die Dominikaner nach China gekommen waren, die Gesellschaft Jesu bei Urban VIII. Und wenn auch der Erzbischof in demselben Jahre noch in einem neuen Schreiben seine Denunziation als *ex sinistra informatione* erfolgt widerrief, so war damit doch ein Schritt getan, durch den der Ritenstreit aus einer mehr internen Angelegenheit des Jesuitenordens zu einer allgemeinen Kirchensache gemacht wurde.

Wie war nun bis dahin der Ritenstreit verlaufen? In diesem ersten Stadium des Ritenstreits innerhalb der Gesellschaft Jesu können wir zwei Phasen unterscheiden: Die erste, die Zeit der latenten Krise, die Zeit des zwar vorhandenen, aber doch mehr zurückgehaltenen Widerspruchs gegen gewisse Punkte in der auf die Autorität Riccis hin angenommenen Missionspraxis des Ordens. Diese Periode hat bis zum Tode Riccis (im Jahre 1610) gedauert. Und die zweite Phase, die Zeit des offenen Widerspruchs, der in Form von Diskussionen, Abhandlungen und Gutachten für und

wider, weiter in Form von Beschlüssen und Weisungen der Obern sich vollziehenden offenen Aussprache der im Gremium der Gesellschaft bestehenden verschiedenen Auffassungen über gewisse Punkte der Missionspraxis.

Als es den Jesuiten P. Ricci, P. Ruggieri und P. Pasio im Jahre 1582 gelungen war, in Begleitung und unter dem Schutze des portugiesischen Gesandten in Kanton zu landen, und dann von der chinesischen Regierung die Erlaubnis zu dauerndem Aufenthalt im Lande zu erwirken, sahen sie sich bald vor die Aufgabe gestellt, für die geäußtesten christlichen Begriffe, die sie ihren Missionsobjekten vermitteln sollten, an erster Stelle natürlich für den Begriff Gott, dann auch für den Begriff Engel, Seele passende chinesische Bezeichnungen zu suchen. Der gebräuchlichste Gottesname wurde bald Tien-tschu. P. Ricci schildert im 4. Kapitel seiner *Commentarij della Cina* (Mazzerata 1911) 131 die Anfänge der Evangeliumsverkündigung 1583 in Sciaochin so: In ihrem Hause richteten die Patres eine Kapelle ein „con l'altare nel mezzo, dove posare l'immagine della Madonna col Bambino nelle braccia. E perchè nella lingua della Cina non vi è nessuno nome che risponda al nome di Dio, nè anco Dio si può bene pronuntiare in esse per non avere questa lettera d, cominciorno a chiamare a Dio Tien ciù, che vuol dire Signore del cielo“.

P. Nicolaus Trigautius gibt in seinem Buche: *De christiana expeditione apud Sinas suscepta ab societate Jesu* (Viennae 1615) 163 noch folgenden Grund zur Wahl dieses Namens an: Als P. Mich. Ruggieri 1583 in Begleitung von Ricci nach Tschaotsing zurückkehrte, fand er seinen Altar, den er bei einem früheren vorübergehenden Aufenthalt einem jungen heidnischen Gelehrten in Obhut gegeben hatte, mit der Inschrift: Tien-tschu geschmückt. „Dies erfüllte die Patres mit dem Troste himmlischer Freude, denn sie sahen, wie jetzt nach so vielen Jahrhunderten der Unwissenheit sich wenigstens einer fand, der den Namen des wahren Gottes anrief.“

Aber bald traten noch andere chinesische Namen in starke Konkurrenz mit dem Terminus Tien-tschu, vor allem der Begriff Tien = Himmel und ganz besonders Schang-ti = höchster Herr. Diese Namen waren aus dem religiösen Wortschatz des Heidentums entlehnt worden. Ebenso wurden diesem Arsenal die Termini Tien-chin für Engel und Lim-hoën für vernünftige Seele entnommen. P. Ricci glaubte nämlich bei seinem Studium der chinesischen Klassiker *σπ'ράματα τοῦ λόγου* in ihnen entdeckt zu haben. Er glaubte bei ihnen Ahnungen der wichtigsten Wahrheiten des Christentums zu finden und vertrat zeitlebens die Ansicht, daß die chinesischen Weisen mit den Begriffen Schang-ti, Tien-chin, Lim-hoën die christlichen Vorstellungen von Gott, von den Engeln, von der Seele verbunden hätten.

Diese Meinung Riccis, der vor allem auch P. Didacus Pantoja, der 1601 mit Ricci gemeinsam die Mission in der Hauptstadt Peking eröffnet hatte, beitrug, hatte zur Folge, daß nach einer gemeinsamen Aussprache und Entschließung der Missionare im Jahre 1600 diese Begriffe dem religiösen Sprachschatz des Christentums einverleibt wurden. Insbesondere trat der Name Schang-ti nun bald so stark in den Vordergrund, daß P. Longobardi schreibt: *per plures annos missionarii Patres nomine Schang-ti usi fuere ad Deum verum Sinis evangelizandum*. Der Name Tien dagegen ist längst nicht so populär geworden. Es ist daher auch verfehlt, wenn der Geschichtsschreiber des Pariser Missionsseminars A. L a u n a y in seiner *Histoire générale de la société des missions étrangères I* (Paris 1894) 382 schreibt: *pour désigner Dieu, ils [nämlich die Jesuiten] employaient le seul mot Tien*.

Noch in andern Punkten glaubte Ricci dem Empfinden der Chinesen Rechnung tragen zu sollen, und ordnete deshalb an, daß die Missionare bedeckten Hauptes den Gottesdienst feierten, eine Maßnahme, die übrigens im Jahre 1615 die ausdrückliche Genehmigung Roms erhalten hat. Wäre übrigens damals schon die berühmte Propagandainstruktion von 1659 erlassen gewesen, so hätte sich Ricci für dieses Entgegenkommen an die Anschauungen des Volkes auf deren Weisung berufen können: *nullum studium ponite, nullaque ratione suadete illis populis, ut ritus suos, consuetudines et mores mutent, modo non sint apertissime Religioni et bonis moribus contraria. Quid enim absurdius quam Galliam, Hispaniam aut Italiam, aut aliam Europae partem in Sinas invhere? Non haec, sed fidem importate, quae nullius gentis ritus et consuetudines, modo prava non sint, aut respuat aut laedit*. Ebenso dürfte er unter Zustimmung der übrigen Missionare den Neophyten die Teilnahme an den Ehrenbezeugungen für Konfuzius und an den Ehrungen der Ahnen unter gewissen Kautelen gestattet haben, indem er diese Dinge für zivile Akte erklärte. Ganz sicher steht mir dieses freilich nicht fest. Denn in der *Historia cultus Sinensium seu varia scripta de cultibus Sinarum* (Köln 1700) liest man S. 38: *Jam notavi primos Jesuitarum missionarios neophytis suis cultum Confutii et Progenitorum non permisisse, atque in ea sententia et praxi annos quadraginta et amplius perstitisse*. Diese Mitteilung scheint mir aber in Widerspruch zu stehen — und deshalb habe ich eben die gegenteilige Ansicht mit einigen Bedenken zum Ausdruck gebracht — mit der Angabe Couplets, daß 1611 der neue Visitor P. Joh. Pasio die Approbation seines Vorgängers, des P. Valignani, bestätigt habe: *nulla re circa predictos civiles cultus immutata*. Kurz vorher aber ist die Rede *de politicis ritibus et civili cultu ex more gentis prudenter tolerandis ac nominatim de parentalibus mortuorum et grata veneratione Magistri Confutii inter civiles terminos concessa*. Die erwähnte Billigung des Generalvisitors für

Indien, Japan und China, P. Valignani, war wohl nach nochmaliger Prüfung der Angelegenheit im Jahre 1603 erfolgt. Eine erneute Untersuchung nahm der Visitator, der am 20. Januar 1606 in Makao gestorben ist, im Jahre 1604 oder 1605 vor, deren Resultat eine abermalige Gestattung war und ein *Summarium admonitionum ad Sinenses missionarios pro re christiana rite dirigenda*.

Aber trotz dieser wiederholten eingehenden Prüfungen entstanden doch bei einigen Patres Bedenken gegen die Übernahme der religiösen Termini, da sie auf Grund ihres eigenen Studiums der chinesischen Literatur die gegenteilige Überzeugung gewonnen haben wollten, daß nämlich die Chinesen überhaupt kein von der Materie geschiedenes rein geistiges Sein erkannt hätten, woraus für sie folgte, daß die Termini Schang-ti, Tien-chin, Lim-hoën zur Aufnahme in den Sprachschatz des Christentums ungeeignet seien; daß insbesondere der Terminus Schang-ti, der „valde opposita repugnansque esset naturae divinae“, ganz und gar unpassend sei zur Bezeichnung des einen wahren Gottes. Diese Auffassung hat sich besonders stark bei P. Nic. Longobardi, der 1596 in die chinesische Mission eingetreten war, herausgebildet und während seiner ganzen Wirksamkeit in Nanking in der Provinz Kiangsi (von 1597—1610) hat er an dieser Meinung festgehalten. Er hat sie auch, so oft er Gelegenheit dazu fand, älteren Patres gegenüber zum Ausdruck gebracht. Doch wurde er von ihnen dahin belehrt: *quod ille a Sinis vocatus Xangti erat noster Altissimus verus Dominus Deus*, was jedoch seine Zweifel nicht behob. Ähnlich wie Longobardi wurde auch P. Sabbatinus de Ursis, der seit 1608 an der Seite Riccis und Pantojas in Peking selbst weilte, von Zweifeln gequält. Ebenso beunruhigten die gleichen Bedenken den P. Franciscus Pasio, der seinerzeit mit Ricci die Jesuitenmission in China eröffnet hatte, dann aber um 1595 in die japanische Mission eingetreten und später zum Visitator ernannt worden war. Wir hörten zwar oben von ihm, daß er nach P. Couplets Mitteilung 1611 die Missionspraxis der Chinamissionare approbiert habe: *nulla re circa predictos civiles cultus immutata*; aber von Longobardi wissen wir, daß er in demselben Jahre 1611 oder noch im Jahre 1610 an diesen einen Brief des Inhalts gerichtet hat, daß er und die Patres der japanischen Provinz die Ansicht hegten, daß einige der Bücher, die von den Patres in China in chinesischer Sprache herausgegeben seien, *cum erroribus Gentilium convenire* und ihnen selbst dadurch die Missionsarbeit erschwerten. „*Patres Fratresque Christianitatis illius magna laborabant difficultate in praefatis confutandis erroribus, propterea quod adversarii cito allegabant cum Patrum Sinensium librorum testimoniis.*“ Wie der weitere Kontext lehrt, dachte er bei den errores an die Übernahme der erwähnten Termini.

Diese Tatsachen offenbaren uns, daß sozusagen von allem Anfang an innerhalb des Gremiums der Jesuitenmissionare selbst eine latente Opposition vorhanden war, daß Strebungen und Strömungen schon sehr früh sich zeigten, die keine geschlossene einheitliche Phalanx der Jesuiten in der Ritenfrage bedeuteten.

Am 11. Mai 1610 starb P. Matthäus Ricci. Auf seinem Totenbette fand man eine Schemata mit der Aufschrift: An P. Nic. Longobardi, Superior der Mission von China, von Matth. Ricci, ehemals Superior derselben Mission. P. M. Ricci hatte also auf seinem Sterbette Nic. Longobardi zu seinem Nachfolger bestimmt, gewiß deswegen, weil er ihn für den würdigsten und geistig bedeutendsten erachtet hat.

Als bald ging auch die bisher mehr latente Krisis in ein akutes Stadium über. Noch ehe P. Longobardi zur Übernahme seines neuen Amtes in Peking eingetroffen war, lief bei ihm der eben erwähnte Brief des Visitators P. Pasio ein, der nicht nur die angeführten Nachrichten enthielt, sondern auch an den neuen Superior die Aufforderung richtete, möglichst bald in eine neue Prüfung der Ritenfrage einzutreten. Nach Longobardis Ankunft in Peking beginnen daher als bald Besprechungen mit einigen chinesischen Literaten, die Ricci für das Christentum gewonnen hatte, vor allem einem Dr. Paulus, über die bedenklichen Termini, die aber die gewünschte Klärung nicht herbeiführten. Einige Patres meinen daher, daß man die Sache auf sich beruhen lassen solle. At mihi, Patri Sabbathino aliisque pluribus quidem visum fuit, cum hoc solummodo necdum posse nos quietos manere ac securos, erklärt Longobardi. Alles müsse vielmehr daran gesetzt werden, ut veritas controversiarum harum prodeat in lucem, et nequitiam dicatur aliquid, falsitati redolens aut figmento. Das ist auch die Meinung des P. Johannes Rodriguez, eines früheren Japanmissionars, der 1611 nach Peking gekommen war und ein gründliches neues Examen über die zweifelhaften Termini für dringend erklärte. Und ebenso dachte der Provinzial der beiden Provinzen China und Japan, P. Valentin Carvalho. Dieser ging um dieselbe Zeit P. Longobardi schriftlich um eine neue Untersuchung an; sie sei necessarissimum ad non errandum in terminis et opinionibus in hac Christianitate introducendis. Vor allem, so hob er in seinem Briefe hervor, sei die sorgfältigste Untersuchung über die eingeführte Gottesbezeichnung Schangti ein dringendes Bedürfnis. Und weil er persönlich die feste Überzeugung hatte (Longobardi schreibt: sciebat), daß mehrere der seitherigen Chinamissionare sich im Sinne dieses Terminus geirrt hätten, verbot er vorläufig die weitere Verwendung dieses Namens (inhibuit eo uti deinceps, donec res penitus decideretur).

Das ist der Ausgang der ersten Szene des zweiten Aktes des Riten-

streits im Schoße der Gesellschaft Jesu selbst. Es wird etwa um das Jahr 1612 oder 1613 gewesen sein, als dieses vorläufige Verbot erging.

Bald folgte dem P. Valentin Carvalho als Visitator P. Franziskus Vieira, der die Tradition seines Vorgängers aufnehmend dessen Verbot zunächst bestätigte; dann aber, als er erfuhr, daß die Patres Didacus Pantoja und Alphons Vanhoni in Peking über den Sinn der eingeführten chinesischen Termini, die auch in die liturgische Sprache aufgenommen worden waren, anders urteilten als P. Carvalho, gab er die Weisung, daß die drei der chinesischen Sprache und Literatur vollständig kundigen Patres Pantoja, Vanhoni und Sabbatino de Ursis je in einer Abhandlung über die drei Termini Schang-ti, Tien-chin, Lim-hoën untersuchen sollten, ob in den klassischen Werken der chinesischen Weisen Spuren der christlichen Vorstellungen von Gott, von den Engeln und der menschlichen Seele zu entdecken seien.

Die Resultate der drei Traktate standen gegeneinander. P. Pantoja und P. Vanhoni bejahten die aufgeworfene Quaestio, während die Arbeit des P. de Ursis sie verneinte. Das Urteil des P. Sab. de Ursis fand besonderen Beifall bei den Japanmissionaren, die zur Zeit des Einlaufs der drei Untersuchungen sich in Macao aufhielten. *Parumque defuit* [schreibt Longobardi] *quin pro ad* (scil. *sententia P. de Ursis*) *Patris Visitatoris sententia definitiva daretur*. Schließlich entschied sich jedoch der Visitator dahin, die 3 Traktate an Longobardi nach Peking zurückzusenden, um die Streitfragen hier weiter prüfen zu lassen mit der Auflage, daß zur Aufhellung der inkriminierten Termini nicht nur christliche, sondern auch heidnische Literaten heranzuziehen seien, weil diese in *exponendis suis doctrinis suspecti non sunt conformari velle beneplacito Patrum*.

Um dieselbe Zeit nun stellte P. Joh. Rodriguez noch eine vierte Abhandlung her, die sich im gleichen Sinne wie P. de Ursis entschied, so daß jetzt zwei Traktate für und zwei Traktate gegen die Zulässigkeit unserer Termini vorlagen. Das war der Stand der Frage um das Jahr 1615/16. Aus einer flüchtigen Bemerkung bei Sommervogel entnehme ich, daß um dieselbe Zeit auch noch ein P. Louis Naito eine Denkschrift gegen die Zulässigkeit der chinesischen Bezeichnungen geschrieben haben soll, von der jedoch bei Longobardi nichts erwähnt wird. Die Jahre 1618/19 brachten neue Untersuchungen der PP. Pantoja und Vanhoni, von denen schon bekannt ist, daß sie der Benutzung der chinesischen Termini sympathisch gesinnt waren.

Standen bis jetzt die chinesischen Namen im Vordergrund der Erörterungen, so wurden um 1618, 19, 20 auch wieder neue Zweifel laut über die Zulässigkeit der dem Weisen Konfuzius und den Ahnen gegenüber geübten Zeremonien. Diese Bedenken hatten eine neue

Konferenz des inzwischen zum Visitator aufgerückten P. Rodriguez mit sieben alten Missionaren zur Folge, als deren Ergebnis die Weisung des P. Visitators vom Jahre 1621 anzusehen ist, die erklärte, daß die *mere civiles circa Confutium et mortuos caeremonias sublati superstitionis Sinensibus neophytis permittendas esse*.

Während all dieser Jahre prüfte P. Longobardi, dem die oben erwähnten vier Traktate von Macao aus zugesandt waren, immer von neuem die Frage der Zulässigkeit der chinesischen Namen, um dann schließlich — es dürfte im Jahre 1622 gewesen sein — als Ergebnis seiner Forschungen unsere *Reposta breve* vorzulegen, die die nun schon so lange zur Diskussion stehende Streitfrage in negativem Sinne entschied. Er bestritt die Ansicht Riccis, daß die ältesten kanonischen Bücher der Chinesen eine wahre Gottesvorstellung enthielten und dieser wahre Gott mit dem Terminus Schang-ti bezeichnet worden sei. Als seine persönliche wissenschaftliche Überzeugung legte er dar, daß die alten Denker und ihre Schüler *sub voce Xang-ti* nichts anderes verstanden hätten als den materiellen Himmel oder eine sehr sublimen Materie, die sie auch *Li* oder *Tai-Kie* zu bezeichnen pflegten. Konsequenterweise hätten sie auch nach ihrer *Maxime omnia unum esse* keine von der Materie verschiedene geistige Engelwelt und Seele gekannt. Bei dieser Sachlage ist es allerdings nicht zutreffend, wenn P. J. Brucker in seinem Buche: *La compagnie de Jésus* (Paris 1919) 375 von Longobardi schreibt: „Il gouverna la mission durant douze ans toujours suivant les principes de son fondateur“.

Vom Eindruck und Erfolg dieser Denkschrift Longobardis wissen wir nichts. Es dürfte aber in den folgenden Jahren noch weiter hinüber und herüber gestritten worden sein, etwa bis 1628. Dieses Jahr bedeutet nun wieder einen markanten Einschnitt in die Geschichte des chinesischen Ritenstreits innerhalb der Gesellschaft Jesu. In diesem Jahre fand nämlich, *ut omnis plane ambiguitas et scrupulus in posterum tolleretur*, wie Couplet schreibt, in der Stadt Kia-ting in der Provinz Nanking ein Religionsgespräch statt, das sich erneut mit der Materie befaßte. Teilnehmer desselben waren 11 Missionare, die aus den verschiedenen Teilen des Landes zusammengekommen waren, und die von Ricci bekehrten chinesischen Literaten, die Doktoren Paulus, Michael, Leo und der Lizentiat Ignatius. Über das Ergebnis dieser Konferenz berichtet Couplet, daß die von P. Ricci selbst angeordnete und durch viele Jahre immer von neuem erörterte Praxis eine neue Approbation erhalten habe.

Nach der bereits oben erwähnten *Historia cultus Sinensium* ist freilich der Ausgang ein anderer gewesen. Der Traktat Longobardis habe auf die Teilnehmer der Versammlung einen tiefen Eindruck gemacht und demzufolge sei im ersten Artikel der Beschlüsse als Überzeugung der Versammlung ausgesprochen worden, daß mit dem Terminus Schang-ti, wie er in der Literatur der Chinesen vorkomme, kein

wirklicher Geist bezeichnet werde. Ich bin geneigt, der Angabe der *Historia cultus Sinensium* an dieser Stelle größeres Vertrauen entgegenzubringen als der von Couplet. Denn im Jahre 1629 erschien, wie auch Sommervogel mitteilt, ein Erlaß des seit 1626 in China weilenden Visitators, des P. Andreas Palmeiro, der die weitere Verwendung der Termini Xang-ti und Tien zur Bezeichnung des einen wahren Christengottes in Predigten und Büchern verbot.

Das Verbot wird aber doch auf neue Widerstände gestoßen und überhaupt die Autorität Longobardis gegenüber der Riccis in den folgenden Jahren in den Hintergrund getreten sein. Daher sah sich der neue Visitator P. Emmanuel Diaz im Jahre 1630 veranlaßt, ein Schreiben an den P. General Mutius Vitelleschi in Rom zu richten und die gegen den Entscheid des P. Palmeiro vorgebrachten Gründe vorzutragen. Dieser Brief hatte zur Folge, daß das Verbot des P. Palmeiro von der höchsten Stelle des Ordens für ungültig erklärt wurde. Nach einer Mitteilung Maigrots in der *Historia cultus Sinensium* soll der Vizeprovinzial P. Franziskus Furtado einige Jahre später die Schriften Longobardis — er hatte außer unserm Traktat auch noch andere über den gleichen Gegenstand verfaßt (s. bei Sommervogel) — den Flammen übergeben haben. Ob diese Behauptung Wahrheit oder Dichtung ist, habe ich bisher nicht feststellen können.

Doch wir sind inzwischen in jene Zeit gekommen, in der die Ritenfrage aus einer ausschließlichen Angelegenheit des Jesuitenordens zu einer allgemeinen Kirchensache geworden ist. Denn im Jahre 1633 sind bekanntlich nach Beseitigung des Reservats des Jesuitenordens einige Dominikaner und Franziskaner ins chinesische Missionsfeld eingerückt. Was jetzt kommt, findet sich wenigstens in den Hauptstrichen in jeder Kirchengeschichte angedeutet, so daß es sich erübrigt, darüber an dieser Stelle ein Wort zu verlieren.

Man hat sich daran gewöhnt, den chinesischen Ritenstreit als einen Kampf des Jesuitenordens auf der einen, der alten Bettelorden, insbesondere der Dominikaner, auf der anderen Seite anzusehen. Seinen Ausgang betrachtet man dementsprechend gern als ein Unterliegen des Jesuitenordens. Ein Korn Wahrheit und noch mehr steckt ja selbstverständlich in dieser Betrachtungsweise. Aber es dürfte doch zu erwägen sein, ob die bisherige Auffassung nicht angesichts der vorstehend mitgeteilten Tatsachen, die zum größten Teil aus bisher verschütteten Quellen geschöpft sind, eine leichte Korrektur ertragen kann. Fest steht jedenfalls auf Grund des neugefundenen Materials, daß von allem Anfang an im Jesuitenorden eine starke Gegnerschaft gegen die Hauptstücke, über die später so viel hin und her gestritten wurde, vorhanden gewesen ist.