
Der Ritenstreit und die Folgen für die Chinamission

von Claudia von Collani

1 Einführung

Der chinesische Ritenstreit des 17. und 18. Jahrhunderts war einer der erbittertsten und am längsten währenden Konflikte in der gesamten Kirchengeschichte. Henri Bernard-Maître SJ hält ihn für die größte innerkirchliche Auseinandersetzung überhaupt, was die Zahl der Teilnehmer und die Zahl der Streitschriften, aber auch was die Folgen anbelangt.¹ Nicht nur Chinamissionare verschiedener Orden und Kongregationen waren die Teilnehmer, sondern auch Theologen, Kirchenfürsten und Philosophen in China und Europa. Last but not least wurden in diesen Streit ausnahmsweise sogar die Beteiligten miteinbezogen, nämlich chinesische Christen, Gelehrte, Staatsmänner und sogar der chinesische Kangxi 康熙 Kaiser (1662-1722) selbst.

Vordergründig ging es beim Ritenstreit um die, aus heutiger Sicht läppische, Frage, ob es den 100.000-300.000 chinesischen Christen (damals ungefähr ein halbes Prozent aller Chinesen) erlaubt sein sollte, an der Verehrung ihrer Ahnen und des chinesischen Philosophen Confucius teilnehmen zu dürfen. Damit verbunden waren Fragen der kirchlichen Terminologie und der kirchlichen Moralgebote. Es ging dabei einmal um die Frage, ob die chinesische Sprache geeignet sei, theologische Begriffe (Gott, Engel, Seele, Trinität) adäquat wiederzugeben und ob alle für europäische Verhältnisse zugeschnittenen Kirchengebote auch in China Gültigkeit haben sollten. Damit betraf der Streit eine der grundlegenden Fragen jeder Religion: Inwieweit darf bzw. muss sich eine religiöse Botschaft einer fremden Kultur anpassen, damit der Kern der Botschaft unverändert bleibt? Spielte tatsächlich im Ritenstreit nur die Frage eine Rolle, wie weit sich die Botschaft des Christentums an die chinesische Kultur anpassen durfte, ohne dass es zu übermäßigem Synkretismus und zur Auflösung kommen würde? Oder, wie es der Leidener Sinologe Erik Zürcher formuliert: »... to what extent is it possible to disengage the basic message of Christianity from its European post-Renaissance shell and to adapt it to the thought-patterns, norms and ritual lore of other cultures without losing its identity?«²

Doch die scheinbar rein theologische Diskussion zwischen einem tutoristischen Christentum auf der einen und einem inkulturierten Christentum auf der anderen Seite war in Wirklichkeit nur der religiöse Überbau über andere, handfestere Konflikte: Die zwischen den beiden Iberischen Mächten um Missionsgebiete und Handelsprivilegien; die Reibereien

1 Henri BERNARD-MAÎTRE, Chinois (Rites), in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastiques* XII, Paris 1953, 731-741 und 931; s. a. Joseph BRUCKER, Chinois (Rites), in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 2, Paris 1910, 2364-2391, und 9, 1704-1745.

2 Erik ZÜRCHER, Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative, in: David E. MUNGELLO (Ed.), *The Chinese Rites Controversy*. Its

History and Meaning (Monumenta Serica Monograph Series 33), Nettetal 1994, 63.

3 Paul RULE, The Chinese Rites Controversy: A Long Lasting Controversy in Sino-Western Cultural History, in: <http://www.pacificrim.usfca.edu/research/pacrimreport/pacrimreport32.html> (Stand: 12. Oktober 2006).

4 Robert STREIT (Ed.), *Bibliotheca Missionum* VII, Freiburg 1932, Nr. 2609.

5 Ritenstreit. Historisch, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 7, Tübingen 42004, 530-532 (Claudia VON COLLANI).

6 Veröffentlichung der Vorträge der Konferenz über den Ritenstreit von 1992 in San Francisco.

7 Unter der Leitung von Paul Rule, in Zusammenarbeit mit Eugenio Menegon und Claudia von Collani.

8 *LThK* 8, 1322-1324 (Johannes BECKMANN).

verschiedener Orden und Kongregationen um Missionsmethoden und Missionsstatistiken; die Auseinandersetzung der Societas Jesu mit ihren Gegnern in Europa und China um Einfluss; und letztendlich der Konflikt zwischen China und der Katholischen Kirche. Damit wurde China zum Mikrokosmos für eine ganze Reihe theologischer, kultureller und politischer Differenzen.³

2 Forschungsstand

Allein die gedruckten zeitgenössischen Schriften zum chinesischen Ritenstreit füllen fast den ganzen Band 7 der *Bibliotheca Missionum* und einen erklecklichen Teil des Chinastückes von Band 5. Die teilweise sehr erbitterten und polemischen Schriften zeugen von einer großen theologischen und teilweise auch fruchtbaren Auseinandersetzung. Allerdings banden sie auch einen großen Teil der theologischen Energie, vor allem in China. 1710 wurde von Rom das Publizieren von Schriften über den Ritenstreit verboten, was die Flut teilweise eindämmte.⁴ Wegen des Verbots setzte die Erforschung des Ritenstreits erst nach dem 2. Weltkrieg ein, doch gibt es bis heute keine umfassende Monographie zum Thema.⁵ Moderne Einführungen bieten Paul Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Canberra 1986), sowie David E. Mungello (Ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning* (Monumenta Serica Monograph Series 33) (Nettetal 1994),⁶ während J. S. Cummins in *A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China* (Aldershot 1993) den Standpunkt der Dominikaner betrachtet. Basierend auf den Vorarbeiten von Francis A. Rouleau SJ und von Edward Malatesta SJ sollte am Ricci Institute in San Francisco eine Monographie über die erste päpstliche Gesandtschaft der Neuzeit nach China geschrieben werden. Nach dem Tod von Rouleau und Malatesta wurde das Projekt auf den ganzen Ritenstreit ausgedehnt, allerdings liegen noch keine Ergebnisse des internationalen Projekts vor.⁷

3 Die Geschichte des Ritenstreits

Der Missionshistoriker Johannes Beckmann unterteilt den Ritenstreit in vier Perioden.

1. Phase: Die innerjesuitische Auseinandersetzung kurz nach dem Beginn der neuzeitlichen Chinamission, ca. 1610-1630.
2. Phase: Der Streit zwischen Jesuiten und Mendikanten unter Einbeziehung von Rom, ca. 1630-1680.
3. Phase: Die Pariser Phase, in der die französische und die chinesische Öffentlichkeit eine wichtige Rolle spielen und in der auch der chinesische Kaiser beteiligt war, ca. 1680-1705.
4. Phase: Die Gesandtschaften zwischen Peking und Rom (1705-1722) und der Entscheid gegen die Riten (1704, 1715 und 1742).⁸

3.1 Erste Phase

Nach dem Fall der Yuan-Dynastie hatte sich das China der Ming-Zeit (1368-1644) fast hermetisch gegen die Außenwelt abgeschlossen. Versuche von Europäern, China durch Gesandtschaften für Handel und Mission zu öffnen, scheiterten. Erst dem italienischen Jesuiten Matteo Ricci (1552-1610) gelang es, mit der so genannten Akkommodationsmethode Kontakte zu chinesischen Gelehrten und 1583 eine Aufenthaltsgenehmigung für China zu

bekommen. Sein Erfolg basierte auf den Anweisungen des Jesuitenvisitors Alessandro Valignano (1539-1606), die Ricci durch »try and error« weiter verbesserte:

1. Anpassung an die chinesische Kultur in Sprache, Lebensstil und Etikette;
2. Mission von Oben nach Unten, d. h. Anpassung an die führenden Schichten (Kaiser, Gelehrte);
3. indirekte Mission mittels Naturwissenschaften, Technik und des Apostolats des Buches;
4. Offenheit und Toleranz für chinesische Werte. Dabei lehnten die Jesuiten Buddhismus und Daoismus ab, akzeptierten jedoch den Konfuzianismus. Der in den alten chinesischen Büchern enthaltene Konfuzianismus wurde als Ur-Monothetismus und »lex naturae«, als »natürliche Religion«, angesehen, deren Anhänger durch Gottes Gnade vielleicht errettet worden waren, wohingegen der »moderne« Konfuzianismus als rein säkulare Staatsphilosophie betrachtet wurde.⁹

Die ersten fünfzig Jahre waren die Jesuiten, die unter dem portugiesischen Padroado nach China gekommen waren, die einzigen Missionare in China. Dank der Akkommodation konnten erste Christen gewonnen werden, wobei das Ziel der chinesische Kaiser war, der jedoch zunächst unzugänglich war. 1601 bekam Matteo Ricci die Aufenthaltsgenehmigung für Peking. Einige hochrangige konfuzianische Gelehrte – Mandarine von den Europäern genannt –, die dank des ausgeklügelten chinesischen Prüfungssystems die oberste Schicht bildeten, wurden bekehrt, gefolgt von niederen Gelehrten auf Lokalebene, während mit vielen anderen Gelehrten zumindest Dialoge geführt werden konnten.¹⁰

Matteo Ricci hatte von Anfang an chinesische Termini für christliche Begriffe gewählt. Für den christlichen Gott waren drei Namen im Gebrauch: *Tian* 天, Himmel, und *Shangdi* 上帝, Höchster Kaiser, die beide aus den Kanonischen Büchern Chinas stammten. Außerdem wurde der Begriff *Tianzhu* 天主, Himmelsherr, gebraucht, der eigentlich buddhistisch war. Da der moderne Konfuzianismus als religiös neutrale Staatsphilosophie angesehen wurde, konnten die chinesischen Christen zugleich auch Konfuzianer sein und an den staatstragenden Riten, dem Fundament des chinesischen Staates, weiterhin teilnehmen.¹¹

⁹ Nicolas STANDAERT (Ed.), *Handbook of Christianity in China*.

Volume 1: 635-1800 (Handbook of Orientalism), Leiden 2001, 310f.

¹⁰ Die Gelehrten waren sehr schwer zu überzeugen. Oft waren lange Gespräche und Dialoge mit ihnen erforderlich. Manche bekehrten sich nicht, obwohl sie Freunde der Jesuiten wurden.

¹¹ Zur Bekehrung hochrangiger Konfuzianer s. *Handbook* (wie Anm. 9), 404-437.

¹² Matthieu RICCI/Nicolas TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine 1582-1610*, Paris 1978, 173.

¹³ Dieser Traktat basierte auf einem Manuskript »Tractatus copiosissimus« (1618) des ehemaligen Japanmissionars João Rodrigues SJ (1561-1633), der den christlichen Chinesen ein unzureichendes Verständnis des Christentums unterstellte und daher für eine lateinische Terminologie plädierte. – Longobardis Traktat war ursprünglich Portu-

giesisch »Resposta breve sobre las Controversias do Xámti Tienxin, Limhoan, e outros nomes e termos sinicos; per se deterinar que deles podem ou nao podem usarse nesta Xrandade ...« (1623), s. *Bibliotheca Missionum* V, 749-751. S. a. 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 (Studies in Biblical Literature 70), New York 2004.

¹⁴ *Handbook* (wie Anm. 9), 295-300.

¹⁵ John E. WILLS, Jr., From Manila to Fuan: Asian Contexts of Dominican Mission Policy, in: MUNGELLO, *Chinese Rites* (wie Anm. 2), 111-127.

¹⁶ *Handbook* (wie Anm. 9), 711-737.

¹⁷ S. J. S. CUMMINS (Ed.), *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete 1618-1686* II, Cambridge

1962, 207. – Zum Problem der Polygamie, die eines der größten Hindernisse zur Bekehrung der Oberschicht war, s. Johannes BETTRAY, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China*, Rom 1955, 139-146. – Die Naturwissenschaft-

ten wurden als Mittel der Evangelisierung u. a. abgelehnt in den *Instructiones ad munera Apostolica rite obeunda...*, Prag 1669, ch. 3 (Neuaufgabe als *Monita ad Missionarios*, Paris 2000), den Richtlinien für die von der Propaganda Fide ausgesandten Missionare. Zu Vorwürfen gegen die Akkommodationsmethode s. a. Noël ALEXANDRE, *Apologie des Dominicains...*, Cologne 1699, 102-103 u. 127.

¹⁸ F. VILLAROEL, The Chinese Rites Controversy – Dominican Viewpoint, in: *Philippiniana Sacra* XXVIII (1993) 5-61; *Handbook* (wie Anm. 9), 322; *Bibliotheca Missionum* V, Nr. 2189; Text u. a. in: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta, Instructiones, Rescripta*, Romae 1907, Nr. 114.

¹⁹ Severino VARESCHI, Martino Martini S.J. e il Decreto del Sant'Ufficio nella questione dei Riti Cinesi (1655-1656), in: *Archivum Historicum Societatis Jesu* LXIII (1994) 209-238.

Die zeitgenössischen Literati hielt Matteo Ricci für »Atheisten«, d. h. sie hatten nach dem Verständnis der damaligen Zeit einen nur unzureichenden Gottesbegriff.¹²

Die chinesischen Christen verwendeten noch viele andere Namen für Gott, wie *Dafumu* 大父母, »Großer Vater-Mutter«, dann *Dao* 道, Weg, Weisheit, Wahrheit, und *Taiji* 太極, das oder der Höchste Letzte, die Verbindung von *Yin* 陰 und *Yang* 陽. Diese verschiedenen Namen führten nach dem Tod Riccis innerhalb des Jesuitenordens zu langjährigen Debatten. U. a. plädierten Riccis Nachfolger Niccolò Longobardi (1565-1655) und andere Jesuiten dafür, dass neben den Kanonischen Büchern auch die späteren Kommentare bei der Beurteilung der Namen berücksichtigt werden müssten, weil in ihnen ein sehr verfälschter Gottesbegriff zu finden sei. Daher schienen lateinische Namen für alle religiösen Begriffe notwendig zu sein. Die Diskussion wurde vertraulich innerhalb der Societas Jesu geführt und die meisten der damals verfassten Manuskripte wurden vernichtet, bis auf Teile von Longobardis »Traktatus«, der sich gegen chinesische Namen aussprach und der zu einer der wichtigsten Schriften des Ritenstreites wurde.¹³

3.2 Zweite Phase

Von Anfang an hatte Portugal Probleme, seinen Missionsverpflichtungen in China nachzukommen, weshalb auch Jesuiten anderer Nationen kamen. Nach 1630 ließ sich die Exklusivität der Chinamission nicht mehr aufrechterhalten und auch andere Orden bekamen die Erlaubnis von Rom, in China zu missionieren. Es waren spanische Mendikanten, die häufig über die Philippinen nach Südchina kamen, Dominikaner, Franziskaner und Augustiner.¹⁴ Sie hatten mit ihrer Methode der Frontalmision in Südamerika und auf den Philippinen sehr gute Erfahrungen gemacht und hielten diese Methode daher auch für geeignet in China. Ihre Klientel waren die Chinesen der Unterschicht in Südchina (Fujian, Guangdong), bei denen sie durchaus abergläubische Intentionen bei den Riten bemerkten. Die Missionsmethode der Jesuiten erschien ihnen daher so suspekt¹⁵ wie die Tatsache, dass die Jesuiten den offiziellen chinesischen Kalender revidiert hatten und den jeweiligen Präsidenten des Astronomischen Amtes bis zur Aufhebung der Societas Jesu (Johann Adam Schall von Bell SJ, 1592-1666, war mit Beginn der Qing-Dynastie 1644 der erste gewesen) stellten. Das brachte wohl keine direkte politische Macht, jedoch hatten sie Einfluss am Kaiserhof, der dem Schutz des Christentums in China diente.¹⁶ Die Mendikanten warfen den Jesuiten vor, Aberglauben bei ihren Christen zu dulden und die Chinesen nur mangelhaft über den christlichen Glauben zu unterrichten, d. h. sie würden das für die Chinesen anstößige Kruzifix verbergen (Arkandisziplin) und sie würden bei den Chinesen der höheren Stände die Polygamie erlauben (was nicht stimmte); sie würden das Christentum mit ihren weltlichen Mitteln der Verkündigung, nämlich mit dem Einsatz der modernen europäischen Naturwissenschaften, verfälschen. Dazu traten die nationalen Rivalitäten zwischen Portugal und Spanien.¹⁷

1640 wurde der spanische Dominikaner Juan Bautista de Morales (1597-1664, seit 1633 in China) von seinem Orden nach Rom entsandt. Dort machte er 1643 eine Eingabe von 17 Fragen an die Propaganda Fide, wobei es vor allem um die Interpretation der Riten durch die Jesuiten ging. Morales' Anfrage wurde am 12. September 1645 in seinem Sinne von der Propaganda Fide und vom Papst entschieden und die Teilnahme der chinesischen Christen an den Riten verboten.¹⁸ Daraufhin schickten die Jesuiten 1651 Martino Martini (1614-1661) nach Rom. Auch seine Interpretation der Riten (sie sind rein säkulare Akte der Dankbarkeit und Loyalität, frei von Aberglauben) wurde vom Hl. Offizium am 23. März 1656 positiv beantwortet.¹⁹ Damit war die Auseinandersetzung nach Europa gebracht.

Die so genannte Konferenz von Canton 1667/1668 zwischen Missionaren verschiedener Orden brachte weitere Diskussionen um ein einheitliches Vorgehen mit sich.²⁰ Nach einer Anfrage, ob das Dekret von 1656 das Dekret von 1645 außer Kraft setze, antwortete das Hl. Offizium am 20. November 1669, dass beide Dekrete in Kraft seien und jeder Orden daher mit seinen Methoden missionieren könne.²¹ In Europa wurde die Diskussion um die kritische Haltung den Chinesen gegenüber durch das Buch von Domingo Fernandez Navarrete *Tratados Históricos, políticos, ethicos y religiosos de la Monarchia de China I* (Madrid 1676) gefördert. Zwar schätzte er die chinesische Kultur sehr hoch, doch die Religion der Chinesen hielt er für reinen Aberglauben, weshalb er Longobardis Traktat in spanischer Übersetzung mitveröffentlichte.²²

3.3 Dritte Phase

Es folgte eine 25-jährige Phase der Ruhe in China, die parallel lief mit der frühen Herrschaft des Kangxi Kaisers, der bei seiner Thronbesteigung 1662 acht Jahre alt war. Das Christentum nahm großen Aufschwung, nachdem der junge Kaiser sich seiner vier Regenten hatte entledigen können (sie hatten 1665 den Anklagen gegen das Christentum stattgegeben) und mit Hilfe der Jesuiten im Astronomischen Amt seinen »eigenen« Kalender hatte machen lassen, um seinen Herrschaftsanspruch zu demonstrieren. 1675 »schenkte« Kangxi den Jesuiten eine Tafel mit der Inschrift *Jingtian* 敬天, was heißen konnte: »den Himmel beobachten« (Astronomie), oder: »Gott unter dem Symbol des Himmels verehren«. Mit dieser Inschrift wurden religiöse Gebäude in China unter kaiserlichen Schutz gestellt, falls die entsprechende Religion sich dem Staat unterwarf. Im Jahre 1692 gelang es den Hofjesuiten, ein Toleranzedikt zugunsten der christlichen Religion zu bekommen. Darin wurden dem Christentum dieselben Rechte zugestanden wie Buddhismus und Daoismus, mit der Begründung, die Jesuiten hätten sich um den Kalender verdient gemacht und Kanonen gegen Rebellen gegossen.²³

Ab 1680 kamen auch von der Propaganda Fide entsandte Missionare nach China, darunter erstmals auch Säkularpriester. Sie sollten vor allem eine einheimische Hierarchie vorbereiten. Unter den Neuankömmlingen befanden sich auch Mitglieder der 1660 gegründeten Missionskongregation der »Missions Étrangères de Paris« (MEP), die neben den von Portugal bestellten Bischöfen im Fernen Osten als Apostolische Vikare eingesetzt wurden.²⁴ Der französische König Louis XIV wollte ebenfalls seinen Einfluss auf Ostasien ausdehnen und begründete 1685 die wissenschaftlich-theologische Mission französischer Jesuiten. Das führte zu großem Aufschwung, brachte aber auch Komplikationen und Rivalitäten mit sich.²⁵

20 1665 waren fast alle Missionare nach Canton ausgewiesen und interniert worden. Das benutzten sie zur so genannten »Konferenz von Canton«. Josef METZLER, *Die Synoden in China, Japan und Korea 1570-1931*, Paderborn 1980, 22-35.
21 *Handbook* (wie Anm. 9), 683.
22 »Respuesta breve ...«, auf den Seiten 245-289.

23 *Handbook* (wie Anm. 9), 496-498.

24 *Handbook* (wie Anm. 9), 297-298.

25 *Handbook* (wie Anm. 9), 313-316.

26 *Handbook* (wie Anm. 9), 345, 683.

27 Diese Veröffentlichungen finden sich vor allem unter den Jahren 1700 und 1701 in der *Bibliotheca Missionum* VII, darunter solche von Francesco Furtado, Giandomenico Gabiani, Prospero Intorcetta, Jacques Le Faure, Francesco Saverio Filippucci, die Akten der Konferenz von Canton, sowie die von beiden Seiten herausgegebenen Sammlungen von Dokumenten.

28 *Brevis Relatio eorum quae spectant ad Declarationem Sinarum Imperatoris Kam Hi circa Caeli, Cumfuij, et Avorum cultum, datam*

anno 1700, Peking, Canton 1701, 13r-v; vgl. Antonio Sisto ROSSO, Apostolic Legations to China of the Eighteenth Century, South Pasadena 1948, 143-145.

29 *Bibliotheca Missionum* VII, Nr. 2204.

30 ROSSO, *Apostolic Legations* (wie Anm. 28), 146.

31 *Bibliotheca Missionum* V, Nr. 2440, bzw. ebd., VII, Nr. 2207.

32 *Bibliotheca Missionum* V, Nr. 2344; ebd., VII, Nr. 2160 und 2161.

33 Francis A. ROULEAU, Maillard de Tournon, in: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 31 (1962) 264-323.

Im Jahre 1693 erließ der Apostolische Vikar von Fujian, Charles Maigrot MEP (1652-1730) für seine Provinz ein Mandat, worin er die Teilnahme am Confuzius- und Ahnenkult untersagte; als Namen für Gott erlaubte er nur *Tianzhu*, während die traditionellen Namen *Tian*, *Shangdi* und *Taiji* verboten wurden; auch sollte sich keiner mit dem Buch *Yijing* 易經, befassen. Maigrot ließ sein Mandat nach Europa bringen und 1697 dem Hl. Offizium vorlegen. Am 20. November 1704 wurde es bis auf die Punkte betreffend *Yijing* und *Taiji* durch das Dekret *Cum Deus optimus* bestätigt. 1700 wurden zudem zwei China-Bücher der Jesuiten der theologischen Fakultät an der Sorbonne in Paris vorgelegt, die einige Sätze über die chinesische Religion als häretisch zensierte. Damit war der Streit an die europäische Öffentlichkeit gebracht worden.²⁶

Als die Jesuiten vom Vorgehen Maigrots erfuhren, ergriffen sie Gegenmaßnahmen. Sie edierten Bücher über die chinesischen Riten und die Religion, in der Eile vor allem auf der Grundlage der Manuskripte, die schon anlässlich der Konferenz von Canton verfasst worden waren.²⁷ Als weiterer Schritt wurden Zeugnisse chinesischer Würdenträger und Christen über die Bedeutung der Riten gesammelt und schließlich wurde der Kangxi Kaiser um eine Stellungnahme gebeten. 1700 wurde ihm eine Bittschrift vorgelegt, in der die Jesuiten ihr Verständnis der Riten darlegten, die der Kaiser bestätigte:

»Was in dieser Schrift enthalten ist, ist sehr gut geschrieben und entspricht ganz der ›Großen Lehre‹. Dem Himmel, der Obrigkeit, den Eltern, den Lehrern und Ahnen die schuldige Verehrung zu erweisen ist auf dem gesamten Erdkreis Gesetz. Was in dieser Schrift steht, ist völlig richtig und bedarf keiner weiteren Änderung.«²⁸ Diese »Declaratio Rituum« wurde zunächst der zuständigen »Congregatio Particularis« in Rom vorgelegt; außerdem wurde das Zeugnis des Kaisers in manjurischer, chinesischer und lateinischer Sprache zusammen mit dem anderer hoher Würdenträger und weiteren Dokumenten als *Brevis Relatio* in China und in Europa veröffentlicht.²⁹ Doch dieses beispielhafte Dokument eines Dialogs zwischen dem Christentum und dem Konfuzianismus auf höchster Ebene wurde europäischerseits entweder als Fälschung der Jesuiten oder als unzulässige Einmischung eines heidnischen Kaisers in theologische Fragen verdammt.³⁰

Die Gegner der Riten dagegen übersetzten den Traktat Longobardis ins Französische; er erschien 1701 nebst einem Traktat des Franziskaners Antonio Caballero de Santa Maria (1602-1669), der ebenfalls bei der Konferenz von Canton zugegen gewesen war, als *Traité sur quelques points de la religion des Chinois par le Pere Longobardi ...*,³¹ bzw. *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine par le R.P. Antoine de Sainte Marie ...*³²

3.4 Vierte Phase

Die Entscheidung von 1704 sollte durch einen päpstlichen Gesandten zuerst in China veröffentlicht werden, wozu Clemens XI. Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710) zum Patriarchen von Antiochien und päpstlichen Legaten a latere ernannte. Tournon erreichte 1705 Südchina und wurde auf seinen Wunsch und auf Vermittlung der Hofjesuiten hin als Vertreter einer Religion (d. h. er wurde nicht als Tributpflichtiger betrachtet) an den Kaiserhof eingeladen.³³ Sein Aufenthalt in Peking vom Dezember 1705 bis August 1706 führte jedoch zum Fiasko, als der Kaiser bei drei Audienzen und durch die Korrespondenz mit Tournon erfahren musste, dass dieser die konfuzianischen Staatsriten für nicht kompatibel mit dem Christentum hielt und sich darüber hinaus Tendenzen erkennen ließen, dass er die Machtansprüche einer fremden »Herrschaft« im chinesischen Reich gegenüber dem Kaiser durchsetzen wollte. Tournon veranlasste das Kommen von Charles Maigrot als Experte für

chinesische Religion und Philosophie an den Kaiserhof. Gleichzeitig verbot er jedoch allen Missionaren, mit dem Kaiser über Religion zu sprechen. Maigrot musste in einem Interview vor Kangxi seine Ansichten darlegen, wobei es sich erwies, dass seine Kenntnisse der chinesischen Literatur im Vergleich zu denen eines chinesischen Gelehrten sehr dürftig waren. Daraufhin wurden er und einige seiner Anhänger als Unruhestifter des Reiches verwiesen. Außerdem mussten ab 1707 alle Missionare, die in China arbeiten wollten, eine Aufenthaltsgenehmigung, das *piao* 票, haben. Dieses wurde nur den Missionaren erteilt, die versprachen, den Praktiken Matteo Riccis (d. h. der Akkommodation und der Tolerierung der chinesischen Riten) zu folgen und für immer in China zu bleiben. Gleichzeitig schickte der Kaiser zwei Gesandtschaften von Jesuiten nach Rom, die seine Haltung und Tournons Fehlverhalten klarstellen sollten.³⁴

Tournon, der sich auf dem Weg nach Südchina befand, erließ im Februar 1707 das *Edikt von Nanking*, das *Cum Deus optimus* noch verschärfte. Infolgedessen ließ Kangxi, der das als unzulässige Einmischung in chinesische Angelegenheiten ansah, ihn in die portugiesische Enklave Macau ausweisen, wo die Portugiesen Tournon gefangen setzten, da er die Rechte des Padroado verletzt habe. Er sollte warten, bis die kaiserlichen Gesandten aus Rom zurückkämen und dem Kaiser eine Antwort auf seine Erklärung zu den Riten brächten. Tournon starb 1710 in der Gefangenschaft, wurde vorher aber noch zum Kardinal ernannt.³⁵

Wer die Fragen zum *piao* negativ beantwortete, wurde ausgewiesen. Hatte 1701 die Zahl der Priester in China mit 153 ihr Maximum erreicht, wovon 82 Jesuiten und 9 Chinesen waren, so entfielen 1707/1708 infolge der Ausweisung durch das *piao* oder durch Tod 52 Priester, während 80 blieben.³⁶ Andere wurden von ihren Orden abberufen oder gingen freiwillig. Wieder andere reisten heimlich wieder ein. Da *Cum Deus optimus* nicht den erwünschten Gehorsam fand, sondern sogar Appelle gegen Tournons Mandat veröffentlicht wurden, erfolgte eine Bestätigung des Ritenverbotes durch die Apostolische Konstitution *Ex illa die* von 1715. Ihre Promulgation 1716 in Peking führte zur zeitweisen Einkerkung einiger Missionare. Der Kangxi Kaiser machte 1716 einen weiteren Versuch, Rom zu einer (positiven) Reaktion auf seine Gesandtschaften bezüglich der Riten zu bewegen, indem er das *Hongpiao* 红票 («Rotes Manifest») erließ, worin er Antwort auf seine Erklärung und Fragen ersuchte, in vielen Exemplaren auf europäische Schiffe verteilen ließ, doch ohne Ergebnis.³⁷ Ebenso scheiterte die Gesandtschaft des päpstlichen Legaten Carlo Ambrogio Mezzabarba (ca. 1685-1741) von 1720-1721 an den Kaiserhof; zwar versuchte er, einen Kompromiss zu schließen, doch waren ihm die Hände gebunden.³⁸ Am 11. Juli 1742 entschied Benedikt XIV. mit der Bulle *Ex quo singulari* gegen die Riten. Von da ab musste jeder Missionar, der nach China ging, schwören, dass er das Ritenverbot einhalten würde. Erst am 8. Dezember 1939 gestattete die Propaganda Fide mit der Instruktion *Plane compertum*

34 *Handbook* (wie Anm. 9), 358-361.

35 Ludwig VON PASTOR, *Geschichte der Päpste* 15, Freiburg 1930, 324f.

36 *Handbook* (wie Anm. 9), 307-308.

37 ROSSO, *Apostolic Legations* (wie Anm. 28), 191-193.

38 ROSSO, *Apostolic Legations* (wie Anm. 28), 202-211; Giacomo DI FIORE, *La Legazione Mezzabarba in Cina (1720-1721)*, Napoli 1989.

39 George MINAMIKI, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985,

183-203; 100 *Roman Documents*

Concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941), translations by Donald F. ST. SURE, ed. and intr. by Ray R. NOLL, San Francisco 1992, 88f.

40 *Handbook* (wie Anm. 9), 323.

41 Zur Verteidigung der Jesuiten in Peking verfasste der Würzburger Jesuit Kilian Stumpf (1655-1720) eine lange Schrift, die »Acta Pekinensia«, die auf 1400 Seiten die Zeit von Dezember 1705 bis 1712 beschreiben. Danach scheiterte die Gesandtschaft

teilweise wegen Tournons mangelndem Einfühlungsvermögen und teilweise an seinen schlechten Ratsgebern.

42 Joachim BOUVET, *Portrait historique de l'Empereur de la Chine*, La Haye 1699.

43 VON PASTOR, *Geschichte* (wie Anm. 35), 309.

44 RULE, *The Chinese Rites Controversy* (wie Anm. 3).

45 Die Tournon-Gesandtschaft wird auch beschrieben bei VON PASTOR, *Geschichte* (wie Anm. 35).

est (von Pius XII. approbiert) die Teilnahme der chinesischen und japanischen Christen an den Riten (auch an den shintoistischen), die für rein bürgerlich und säkular erklärt wurden. Damit wurde *Ex quo singulari* aufgehoben und dem japanischen Kaiser und dem Marionetten-Kaiser von Manjuguog zugestanden, was man dem christenfreundlichen Kangxi verwehrt hatte.³⁹

4 Auswirkungen und Interpretationen

4.1 Die Jesuiten

Ein weit verbreiteter Irrtum besagt, dass es beim Ritenstreit um eine Auseinandersetzung zwischen den Jesuiten und den anderen Orden in China gegangen wäre. Die Diskussionen über die Terminologie jedoch fanden innerhalb der Societas Jesu statt. Auch später gab es immer wieder »Abweichler« unter den Jesuiten, die davon überzeugt waren, dass den Chinesen jeder Sinn für Religion fehlte. Ebenso waren nicht alle Mendikanten Ritengegner. Die Franziskaner waren bezüglich der Riten pragmatisch eingestellt und befürworteten eine Tolerierung. Die Augustiner dagegen standen sogar voll und ganz auf der Seite der Anpassungsbefürworter in China. Nur die Dominikaner waren im Allgemeinen Ritengegner, doch auch hier gab es mehrere »Abweichler«, so etwa den ersten chinesischen Bischof Gregorio Lopez OP (Luo Wenzao 羅文藻, 1616-1691, Theologiestudium in Manila, 1654 zum Priester geweiht).⁴⁰

Für die Jesuiten hatte vor allem die missglückte Tournon-Gesandtschaft verheerende Folgen. Mit ihren Veröffentlichungen über China hatten sie Propaganda für ihre Akkommodationsmethode gemacht, ihre Verdienste in Punkten europäische Wissenschaften am Kaiserhof und ihren Einfluss bei der Erlangung des Toleranzediktes herausgestrichen und die Stellung, die sie dadurch hätten. Daher hieß es nun, es wäre für sie ein Leichtes gewesen, den Kaiser zu beeinflussen, weshalb sie direkt für das Scheitern Tournons in China verantwortlich seien; später wurde sogar behauptet, sie hätten Tournon vergiftet.⁴¹ Auch ihre ambivalente Haltung der chinesischen Religion gegenüber schadete den Jesuiten sehr. Einerseits postulierten sie, dass die Chinesen des Altertums den wahren Gott gekannt und verehrt hatten (Anhänger der »lex naturalis«), womit sie durch Gottes Gnade hatten erlöst werden können; andererseits stellten sie die modernen Riten als rein säkulare Angelegenheit dar, die daher mit dem Christentum kompatibel war, während die modernen Gelehrten »Atheisten« seien. Der Kangxi Kaiser wurde sogar als Beinahe-Christ dargestellt.⁴² All das wirkte anstößig auf Christen, die von einem sehr eng gefassten Heilswillen Gottes ausgingen und sich ein sicheres und orthodoxes Christentum wünschten, das sie in die Nähe des Jansenismus rückten.⁴³

In Europa hatten es die Jesuiten mit mehreren Gegnern zu tun, wobei Clemens XI. im Ritenstreit eine recht zwielichtige Rolle spielte. Dann gab es den Gallikanismus, der sich in der Allianz zwischen dem Erzbischof von Paris, Kardinal Louis-Antoine de Noailles (1651-1729) und der Theologischen Fakultät der Sorbonne ausdrückte; sodann die meist aus Frankreich kommenden und von Augustinus beeinflussten Heilspessimisten, die alle Ungetauften für verloren hielten.⁴⁴ Sie alle stellten eine starke Fraktion dar, die ein völlig westliches Christentum für die Chinesen forderten. In Europa gab es darüber hinaus Bestrebungen, die ganze Societas Jesu auszuschalten oder sie zumindest zu schwächen, da man sie für zu mächtig und einflussreich hielt. Letztendlich dürfte der Ausgang des Ritenstreits wesentlich zur Aufhebung der Societas Jesu beigetragen haben.⁴⁵

4.2 Die Chinesen

Die Auswirkungen des Ritenstreits auf die Lage der Mission und Kirche in China waren de-saströs, denn das Verbot, an den offiziellen Staatsriten teilzunehmen, ließ das Christentum als eine heterodoxe Sekte erscheinen, die verdächtigt wurde, einen Umsturz zu planen.

Von theologischer Seite wird den Jesuiten vorgeworfen, dass es unzulässig gewesen sei, den chinesischen Kaiser in die Debatte mit einzubeziehen.⁴⁶ Von sinologischer Seite heißt es, der Ritenstreit sei eine völlig europäische Angelegenheit gewesen, die die Chinesen nicht interessiert hätte. Beide Haltungen scheinen mir falsch zu sein. Das Interesse Kangxis zeigt sich allein schon durch die Formulierung des *piao* und durch seine wiederholten Versuche, Kontakte mit dem Hl. Stuhl aufzunehmen, um seine Haltung zu verdeutlichen. Kangxi, der von den Jesuiten in den Wissenschaften unterrichtet worden war, der zum Bau von christlichen Kirchen in China durch Land und Geld beigetragen hatte und der die chinesischen Christen durch sein Toleranzedikt schützte, musste sich durch die Nichtbeachtung seiner Erklärung zu den Riten und durch Tournons Verhalten brüskiert fühlen. Viele Missionare waren nicht bereit, die Oberhoheit des chinesischen Staates über die Religionen anzuerkennen und die chinesischen Gesetze und Riten zu respektieren, wie es sich bei der Befragung für das *piao* zeigte. Es ist schwer vorstellbar, dass man in Rom wirklich glaubte, der Kaiser würde ein Ritenverbot dulden. Wahrscheinlich war man sich in Rom von vornherein darüber im Klaren, dass Tournons Gesandtschaft aussichtslos war und er scheitern musste. Interessant wäre die Antwort auf die Frage, warum der fast sichere Untergang der chinesischen Kirche von Rom in Kauf genommen wurde, wobei der Hinweis auf das Problem der Riten die Frage nicht überzeugend beantworten kann.

4.3 Die Europäer

Viele Theologen und Gebildete in Mitteleuropa nahmen lebhaft an den Diskussionen über die Riten teil, darunter auch protestantische Kreise. Teilweise überaus polemische Schriften wurden publiziert. Vor allem in Frankreich war die Stimmung aufgeheizt: Es war eine Auseinandersetzung zwischen römischem Zentralismus und französischem Gallikanismus, zwischen rigorosem Jansenismus und gemäßigter Toleranz, wie sie die Jesuiten vertraten. Für die frühen Aufklärer wurde China durch die Schriften der Jesuiten zum Musterbeispiel eines säkularen Staates, der trotz einer mangelhaften Religion eine gute Regierung hatte und in dem die Bewohner von einer sehr hohen Moral waren. Daraus folgerte man, dass eine

46 ROSSO, *Apostolic Legations* (wie Anm. 28), 146.

47 So etwa bei Pierre BAYLE (1647-1706), *Pensées diverses sur la comète*, 1. Auflage 1682, vgl. die Neuauflage Paris 1984, oder auch Christian WOLFF (1679-1754), *Oratio de Sinarum philosophia practica in solemnii panegyri*, 1726.

48 *Lettre d'un Docteur de l'Ordre de S. Dominique sur les Ceremonies de la Chine, au R.P. Le Comte de la Compagnie de Jesus ...*, Cologne 1700, ebenso die II.-VII. *Lettre* (*Bibliotheca Missionum* VII, Nr. 2094-2100).

49 *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine par le R.P. Antoine de Sainte Marie ...*, Paris

1701, sowie *Traité sur quelques points de la Religion des Chinois. Par le R. Père Longobardi ...*, Paris 1701. (*Bibliotheca Missionum* VII, Nr. 2160 und 2170).

50 Jacques DAVY, La condamnation en Sorbonne des *Nouveaux Mémoires sur la Chine* du P. Le Comte, les début de l'affaire, in: *Recherches de science religieuse* 37 (1950) 366-397.

51 Claudia VON COLLANI, Der deutsche Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz zum chinesischen Ritenstreit, in: *Sino-Western Cultural Relations Journal* XVI (1994) 37-48.

52 Die beiden *Traités* von Longobardi und Santa Maria wurden später in zwei Ausgaben der Werke Leibnizens

mit abgedruckt. S.a. die neueste, kritische Ausgabe der drei Traktate: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Discours sur la theologie naturelle des Chinois ...*, hg. von Wenchao LI / Hans POSER (Anhang: Longobardis *Traité* und Antoine de Sainte Maries *Traité sur quelques points importants ...*) (Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs), Frankfurt 2002.

53 Tiziana LIPIELLO / Roman MALEK (Ed.), »Scholar from the West«. Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China (*Monumenta Serica Monograph Series* 42), Sankt Augustin 1997.

hohe Moral auch ohne Christentum möglich war.⁴⁷ Von der anderen Seite wurde China als Musterbeispiel für die laxen Moral der Jesuiten gesehen, die dem Probabilismus entsprang. Herausragendes Beispiel dieser Art von anti-jesuitischer Polemik sind die sieben *Lettres* des französischen Dominikaners Noël Alexandre (1639-1724) von 1700.⁴⁸ Die zeitgenössische französische Übersetzung der Traktate von Niccolò Longobardi und von Antonio Caballero a Santa Maria (alias Antoine de Sainte Marie) von 1701 sollten die Mängel der chinesischen Religion aufzeigen,⁴⁹ die Vorlage von Büchern der Jesuiten zur Zensurierung durch die Sorbonne deren falsches, da zu positives Chinabild zeigen.⁵⁰ Vordergründig führte das zur Verurteilung einzelner Thesen dieser Bücher, in Wirklichkeit ging es jedoch um die Verdammung der religions- und weltoffenen Akkommodationsmethode. Das religiös und philosophisch interessierte Europa urteilte über Glauben oder Unglauben eines anderen Volkes und Kontinentes.

Auch der deutsche Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), ein großer Chivanerehrer, der mit einigen der französischen Jesuiten in China in Korrespondenz stand, bezog Stellung. Für ihn stellte China das große Gegengewicht zu Europa dar, weshalb er für einen »commerce des lumières« plädierte. Europa sollte China Christentum und Naturwissenschaften bringen, China sollte dafür Europa seine »natürlichen Theologie«, i.e. Ethik und Moral lehren. Leibniz betrachtete das Zeugnis des chinesischen Kaisers zu den Riten als wichtiges Gutachten, auch wenn wahrscheinlich viele Chinesen wirklich Götzendiener oder Atheisten seien, doch ausreichend sei die Bedeutung, die der Kaiser als oberste Staatsautorität den Riten gebe. Sinnvoll sei ein zweites kaiserliches Edikt über die genaue Bedeutung des Begriffs *Tian*, Himmel. Leibniz hielt es für nicht richtig, die Chinesen wegen solcher Lappalien zu verurteilen, während er über die Gesandtschaft Tournons sehr enttäuscht war. Leibnizens Versuch, mittels des Kardinals Giovanni Battista Tolomei SJ (1653-1726) Einfluss in Rom zugunsten der Jesuiten zu nehmen, kam nicht gut an, denn dort war die Meinung eines, wenn auch gemäßigten, Protestanten nicht gefragt.⁵¹ Noch in einer seiner letzten Schriften, der unvollendeten *Lettre sur la philosophie chinoise à Monsieur Rémond* von 1716, setzte sich Leibniz gegen Longobardi und Antonio a Santa Maria mit dem chinesischen Neo-Konfuzianismus auseinander, der für ihn durchaus eine Vorstellung von Gott und eine Art »natürliche Theologie« enthielt.⁵²

4.4 Die Folgen des Ritenstreits

Der Ritenstreit hat wesentlich zum Niedergang der Chinamission beigetragen, denn die Ausbreitung des Christentums wurde durch das Verbot der Teilnahme der chinesischen Christen an den konfuzianischen Staatsriten sehr behindert, da die Teilnahme für die Oberschicht obligatorisch war. Das Christentum sank zu einer heterodoxen, dubiosen Religion herab. Speziell nach 1720 verschlechterte sich die Lage der Kirche in China. Während der Ming-Zeit waren die chinesischen Gelehrten die Zielgruppe der Jesuiten gewesen, wobei ein Dialog auf gleicher Ebene zwischen chinesischen und europäischen Gelehrten stattfand (hervorragendes Beispiel: Giulio Aleni⁵³). Mit der Machtübernahme der Manjus 1644 verlagerte sich der Schwerpunkt auf die Kaiser und die Höflinge. Obwohl es bis zum Ende des 18. Jahrhunderts Jesuiten und andere Missionare als Wissenschaftler und Künstler in den Diensten der Kaiser Yongzheng 雍正 (1723-1736) und Qianlong 乾隆 (1736-1796) gab, schwächte sich jedoch schon mit dem Regierungsantritt des Yongzheng Kaisers der Einfluss des Christentums bei Hofe ab; es gab keinen Dialog und keinen »commerce des lumières« mehr zwischen den kulturell und sozial führenden Eliten Chinas und Europas, während die Landgemeinden an Bedeutung gewannen: aus der wissenschaftlich führenden Religion der

Intellektuellen wurde eine »Religion der Armen«⁵⁴, wobei sich die Jesuiten jetzt überhaupt nicht mehr von den anderen Missionaren unterschieden, da nun auch ihr Schwerpunkt bei den einfachen Menschen lag. Noch immer gab es blühende Gemeinden in und um Peking, geduldet und von den Hofmissionaren betreut, doch wichtig wurden die kleinen Landgemeinden von Bauern und Fischern. Dies war keineswegs gegen den Willen der nun nach China kommenden Missionare, denn sie zogen das Leben eines Missionars auf dem Lande dem eines Wissenschaftlers bei Hofe vor.⁵⁵

Eine weitere Folge des Ritenstreits war die Verschlechterung der Beziehungen zwischen China und Europa. In Europa wandelte sich infolge der Verdammung der Riten und der Akkommodationsmethode der Jesuiten das positive Chinabild, das die europäische Aufklärung und Kunst beeinflusst hatte, zur Sinophobie. In Verdrehung der Tatsachen wurde China als erstarrt und zur Veränderung unfähig angesehen. Das führte zur europäischen Kanonenbootpolitik und zur Verunglimpfung der Chinesen als »gelbe Gefahr«⁵⁶. Die Chinesen fühlten sich bestätigt, dass die Europäer nur eroberungslüsterne Imperialisten waren, die eine Invasion planten, um die politische und geistige Herrschaft über China zu übernehmen.

5 Nach dem Ritenverbot: Die chinesische Kirche im 18. Jahrhundert

5.1 Quellenlage

Für das 18. Jahrhundert gibt es eine Reihe von Quellen, die das Leben der chinesischen Gemeinden beschreiben. Sie vermitteln ein völlig anderes Bild als die Beschreibungen der ersten Jesuiten in China. An zeitgenössischen Quellen ragen vor allem die *Lettres édifiantes et curieuses* der Jesuiten hervor (zwischen 1702 und 1776 erste Ausgabe), sowie *Der Neue Welt-Bott* als deutschsprachiges Pendant dazu (40 Teile in 5 Bänden, 1726-1761). Sie liefern nicht mehr nur eine Beschreibung der heroischen Taten der Missionare, sondern, neben wissenschaftlichen Beschreibungen, ein Bild der frommen chinesischen Gemeinden und Christen.⁵⁷

5.2 Das Leben in den Gemeinden

5.2.1 Die allgemeine Situation

Vergleicht man die christliche Mission mit der Ausbreitung des Buddhismus in China im 6. und 7. Jahrhundert, so fällt auf, dass das Christentum sehr abendländisch geprägt blieb. Der Buddhismus hatte sich an den lokalen Daoismus angepasst und daher in China eine gewisse Umwandlungen durchlaufen. Die Mission geschah von Klöstern aus, doch führten Mönche und Laien ein voneinander recht unabhängiges Leben.⁵⁸ Die christlichen Gemeinden jedoch blieben sehr abhängig von Priestern, weshalb die chinesischen Konvertiten stets versuchten, Priester für ihre Gemeinden zu bekommen. Infolge des engen chinesischen Sozialgeflechts entstanden neue christliche Gemeinden, wobei die Jesuiten die Ausbreitung nur bedingt lenken konnten.⁵⁹

Das Leben in chinesischen Gemeinden zeigt sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zu europäischen Gemeinden der post-tridentischen Gegenreformation während der Barockzeit. Das Gemeindeleben in Europa wie in China konstituierte sich durch religiöse Praktiken, Rituale, Riten und Frömmigkeitsübungen. Dadurch wurde der Aufbau

einer katholischen Identität ermöglicht, wodurch das Christentum nach einiger Zeit zum Glauben der Ahnen wurde, der im sozialen Geflecht der Volksreligion überlebte.⁶⁰

Der Zeitraum nach dem Tode des Kangxi Kaisers bis zum Ende des 18. Jahrhunderts gilt als die Zeit des »verzögerten Wachstums«⁶¹. Von einer anfänglich sehr kleinen und sehr langsam wachsenden Zahl von Christen (im Jahre 1600 waren es etwa 1000) wuchs die Zahl bis zu ihrem Höchststand um 1700 mit etwa 200.000 bis 300.000 Christen (bei ca. 125 Millionen Einwohnern). Danach sank die Zahl auf ca. 120.000 im Jahre 1740 und pendelte sich um die Wende zum 19. Jahrhundert bei etwa 150.000 bis 215.000 ein (bei ca. 320 Millionen Einwohnern).⁶² Das Christentum wurde eine Volksreligion und Bekehrungen unter den hohen und niederen Gelehrten kamen nicht mehr vor, trotzdem blieb das Christentum in allen Schichten verbreitet.⁶³ Die Schwerpunkte des Christentums lagen vor allem im Süden und in den Küstenregionen, ein Sonderfall war die Provinz Sichuan im Südwesten, in der sich das Christentum infolge besonders günstiger Umstände (schwache Provinzregierung, starke Migration) besonders stark verbreiten konnte.⁶⁴

5.2.2 Verfolgungen und anti-christliche Vorfälle

Obwohl es in China, im Gegensatz zu Japan, nie zu großen, flächendeckenden Verfolgungen kam, versuchten die chinesischen Behörden, die chinesischen Christen unter Kontrolle zu bekommen, während die ausländischen Missionare meist ausgewiesen wurden. Doch immer wieder kam es zu »persönlichen Verfolgungen«, oder zu lokal begrenzten Verfolgungen in den Provinzen. Man muss aber hinzufügen, dass einige dieser Vorfälle von den Missionaren und Christen selbst provoziert wurden, indem sie Tempel und »Götzenbilder« zerstörten.⁶⁵ In Shandong verwechselten die Behörden die Christen mit einer chinesischen Sekte von »Schwärmern«, weshalb sie 1714 verfolgt wurden.⁶⁶ Da die Christen in ihrer nicht-christlichen Umgebung oft den Eindruck erweckten, sie verletzten Gesetze, Riten und Gebräuche, wurden Maßnahmen gegen sie ergriffen.

Yongzheng erließ mehrere Edikte gegen das Christentum (10. Januar 1724 bis 18. November 1725). 1724 wurden die Missionare nach Canton und 1732 nach Macau ausgewiesen.⁶⁷ Unter der Regierung Qianlongs gab es 1746 bis 1748 heftige Christenverfolgungen, bei der fünf spanische Dominikaner und zwei Jesuiten getötet wurden,⁶⁸ 1784-1785 kam es zu weiteren Verfolgungen, wobei nicht nur Priester, sondern auch Katechisten eingesperrt wurden und teilweise im Gefängnis starben.⁶⁹ Als Folge mussten die ausländischen Missionare immer mehr im Untergrund arbeiten. Sie hatten keine festen Missionsstationen

54 Paul RULE, From Missionary Hagiography to the History of Chinese Christianity, in: *Monumenta Serica* 53 (2005) 461-475.

55 *Der Neue Welt-Bott*, Briefe Nr. 104, 678.

56 Vgl. die so genannte *Hunnenrede* Kaiser Wilhelms II. vom 27. Juli 1900, in der er anlässlich der Aussendung des deutschen Expeditionskorps zur Niederschlagung des Boxer-Aufstands zum rücksichtslosen Vorgehen gegen China aufrief.

57 *Bibliotheca Missionum* I, Nr. 750. – *Der Neue Welt-Bott*. Allerhand so Lehr- als Geistreiche Letter/ Schrifften und Reis-Beschreibungen/... (Augsburg, Grätz, Wien

1726-1761). Von den 780 Briefen des *Welt-Botts* sind ca. 200 aus China.

58 *Handbook* (wie Anm. 9), 567-572.

59 *Handbook* (wie Anm. 9), 534-543.

60 Lars Peter LAAMANN, Memories of Faith: the »Christian Sutras« of Eighteenth-Century China, in: R. N. SWANSON (Ed.), *The Church and the Book*, Woodbridge 2004, 279.

61 *Handbook* (wie Anm. 9), 562.

62 *Handbook* (wie Anm. 9), 383; Jacques GERNET, *Die chinesische Welt*, Frankfurt 1979, 410-411.

63 *Handbook* (wie Anm. 9), 380-393.

64 *Handbook* (wie Anm. 9), 569.

65 *Der Neue Welt-Bott*, Briefe Nr. 153 und 163.

66 R. G. TIEDEMANN, Christianity and Chinese »Heterodox Sects«. Mass Conversion and Syncretism in Shandong Province in the Early Eighteenth Century, in: *Monumenta Serica* 44 (1996) 339-382; *Der Neue Welt-Bott*, Brief Nr. 134.

67 Joseph DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma/Paris 1973, 339-340.

68 *Handbook* (wie Anm. 9), 522.

69 Bernward WILLEKE, *Imperial Government and Catholic Missions in China during the Years 1784-1785*, New York 1948; DEHERGNE, *Répertoire* (wie Anm. 67), 341; *Der Neue Welt-Bott*, Briefe Nr. 691, 694, 695, 696, 698.

mehr, sondern reisten heimlich von Ort zu Ort, wobei sie sich im Bergland verbargen oder Boote als Transportmittel und schwimmende Kirchen benutzten.⁷⁰ Herausragendes Beispiel eines solchen Missionarslebens ist das des Gottfried von Laimbeckhoven SJ (1707-1787), der seit 1752 Bischof von Nanking war.⁷¹ Während dieser ganzen Zeit durften die Hofjesuiten jedoch bleiben.

5.2.3 Überlebensstrategien und -strukturen

Die sich wandelnde Situation war eine Herausforderung für Missionare und chinesische Christen. Verschiedene Mittel wurden zur Lösung der Probleme gezielt eingesetzt, andere ergaben sich mehr zufällig. Eines der Hauptprobleme war die finanzielle Abhängigkeit der Mission von Außen.⁷² Die Arbeit wurde durch das Verbot der Riten sehr erschwert und die Priester hatten große Mühe es durchzusetzen, und viele Taufen unterblieben deswegen. Das Christentum blieb letztendlich eine fremde Religion, so dass die Zahl der Christen im 18. Jahrhundert nicht wuchs, doch blieb das Christentum aus römischer Sicht sozusagen »orthodox«.

5.2.3.1 Einsatz von chinesischen Priestern anstelle europäischer Missionare

Mit der Verschlechterung der Situation wurde die Notwendigkeit chinesischer Priester, die die Aufgaben ihrer europäischen Kollegen übernehmen konnten, immer drängender. Europäische Missionare konnten nur noch heimlich einreisen und mussten dann völlig im Verborgenen arbeiten, während chinesische Priester, von der Propaganda Fide als Welt- oder Ordenspriester entsandt, sich in der Öffentlichkeit zeigen konnten und Bestandteil der chinesischen Gemeinden wurden.⁷³

Zwar sollten die von der Propaganda Fide entsandten Apostolischen Vikare eine Vorstufe zur einheimischen Hierarchie bilden, doch begann die Heranbildung dieser chinesischen Priester sehr zögerlich. Im 17. Jahrhundert gab es sie nur vereinzelt und nur einen einzigen chinesischen Bischof, nämlich Luo Wenzao, der 1685 Apostolischer Vikar und 1690 Bischof von Nanking wurde.⁷⁴ Es gab lange Diskussionen, ob und in welcher Form Chinesen zu Priestern ausgebildet werden konnten, ob sie z. B. Latein zu lernen hätten oder nur sprechen können mussten.⁷⁵ Im 18. Jahrhundert wurden dann gezielt chinesische Priester ausgebildet, doch meist im Ausland. So unterhielt die Missionskongregation der »Missions Étrangères de Paris« seit 1666 ein Seminar in Siam, in Neapel wurde 1732 das »Collegio dei Cinesi«

70 *Der Neue Welt-Bott*, Brief Nr. 670.

71 Joseph KRAHL, *China Missions in Crisis*. Bishop Laimbeckhoven and His Times 1738-1787, Rome 1964.

72 *Handbook* (wie Anm. 9), 571.

73 *Handbook* (wie Anm. 9), 565.

74 *Handbook* (wie Anm. 9), 576-577.

75 *Handbook* (wie Anm. 9), 462-470.

76 Karl RIVINIUS, *Das Collegium Sinicum zu Neapel und seine Umwandlung in ein Orientalisches Institut*. Ein Beitrag zu seiner Geschichte (Collectanea Serica), Sankt Augustin 2004; *Handbook* (wie Anm. 9), 452 und 464.

77 Andreas Li hinterließ ein lateinisches Tagebuch: André LY, *Journal d'André Ly, prêtre chinois, missionnaire et notaire apostolique*, 1746-1763, ed. Adrien LAUNAY, Paris 1906.

78 *Handbook* (wie Anm. 9), 303.

79 *Handbook* (wie Anm. 9), 470-473; *Der Neue Welt-Bott*, Brief Nr. 550.

80 *Der Neue Welt-Bott*, Briefe Nr. 82, 550, 670; vgl. Jean CHARBONNIER, *Histoire des chrétiens de Chine*, Paris 1992, 212; *Handbook* (wie Anm. 9), 470-473.

81 Robert E. ENTENMANN, »Christian Virgins in Eighteenth-Century Sichuan«, in: Daniel H. BAYS (Ed.), *Christianity in China. From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford 1996, 180-193; *LThK*², Bd. 2, 1069.

82 Marc R. FORSTER, *Catholic Revival in the Age of Baroque*. Religious Identity in Southwest Germany, 1550-1750, Cambridge 2001, 133-135; *Handbook* (wie Anm. 9), 456-457.

gegründet, wo 51 chinesische Studenten ausgebildet wurden. Diese Art von Priestern genügten zwar europäischen Ansprüchen, doch waren sie ihrer eigenen Kultur und Sprache, vor allem aber der Schrift, entfremdet, so dass sie kaum unter der Oberschicht arbeiten konnten.⁷⁶ Bekannt wurde u. a. Andreas Ly (André Li, 1692 ?-1774), der in Siam ausgebildet wurde und in Sichuan arbeitete.⁷⁷ Immerhin waren zu Beginn des 19. Jahrhunderts 2/3 der Priester in China Chinesen,⁷⁸ doch gab es noch immer keine einheimische Hierarchie: Erst 1926 fand die Weihe der ersten chinesischen Bischöfe statt.

5.2.3.2 Die Stellung der Laien: Katechisten, Kirchen-Vögte und Jungfrauen

In einigen Provinzen gab es nach 1725 gar keine oder fast keine Priester mehr, weshalb einzelne Laien und Laienorganisationen wie Katechisten, Kirchenvögte, »Virgines« und Bruderschaften einige Aufgaben der Priester übernahmen. In dieser Zwangslage entstanden immer mehr private Frömmigkeitsformen. Obwohl die meisten dieser Strukturen schon im 17. Jahrhundert existiert hatten, wurden sie im 18. Jahrhundert ausgebaut und bekamen eine größere Bedeutung.

Der Katechist (xiang'gong 相公) lebte meist mit auf der Missionsstation und diente den Missionaren als Sekretär, Lehrer und Bote und führte z. B. Taufvorbereitungen durch. Er begleitete den Missionar auf seinen Reisen. Während der Verfolgungszeiten besuchte er heimlich die Christen und betreute die Christen, die der Missionar nicht besuchen konnte.⁷⁹

Ein anderes Amt war das des lokalen Leiters des Dorfes, des Huizhang 會長 oder »Kirchen-Vogts«, wie er im *Welt-Bott* genannt wird, in dessen Haus der Priester lebte, wenn er in der betreffenden Gemeinde war. Der Huizhang kümmerte sich in der Abwesenheit des Missionars um das Dorf. Er unterrichtete die »Heiden«, er war Leiter der Gebetsgruppen, er holte im Falle der Todesgefahr den Missionar, er taufte Kinder, er war Streitschlichter, i. e. er übernahm die meisten Aufgaben des Priesters außer der Sakramentenspendung. Wenn der Missionar kam, berichtete ihm der Huizhang von den Vorkommnissen während seiner Abwesenheit. Für den Unterricht benutzten Kirchen-Vogt und Katechist besondere Büchlein.⁸⁰

Weibliche Orden und Kongregationen gab es nicht in der alten Chinamission. Von Frauen erwartete man, dass sie heirateten und (vor allem männliche) Kinder bekamen. Trotzdem entstanden die so genannten »Virgines« als Vorstufe zu einer Kongregation, die erst 1793 organisiert wurden und sich im 19. Jahrhundert über fast ganz China ausbreitete. Die »Virgines« lebten unverheiratet in ihren Familien. Sie kümmerten sich im Mikrokosmos der chinesischen Frauen um Gebetskreise, Glaubensverbreitung und soziale Belange.⁸¹

Bruderschaften (hui) 會 gab es schon immer in China. Sie basierten auf der Idee der gegenseitigen Hilfe und der guten Werke. Auf ihnen bauten die Jesuiten auf, indem sie ihnen die Inhalte der europäischen Kongregationen und Sodalitäten gaben, die im Mittelalter und in der Gegenreformation in Europa eine wichtige Rolle spielten.⁸² Im 17. Jahrhundert halfen diese Organisationen, die mangelnde Zahl der Missionare auszugleichen. Im 18. Jahrhundert wurden sie für das Überleben der Gemeinden unerlässlich. Wegen der chinesischen Moralvorstellungen waren Sodalitäten strikt getrennt für Männer und Frauen, auch die Kinder hatten eigene. Jede Bruderschaft stand unter der Protektion eines besonderen Heiligen: die der Frauen unter der Jungfrau Maria, die der Gelehrten unter Ignatius von Loyola, die der Kinder unter den Schutzengeln usw. Die Aufgaben dieser Kongregationen, die meist aus älteren Christen bestanden, waren vielfältig. Die Mitglieder erteilten religiösen

Unterricht, fungierten als Ehevermittler, bekämpften Aberglauben, kümmerten sich um einen »guten Tod« und ein angemessenes Begräbnis (was in China besonders wichtig war) und kontrollierten das Alltagsleben der Christen. Ausgesetzte Kinder wurden getauft oder, falls sie überlebten, in Waisenhäuser gebracht.⁸³

Angeregt von den Missionaren und mithilfe dieser Laienämter entstanden viele private Frömmigkeitsformen wie Rosenkranzgebet, Lesungen und Gebete. Zudem entstand eine private Frömmigkeitsliteratur, wobei viele Texte von den häufig illiteraten Christen auswendig gelernt wurden.⁸⁴

6 Résumé

Der Ritenstreit führte dazu, dass das Christentum sich nicht vergrößerte, in die Unterschichten absank und seine ursprünglich erlangte Bedeutung in der chinesischen Gesellschaft verlor. Das europäische Christentum war nicht bereit, in China das zu tun, was es in der Kirche der Frühzeit getan hatte, nämlich sich an die bestimmende Kultur anzupassen und ihren Riten einen gewandelten, neuen Inhalt zu geben und sie so zu christlichen Riten zu machen. Das chinesische Reich wurde zwar im 17. und 18. Jahrhundert von Europa sehr bewundert, doch ein Mitspracherecht gaben die meisten Europäer den Chinesen nicht, denn wie der australische Sinologe und Religionsgeschichtler Paul Rule es formuliert: »Whose Rites? Whose Rights?« Eine Ausnahme dabei bildeten die Jesuiten, die chinesische Christen und Gelehrte und sogar den Kaiser vollständige Gleichberechtigung zu billigten und sie sogar konsultierten.

Innerhalb Chinas wandelte sich die Rolle des Christentums von einer durchaus attraktiven, »fortschrittlichen« Religion zu einer verdächtigen Sekte, die sich immer mehr nach Außen hin durch bestimmte Rituale und Lebensformen abschloss und sich so eine innere christliche Identität schuf. Dieser Rückzug des Christentums ging einher mit einer Verengung der Theologie. Das »Heil der Heiden« war kein Thema mehr, die Drohung mit dem Höllenfeuer wurde zum sehr direkten »pädagogischen« Mittel der Verkündigung.

Eine noch heute spürbare Folge des Ritenstreits ist das gestörte Verhältnis zwischen China und dem Vatikan. Sowohl die Tournon-Gesandtschaft als auch die römische Entscheidung gegen die Riten markierten einen Wendepunkt in China, wo das europäische Christentum zu einem bedrohlichen Aggressor wurde, und in Europa, wo aus der Chinaeuphorie die Sinophobie des 19. Jahrhunderts wurde. Die Geschichte des Ritenstreits wird damit von einem kleinen, unwichtigen Abschnitt der chinesischen Geschichte zu einem wichtigen Zusammentreffen von Ost und West, das auch in China ein wichtiges Forschungsthema geworden ist.

⁸³ *Der Neue Welt-Bott*, Briefe Nr. 83, 670, 688, 779; Horst RZEPKOWSKI, *Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie*, Graz 1992, 285-286; *Handbook* (wie Anm. 9), 456-461.

⁸⁴ LAAMANN, *Memories* (wie Anm. 60), 279-302.

Zusammenfassung

Beim chinesischen Ritenstreit ging es um drei Fragen, nämlich, welche chinesischen Namen für den christlichen Gott und andere theologisch-religiöse Begriffe in China adäquat waren, ob die staatlichen Zeremonien für den chinesischen Philosophen Confucius für Christen zulässig seien und ob Christen ihrer Ahnen zeremoniell gedenken durften. Alle drei Fragen können nur im Zusammenhang mit der jesuitischen Akkommodationsmethode verstanden werden: eine weitest mögliche Anpassung an die chinesische Kultur mit möglichem Verzicht auf europäische Kulturgüter, jedoch ohne Aufgabe der christlichen Grundbotschaft. Die sich daraus ergebenden Kontroversen in China und Europa hatten unmittelbare Folgen auf die Fähigkeit des christlichen Westens, anderen Kulturen auf gleicher Ebene zu begegnen.

Summary

The Chinese rites controversy dealt with three questions, namely, which Chinese names were appropriate for the Christian God and other theological and religious terms in China, whether the civil ceremonies for the Chinese philosopher Confucius were permissible for Christians, and whether Christians were allowed to commemorate their ancestors ceremonially. All three questions can only be understood in connection with the Jesuitic method of accommodation: the widest possible conformation to Chinese culture with a possible forsaking of European cultural assets, yet without abandoning the basic Christian message. The controversies arising from this in China and Europe immediately affected the ability of the Christian West to encounter other cultures on the same level.

Sumario

En la controversia sobre los ritos chinos había tres cuestiones fundamentales: ¿Qué clase de nombres chinos serían los adecuados para el Dios cristiano y otros conceptos teológico-religiosos? ¿Les estarían permitidas a los cristianos las ceremonias en honor del filósofo chino Confucio? ¿Y les estaría permitido practicar la ceremonia de recuerdo de los ancestros? Las tres cuestiones sólo pueden verse en relación con el método jesuita de la acomodación, que consistía en la mayor adaptación posible a la cultura china, pero sin renunciar por ello a lo fundamental del mensaje cristiano. Las controversias que siguieron a todo esto en China y Europa tuvieron consecuencias inmediatas para la capacidad del occidente cristiano de encontrarse con otras culturas a la misma altura.