

---

# Bornierter Blick?\*

## Jesuitenmissionen und die gegenseitige Wahrnehmung von China und Europa

von Wolfgang Reinhard

Voraussetzungslose Wahrnehmung gibt es nicht, denn unser Gehirn ist immer vorprogrammiert. Als Nicht-Fachmann möchte ich sogar vermuten, dass wir ohne solche Programme überhaupt nichts wahrnehmen könnten. Aber das bedeutet nicht, dass Fremdwahrnehmung nicht möglich wäre. Denn die Konstrukte unseres Gehirns haben keinen willkürlichen Charakter, sondern beruhen auf dem wahrgenommenen »Rohstoff« als wichtigster Voraussetzung, der mit dem vorgegebenen Programm des Gehirns vermittelt wird. Das gilt für uns Historiker so gut wie für die wahrgenommene Fremde der Chinesen und Europäer des 17. Jahrhunderts. Wer über andere schreibt, schreibt zwar immer auch über sich selbst, aber eben nicht nur über sich selbst.<sup>1</sup>

Außerdem muss das Verhältnis von Vorverständnis und Erfahrung keineswegs negativ als Einschränkung der Wahrnehmungsmöglichkeit begriffen werden, wie es oft geschieht; vielmehr hat das Vorurteil unter Umständen sogar produktive, Erkenntnis fördernde Kraft.<sup>2</sup> Hass macht nicht nur blind, sondern auch scharfsichtig – das dürfte auch für chinesische Buddhisten und Konfuzianer gelten. Liebe macht nicht nur blind, sondern lässt uns ungeahnte Vorzüge des geliebten Gegenüber entdecken, bisweilen solche, die bisher unbeachtet geblieben sind – das dürfte für die Nächstenliebe der Chinamissionare so gut gelten wie für die erotische Liebe. Aus diesem Grund geraten die Jesuitenmissionare in den Mittelpunkt unseres Interesses, weil deren zentrales Vorurteil, dass es in erster Linie auf die Verkündigung des Evangeliums ankomme, dazu führte, dass sie sich liebevoll mit fremden Kulturen auseinandergesetzt haben und sich nicht auf oberflächliche Beobachtungen beschränkten wie Kaufleute und Abenteurer.

Immerhin waren sie dabei so erfolgreich, dass ihr Eingehen auf China dort als Herausforderung empfunden wurde und heftige Reaktionen auslöste. Diese Reaktionen sind deshalb lehrreich, weil sie nicht nur erkennen lassen, woran ihr Vorhaben in letzter Instanz

\* Vorliegender Text basiert auf einem Vortrag an der Universität Freiburg Schweiz vom 3. März 2010 auf Einladung von Prof. Volker Reinhardt und Prof. Mariano Delgado im Rahmen der von Dr. David Neuhold und Dr. cand. Andreas Behr durchgeführten Lehrveranstaltung »Europäer und Christentum in China (1580-1800) – Eigen- und Fremdwahrnehmung«.

1 Vgl. John H. ELLIOTT, *The Discovery of America and the Discovery of Man*, in: *Proceedings of the British Academy* 58 (1972) 101-125, und in: Anthony PAGDEN (Hg.), *Facing Each Other. The World's Perception of Europe and Europe's Perception of the World*. Bd. 1, Aldershot 2000, 159-183, hier 163.

2 Marina MÜNKLER, *Erfahrung des Fremden*. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts, Berlin 2000, 229.

3 Ich zitiere die Bibel nach der katholischen Ausgabe der Einheitsübersetzung Stuttgart 1980. Dass Mk 16,16 in der neueren Exegese umstritten sein mag, ändert nichts an seiner Relevanz für das vor-moderne Christentum.

4 Hier orientiere ich mich an Mariano DELGADO, *Abschied vom erobernden Gott*. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika, Imensee 1996, 20f.

gescheitert ist, sondern auch, nach welchen Regeln derartige Kulturkontakte ablaufen. Das wird dann spiegelbildlich auf doppelte Weise durch das Verhalten von zwei weiteren Gruppen bestätigt, einerseits von den christlichen Gegnern der Jesuitenmission, die deren Sich-Einlassen auf China für verwerflich hielten, andererseits von den Sinophilen in Europa, denen die Jesuiten das Material geliefert hatten.

Zu diesen Konstruktionen der Zeitgenossen kommt schließlich noch die Dekonstruktion durch uns Historiker, die auch nicht vorurteilsfrei erfolgt, aber nach anderen Programmen abläuft, und deshalb zusätzliche Erkenntnis bringen sollte. Wir sind nämlich nicht mehr am ewigen Heil der Chinesen interessiert und ebenso wenig daran, deren kulturelle Errungenschaften für politische Auseinandersetzungen oder zur Aufbesserung unseres Lifestyle zu benutzen. Wir dekonstruieren stattdessen die Äußerungen der Jesuiten wie diejenigen ihrer Zeitgenossen, indem wir ihre Vorurteilsstruktur offen legen und ihr Werk stattdessen auf *unser* Erkenntnisinteresse an den Bedingungen der Möglichkeit erfolgreichen Kontakts zwischen Hochkulturen beziehen. Das heißt aber nicht, dass wir sie nicht durch und durch ernst nehmen müssen. Denn ihr zeitbedingtes Scheitern enthält Lehren für andere Zeiten.

Weil Vorurteilsstrukturen kulturell geprägt sind, müssen wir im Fall der Jesuitenmissionare davon ausgehen, dass die Wahrnehmung anderer Völker für sie selbstverständlich theologisch programmiert war, das heißt aber zunächst einmal biblisch. Allerdings standen zur theologischen Begründung verschiedene Bibelstellen zur Verfügung, die sich widersprachen und demgemäß mit der üblichen hermeneutischen Beweglichkeit den jeweiligen Erfordernissen angepasst werden konnten. Die große Leistung der Chinamissionare aus dem Jesuitenorden bestand vor allem darin, hier einen neuen, viel versprechenden Weg gefunden zu haben, ihre Tragik, dass sie damit ihrer Zeit voraus waren.

Bereits der nachösterliche Missionsbefehl Jesu bietet Ansatzpunkte zu religiösem Ethnozentrismus. Bei Matthäus 28,18-20 lautet er: »Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe.« Seine offenkundige Verknüpfung mit der Gottesherrschaft ließ sich unschwer als sehr irdisches Programm eines religiösen Imperialismus auslegen. Bei Markus 16,15-16 klingt es zunächst freundlicher: »Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen.« Doch mit dem nächsten Vers folgt ein Schock: »Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt.«<sup>3</sup>

Die konsequente Ausweitung der Mission über das alte Israel hinaus fand bei dem Heidenapostel ihren Niederschlag in dem berühmten Vers Galater 3,28: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr seid alle ›einer‹ in Christus Jesus.« Aber auch diese Aussage ließ sich negativ wenden zur Ausgrenzung der beiden Kategorien verdammt Ungetaufter, der Juden und der von den Griechen vertretenen Heiden. Bereits die alte Kirche verstand sich mehr und mehr exklusiv als das neue Israel, das auserwählte Gottesvolk in einer Welt von Verworfenen. Mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion des Imperium Romanum verstärkte sich diese Entwicklung. Das theologische verband sich mit einem kulturpolitischen Programm; bei Orosius war die Oikumene eine Welt der Römer und der Christen und das war bereits dasselbe.<sup>4</sup>

Im Bedarfsfall griff das neue Israel auf die Bibel des alten zurück und passte sie durch geschickte Exegese seinen Bedürfnissen an. Wo es in Eroberung begriffen war, fehlten ihm auch die neuen Kanaaniter nicht, mit denen es keinen Bund schließen durfte, denn auch

sein Gott war »ein eifersüchtiger Gott« (Ex 34,11-17). Das hatte zur Folge: »Wenn der Herr, dein Gott, sie dir ausliefert und du sie schlägst, dann sollst du sie der Vernichtung weihen. Du sollst keinen Vertrag mit ihnen schließen, sie nicht verschonen und dich nicht mit ihnen verschwägern« (Dtn 7,2-3).

Zunächst war es freilich das Imperium Romanum, das erobert wurde. Aber die katholischen Römer, mit Augustinus an der Spitze, konnten die ketzerischen arianischen Eindringlinge wenigstens als Barbaren verabscheuen. Doch allmählich nivellierte sich die Unterscheidung von *Heiden* und *Barbaren*. Im katholischen Frankenreich wurde *Barbar* zum Synonym von *Heide*, ein Sprachgebrauch, der sich um 700 allgemein und auf Dauer durchgesetzt hatte.<sup>5</sup>

Polytheistische Kulturen wie die griechische und die römische, die chinesische und die japanische legten einen kulturellen Maßstab an den Fremden an und gaben ihrer natürlichen Xenophobie die Form von Barbarenverachtung – Fremde, das sind Leute, die nicht richtig reden können, keine Manieren haben, roh und unkultiviert sind und keine Schriftkultur besitzen. Monotheistische Kulturen hingegen wie die jüdische, die christliche und die islamische verachten den Fremden als Ungläubigen, ein Mangel, der allerdings bei Christen und Moslems durch Bekehrung zum wahren Glauben behoben werden kann. Das römische Christentum verband als einzige Kultur beide Formen von Xenophobie und stigmatisierte den Fremden doppelt und damit besonders dauerhaft und wirkungsvoll zugleich als Barbaren und als Heiden. Die langfristige Bedeutung dieser brisanten Kombination für den Umgang mit den Völkern anderer Kulturen kann m. E. gar nicht überschätzt werden!<sup>6</sup>

Barbarischer Götzendienst ließ sich am einfachsten als Teufelskult oder zumindest als teuflische Verführung erklären. Er galt aber auch dann als schuldhaft, weil er die mögliche und naturrechtlich verpflichtende natürliche Gotteserkenntnis verfehlte. Nach Thomas von Aquin ist von Natur erkennbar, dass es Gott gibt, auch wenn seine Beschaffenheit nur durch die Offenbarung zugänglich ist. Ausschlaggebend war die klare Aussage Römer 1,18-21: »Der Zorn Gottes wird vom Himmel herab offenbart wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der

5 W. R. JONES, *The Image of the Barbarian in Medieval Europe*, in: *Comparative Studies in Society and History* 13 (1971) 376-407, und in: PAGDEN, *Facing* (wie Anm. 1), 23-52.

6 Vgl. Wolfgang REINHARD, *Missionare, Humanisten, Indianer im 16. Jahrhundert*. Ein gescheiterter Dialog zwischen Kulturen?, Regensburg 1993, 12.

7 DELGADO, *Abschied* (wie Anm. 4), 118f.

8 Willem CALAND (Hg.), *Ziegenbalg's Malabarisches Heidentum*, Amsterdam 1926, 9f: »Unter allen diesen 4 grossen Welt Religionen hat jederzeit der Teufel sich sehr geschäftig erwiesen, dasz er die Seelen der Menschen in Verwirrung bringen und zur ewigen Verdammnis verführen möchte [...] Die heiden betreffend, so stehen sie alle unter der herrschaft des Teufels, als welcher sein Regiment ganz auff grobe weise unter ihnen hat, also, dasz er selbst als ein Gott von ihnen

angebetet wird, und sie zu den abscheulichsten Abgöttereyen, und zu lauter abergläubischen Götzendienste verführt hat.«

9 Der Pionier der Asienmission Franz Xaver war noch strenger Exklusivist gewesen. Nach Georg SCHURHAMMER (Hg.), *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S.J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551*, Tokyo 1929, 6 bezeichnet Franz Xaver die japanischen Buddhas Shaka und Amida schlicht als Dämonen, während sein Gefährte P. Torres in der Diskussion mit Zen-Buddhisten über die Barmherzigkeit Gottes in Ablehnung an Thomas von Aquin bereits folgendes Zugeständnis macht: »Und wenn sie so vermittelst der Barmherzigkeit Gottes treu und naturgemäß leben, wird er ihnen sicher auch die Gnade geben, sich zu retten. Denn die, welche verdammnt werden, haben die Schuld ganz auf ihrer Seite, denn wissentlich tun sie Dinge gegen die Vernunft [...], indem

sie viele Sünden begehen und Holz und Steine anbeten und Teufel und Menschen, obwohl sie wissen, dass diese sie nicht erschaffen haben, noch sie retten können. Also [werden sie verdammnt] nicht, weil die Gnade Gottes fehlt« (S. 81f). Vgl. Klaus SCHATZ, Franz Xaver und die Herausforderung der nichtchristlichen Religionen, in: Johannes MEIER (Hg.), *Sendung – Eroberung – Begegnung*. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock, Wiesbaden 2005, 99-117, hier 99f, 112.

10 Heinrich DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1921, 248 (Nr. 714).

11 DELGADO, *Abschied* (wie Anm. 4), 150-156.

12 Nicholas TRIGAULT, *Historia von der Einführung der Christlichen Religion [...] in China*, Augsburg 1615, 79.

13 Soosai AROKIASAMY, *Dharma, Hindu and Christian, according to Roberto de Nobili*, Rom 1986, 316-321.

Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldig. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt.«

Am »unentschuldig« dieses Textes war nicht leicht zu rütteln.<sup>7</sup> Auf diese Weise blieb es möglich, an einem christlichen Exklusivismus festzuhalten, der alle Nichtgetauften schriftgemäß der Hölle überlieferte. Der pietistische Indienmissionar Bartholomäus Ziegenbalg blieb noch im 18. Jahrhundert dabei; seine einschlägigen Ausführungen erinnern an diejenigen der ersten Amerikamissionare beider Konfessionen.<sup>8</sup> Bei den in Ost- und Süd-asien tätigen Jesuiten hingegen hatte sich schon seit dem 16. Jahrhundert eine Auflockerung dieser rigiden Art von Fremdwahrnehmung ergeben. Denn die dortigen Hochkulturen konnten nur in sehr eingeschränktem Sinn als barbarisch bezeichnet werden.<sup>9</sup>

Zwar hatte das Konzil von Florenz 1441 die strenge augustinische Lehre bekräftigt, »dass alle, die nicht zur Kirche gehören, nicht nur die Heiden, sondern auch die Juden, Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens nicht teilhaftig werden können, sondern ins ewige Feuer wandern werden, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist (Mt 25,41).«<sup>10</sup>

Aber dagegen ließ sich mit dem in 1 Timotheus 2,4 bezeugten allgemeinen Heilswillen Gottes argumentieren, der »will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen«. Es gab daher durchaus Vertreter der Auffassung, dass dem Gerechten, der das Seine tue, Gott seine Gnade nicht verweigern werde.<sup>11</sup>

Der Begründer der China-Mission Matteo Ricci schrieb im 10. Kapitel des 1. Buches seiner *Geschichte der Einführung des Christentums in China*, in der deutschen Übersetzung von 1615: »Under allen Heidnischen Secten/hab ich von keiner gelesen/die in weniger jrrthumb gefallen sey/als die alte Chineser. Dann in jhren Büchern find ich das sie einen Höchsten Gott angebetet/welchen sie Himmel König/oder mit einem anderen namen: Himmel und Erden nennen. Scheint also sie haben etwan vermeint/Himmel und Erde seye lebendig/unnd dessen Seel für den höchsten Gott gehalten. Under disem haben sie wol auch unterschiedliche Geister/als welche die Berg/Wasser und vier theil der Welt beschutzen/verehrt. Man list aber nicht das sie von dem höchsten Gott / oder von disen Geistern so schandliche ding geschriben haben als die Römer / Griechen und Aegypter / von ihren Göttern / welche jhre eigne laster darmit zu beschonen vermeint. Sonder haben die Chineser gelehrt man solle in allem der vernunft folgen / und bekennt / sie haben dieselbig von Himmel empfangen. Dannenher man billich hoffen mag / es haben jhre vil auß unermesslicher güte Gottes / vermittelst der sonderbaren [= besonderen: WR] hilf: welche er (als die Theologen sagen) keinem verweigert / der sovil an ihme ist thut: durch das Gesatz der Natur / die Seligkeit erlangt.«

Die Tugendlehren und Tugendbeispiele der chinesischen Klassiker erlaubten ihm eine derartige Schlussfolgerung, auch wenn die meisten Chinesen damals an mehrere Götter glaubten, oder, noch schlimmer, an gar keinen Gott.<sup>12</sup> Roberto de Nobili, ebenfalls ein italienischer Jesuit, der ähnlich wie Ricci in China einen Anpassungsversuch an die indische Kultur wagte, argumentierte ähnlich. Da eine Selbsterlösung des Menschen nicht möglich sei, müsse aus der Tatsache, dass ein Nichtchrist ein sittlich gutes Leben führe und von den Möglichkeiten seiner Religion zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe Gebrauch mache, geschlossen werden, dass er dazu die Gnade Gottes empfangen habe und infolgedessen auch gerettet werde.<sup>13</sup>

Damit war eine neue Missionsstrategie möglich geworden. Bisher galt es, im Schnellverfahren möglichst viele Menschen zu taufen, um deren Seelen vor dem Höllenfeuer zu retten. Auf die kulturellen Verhältnisse brauchte man dabei keine Rücksicht zu nehmen, weil es sich ohnehin um Götzendiener und Barbaren handelte, denen nichts besseres geschehen konnte, als mit ihrer Christianisierung auch mehr oder weniger europäisiert zu werden. Das

war der Standpunkt der christlichen Gegner der Jesuiten aus den Reihen der Bettelorden, der französischen Jansenisten und der Protestanten. Das war und blieb der Standpunkt der meisten Missionare sämtlicher Konfessionen im 19. und weit bis ins 20. Jahrhundert.

Zwar kann man den frühneuzeitlichen Dominikanern und Franziskanern nicht völlig Unrecht geben. Denn nach ihrer Erfahrung waren die chinesischen Unterschichten, mit denen sie es zu tun hatten, tatsächlich Götzendiener und Barbaren. Aber eine Mission auf dieser Grundlage musste im 19./20. Jahrhundert unausweichlich als imperialistisch verstanden und bekämpft werden, so wohlmeinend einzelne Missionare auch gewesen sein mögen. Entsprechend gnadenlos wurden sie in Volksaufständen und nach der kommunistischen Machtübernahme 1949 in China verfolgt.

Im Gegensatz dazu hatte unter den Jesuiten, die im 16. und 17. Jahrhundert die Asienmission beherrschten, die Wahrnehmung asiatischer Kulturen eine deutliche Wendung ins Positive erlebt. Das begann in Japan, wo sie mit einem stolzen und kultivierten Volk konfrontiert wurden,<sup>14</sup> dem sie durch weitgehende Anpassung an seine Lebensweise entgegenzukommen suchten. Zu diesem Zweck erarbeitete der Ordensvisitator Alexandro Valignano 1580 ein Handbuch der zeremoniellen japanischen Lebensweise, das es seinen Missionaren erleichtern sollte, eine Rolle analog zu derjenigen der buddhistischen Priester zu spielen. Bei deren Religion ergab sich allerdings kein Anknüpfungspunkt. Ausgehend von den Erfahrungen in Japan versuchte Valignano auch für Missionare im schwer zugänglichen China eine geeignete soziale Rolle ausfindig zu machen. 1583 durften sich zwei Jesuiten mit kahl geschorenem Kopf und in buddhistischem Priestergewand unweit Kanton niederlassen.

Der neue Leiter des Unternehmens, der bereits zitierte Matteo Ricci, musste allerdings einen Rollenwechsel vornehmen, als er erkannte, dass die Buddhisten in China damals wenig geschätzt wurden, während die konfuzianischen Literaten als intellektuelle wie politische Elite überall den Ton angaben. Also eignete er sich die nötigen Kenntnisse an und übernahm deren Kleidung und Lebensweise, um ihnen als ebenbürtiger Gelehrter aus dem Westen gegenüber treten zu können. Er gebärdete sich keineswegs als chinesischer Literat, wie es gelegentlich heißt. Dazu wäre er nicht in der Lage gewesen und eine derartig weitgehende Verleugnung der eigenen Identität hätte sich auch nicht mit seiner Absicht zu bekehren vertragen. Dank seiner moralischen und intellektuellen Qualitäten gelang es ihm, in der Oberschicht Interesse und Anerkennung zu finden und sogar einige prominente Literaten zu bekehren. 1601 durfte er eine Residenz in Beijing errichten.<sup>15</sup> Der Philosoph Li Zhi, der Ricci mehrfach getroffen hatte, war von seiner Beherrschung der chinesischen Sprache und seiner Belesenheit in den konfuzianischen Klassikern überaus beeindruckt,

14 Michael COOPER (Hg.), *They Came to Japan*. Berkeley 1965, 43-47, 193, 199, 229, 256f, 317f; DERS. (Hg.), *This Island of Japon*. João Rodrigues' Account of Sixteenth-Century Japan, Tokyo 1973, 70f.

15 Allgemeine Literatur zur China-mission der Jesuiten, auf die sich die weiteren Ausführungen großenteils stützen: Wolfgang REINHARD, Gelenker Kulturwandel im 17. Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem (1976), in: DERS., *Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin 1997, 347-399; Paul A. RULE, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney 1986; David E. MUNGELLO (Hg.), *The*

*Chinese Rites Controversy*, Sankt Augustin/San Francisco 1994; DERS., *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham u. a. 1999; Wenchao LI, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert: Verständnis, Unverständnis, Missverständnisse*. Eine geistesgeschichtliche Studie zum Christentum, Buddhismus und Konfuzianismus, Stuttgart 2000; Nicolas STANDAERT (Hg.), *Handbook of Christianity in China*, Bd. 1: 635-1800 (Handbuch der Orientalistik, 4. Abt.: China, Bd. 15,1), Leiden 2001; George MINAMIKI, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginnings to Modern Times*, Chicago 1985 referiert die Entwicklung Schritt für Schritt, aber zwei Drittel des Buches sind der

römischen Genehmigung zuerst des japanischen Staats-Shinto, dann der chinesischen Riten zuerst in Mandschukuo, schließlich in China selbst in den 1930er/1940er Jahren gewidmet.

16 Klaus KOSCHORKE/Frieder LUDWIG/Mariano DELGADO (Hg.), *A History of Christianity in Asia, Africa, and Latin America, 1450-1990*. A Documentary Sourcebook, Cambridge 2007, 36.

17 Nach der kritischen Ausgabe von: Pasquale M. D'ELIA (Hg.), *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina scritta da Matteo Ricci S.I.* (Fonti Ricciane 1), Roma 1942, 94-132.

konnte sich aber keinen Reim auf den Zweck seiner Anwesenheit machen. Ein solcher Mann werde doch nicht so töricht sein, den Versuch zu unternehmen, die konfuzianischen Lehren durch seine eigenen zu ersetzen!<sup>16</sup>

Ricci hatte sogar noch mehr vor. Denn er war überzeugt, er hätte in eben diesen klassischen Texten, die unter den Namen von Konfucius und Mencius liefen, einen Ur-Monotheismus von großer Reinheit entdeckt. Auf dem Fundament dieser natürlichen vernünftigen Theologie der alten Chinesen gedachte er das System der katholischen Philosophie und Theologie zu errichten. Man könnte ihn geradezu als Möchte-Gern-Thomas-von-Aquin eines chinesischen Aristoteles betrachten. Ungeachtet seiner tiefen Sympathie für die Chinesen machte er aber kein Hehl daraus, dass sie seit langem im Dunkel des Heidentums versunken waren. Im ersten Buch seiner *Geschichte der Einführung des Christentums in China*, einer Art kritischer Landeskunde, aus deren deutscher Populärfassung ich bereits zitiert habe, bietet er im Gegensatz zu späteren Propagandisten seines Ordens ein überaus akkurates und ganz und gar nicht geschöntes Bild der damaligen chinesischen Weltanschauung und Religion. Er beginnt mit einer Schilderung ihres Aberglaubens an glückliche Zeiten und Orte sowie an die Möglichkeit, sich durch bestimmte Techniken Unsterblichkeit zu verschaffen. Vom Menschenhandel ist die Rede, von der Kastration von Knaben und der Ermordung von Mädchen, eine Barbarei, die er allerdings durch den Glauben an die Seelenwanderung ein bisschen gemildert sieht. Anschließend schildert er die drei Hauptreligionen, zunächst den Konfuzianismus mit seinen am Wohlergehen des Gemeinwesens orientierten Morallehren und Riten. Es entgeht ihm nicht, dass der Neokonfuzianismus seiner Zeit pantheistisch oder atheistisch war, wie er wohl zu Recht vermutet, unter dem Einfluss des Buddhismus. Dieses Denken wollte er mit Hilfe der alten chinesischen Philosophen widerlegen. Auch dem Buddhismus wird er einigermaßen gerecht, obwohl er als guter Konfuzianer nicht viel von ihm hält. Er spielt aber mit dem Gedanken, dass die Chinesen, als die Apostel Bartholomäus in Nordindien und Thomas in Südindien predigten, durch Abgesandte eigentlich das Christentum holen wollten und aus Versehen den Buddhismus erhielten. In der buddhistischen Lehre und Praxis entdeckt er die Lehre des Demokrit von einer Mehrzahl von Welten, den Glauben des Pythagoras an die Seelenwanderung und eine Fülle von Anklängen an das Christentum, von einer Art Trinität, der Hölle, dem Zölibat bis zum Kirchengesang, kurzum für ihn eine Fülle von Indizien für offensichtlichen europäischen Einfluss. Am kürzesten und schlechtesten kommt der Daoismus weg, wegen seiner abstrusen Legenden und seiner Verbindung zur abergläubischen Volksreligion mit ihren unzähligen Göttern. Die Gebildeten freilich praktizierten einen Indifferentismus, für den alle drei Hauptreligionen zu einer einzigen wurden.<sup>17</sup>

Obwohl Ricci und seine Nachfolger sich dank ihrer neuen theologischen Perspektive tiefer mit einer fremden Weltanschauung eingelassen hatten als je ein Missionar vor ihnen und noch lange nach ihnen, kann keine Rede davon sein, dass deren Wahrnehmung bei ihnen auf einer Vorstellung von Gleichrangigkeit und Gleichberechtigung beruht hätte. Auch sie hielten die verschiedenen Varianten des chinesischen Heidentums für verwerflich und denunzierten die aus abendländischer Sicht unsittlichen Praktiken seiner Anhänger, vor allem die sexuellen. Nach wie vor war auch für sie nicht nur die eigene Variante des Christentums, sondern die gesamte abendländische Geisteskultur samt ihren antiken Vorläufern und ihrer aristotelischen Philosophie eine überlegene Welt, die sie nach China verpflanzen wollten.

Aber ihre neue theologische Perspektive erlaubte Anpassungen an chinesische Vorstellungen, die der Elite den Zugang zum Christentum erleichtern sollten. Gott wurde mit altchinesischen, aus den angeblich monotheistischen Klassikern entnommenen Namen

*shangdi* (Herrscher oben) und *tian* (Himmel) bezeichnet und den chinesischen Christen die obligatorische Verehrung des Konfuzius und der Ahnen weiter gestattet. Auf die für die chinesische Sozialordnung ebenfalls zentrale Polygynie hingegen mussten sie verzichten. Um diese Riten handelte es sich bei dem Mitte des 17. Jahrhunderts ausgebrochenen »Ritenstreit« zwischen den Jesuiten und ihren Gegnern aus den Bettelorden, nicht etwa um das Projekt einer Liturgie in chinesischer Sprache, das nur nebenher diskutiert wurde.<sup>18</sup>

Der Streit, dem entsprechende Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Ordens vorangegangen waren, wurde mit erheblichem Aufwand und zunächst mit wechselndem Erfolg von den 1630er Jahren bis zur definitiven Verwerfung der jesuitischen Zugeständnisse durch Benedikt XIV. 1742 ausgetragen; zwischen 1758 und 1773 wurde dann der Jesuitenorden selbst beseitigt. 1705/06 und 1720/21 weilten sogar päpstliche Abgesandte in China. Denn es handelte sich längst nicht mehr bloß um binnen-kirchliche Intrigen. 1686 hatte Ludwig XIV. zusätzlich sechs hoch gelehrte französische Jesuiten nach China entsandt; der Ritenstreit geriet aber nicht erst damit in den Zusammenhang der komplizierten französischen Kirchenpolitik und des Gegensatzes dieser aufstrebenden Großmacht zur traditionellen Patronatsmacht Portugal. Ungeachtet des für Jesuiten ungewöhnlichen Konkurrenzverhältnisses zwischen Franzosen (130 von den 920 Jesuiten, die 1552-1800 in China tätig waren) und Portugiesen mit Italienern (314 bzw. 99 von 920), dazu Deutschen und Belgiern in Beijing war es dem Orden außerdem nicht nur gelungen, die europäische Öffentlichkeit zu mobilisieren, sondern trotz verschiedener lebensgefährlicher Rückschläge Einfluss auf Kaiser der neuen Mandschu-Dynastie zu gewinnen.

Pater Johann Adam Schall von Bell war jahrelang der engste Vertraute des jugendlichen zweiten Mandschu-Kaisers, der ihn mit dem Kosenamen »Großvater« und dem höchsten Beamtengrad auszeichnete. Außerdem war seit Schall bis über die Aufhebung des Ordens hinaus stets ein Jesuit Chef des kaiserlichen mathematisch-astronomischen Reichsamtes. Schalls Nachfolger Ferdinand Verbiest war darüber hinaus eine Art technisches Hoffakototum des großen Kangxi (1662-1722); die französischen Jesuiten Joachim Bouvet und François Gerbillon unterrichteten diesen Kaiser in Mathematik und Anatomie. Ob bessere Kanonen für den Krieg benötigt wurden oder modische Barockpalais' für den Frieden, Dolmetscher für den Vertrag von Nertschinsk 1689 mit den Russen oder Landvermesser für die Kartierung des Reiches, Kupferstecher für die kaiserliche Propaganda oder Portraitisten für kaiserliche Leibbrösser – stets waren kompetente Jesuiten zur Stelle. Ihr Lohn bestand unter anderem in dem Toleranzedikt von 1692 und der kaiserlichen Bescheinigung, dass es sich bei den umstrittenen Riten tatsächlich um rein weltliche Zeremonien handle.

Allerdings war die für europäisches dualistisches Denken charakteristische Unterscheidung von weltlich und geistlich nur durch die Bittschrift der Jesuiten in den Text gekommen; chinesischem Monismus war eine derartige Trennung von Religion und Politik fremd. Und der erwartete Erfolg massenhafter Bekehrungen, für dessen Ermöglichung die Hof-Jesuiten ihren von ihnen durchaus als solchen empfundenen Frondienst auf sich nahmen, blieb dennoch aus. Warum?

Dafür gab es eine praktische Hauptursache, die in der Missionsgeschichte häufig wiederkehrt, und eine theoretische, spezifisch ost-asiatische. Aus welchen Gründen auch

18 François BONTINCK, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Löwen/Paris 1962.

19 Frei nach: Charles R. BOXER, *The Portuguese Seaborne Empire*, London 1969, 240.

20 Nach: Iso KERN, *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts*, Bern 1992, 225-231.

immer – die sanfte Macht (*soft power*) eines neuen Glaubens und einer neuen Kultur überhaupt setzt sich auf breiter Front entweder nur durch im Gefolge der harten Macht (*hard power*) politischer Überwältigung wie in der spanischen Conquista oder im Zeitalter des Imperialismus – im Zeichen des »erobernden Gottes« – oder aber wenn harte Macht auf der Gegenseite abwesend ist und dort kulturelle Anomie droht. Letzteres war in Japan während der Bürgerkriege des 16. Jahrhunderts der Fall, in China während des Niedergangs der Ming-Dynstie und der Machtübernahme der Mandschu im 17. Jahrhundert. Das waren die Jahrzehnte, in denen die Jesuitenmission in beiden Ländern erfolgreich war.

Unter nachdenklichen Angehörigen der chinesischen Elite wurden damals verschiedene Möglichkeiten einer Revision des Weltbildes diskutiert, darunter auch die Rückkehr zu einem von buddhistischen Elementen gereinigten Ur-Konfuzianismus. Hier konnte Ricci anknüpfen. Wahrscheinlich waren seine hochrangigen Konvertiten, insbesondere die berühmten »drei Säulen« des damaligen chinesischen Christentums Xu Guangqi (1562-1633), Li Zhizao (1565-1630) und Yang Tingyun (1557-1627) wenigstens teilweise von derartigen Erfahrungen geprägt. Doch kaum hatte sich das politische System wieder stabilisiert, da wurde die fremde Religion und Kultur abgestoßen, fast wie bei einer medizinischen Immunreaktion. In Japan z. T. mit brutaler Gewalt, in China zunächst mittels des wiederhergestellten Bewusstseins der Überlegenheit der eigenen Kultur und des eigenen neo-konfuzianischen Weltbildes. Damit wären wir bereits beim zweiten Grund.

Der Kangxi-Kaiser soll sich zu einer päpstlichen Bulle von 1715 folgendermaßen geäußert haben:<sup>19</sup> »Nachdem ich dieses Dekret gelesen habe, kann ich nur sagen: die Europäer sind kleine Geister. Wie können sie über Chinas Moralprinzipien urteilen, wenn sie nicht genug von Chinas Sitten, Büchern und Sprache wissen, um sie überhaupt verstehen zu können? Vieles von dem, was sie sagen und diskutieren, macht mich lachen. Heute sah ich den päpstlichen Legaten [Mezzabarba: WR] [...]. Er gleicht ganz einem unwissenden Daoisten- oder Buddhistenpriester, während die erwähnten abergläubischen Gebräuche doch diejenigen unwichtiger Religionen sind. Das Geschwätz könnte nicht unsinniger sein.«

Freilich waren nicht alle Buddhisten unwissend. Ein gewisser Ouyi Zhixu (1599-1655), der nicht nur Konfuzianer, sondern auch ein überaus gelehrter buddhistischer Mönch war und schließlich zu einem der »Kirchenväter« des späten Ming-Buddhismus aufrücken sollte, schrieb schon 1642 und 1643 zwei »Herausforderungen« gegen die Christen, die auf gründlicher Kenntnis der Schriften Riccis und seines bedeutendsten Konvertiten Xu Guangqi beruhten. Da die Jesuiten sich gegen Neo-Konfuzianismus und Buddhismus auf Konfuzius zu stützen versuchten, argumentierte Zhixu in erster Linie als Konfuzianer, wenn er Widersprüche in der christlichen Lehre aufzeigte.

Wenn Gott einen Körper hat, wie ist er dann entstanden, woher kam er? Hat er keinen, dann ist er mit dem obersten Prinzip identisch, aus dem Yang und Yin und aus diesen anschließend alle übrigen Dinge hervorgehen. Aber dieses Prinzip ist weder Person noch hat es Gefühle und es bringt gleichermaßen Gutes wie Böses hervor. Die Entscheidung zwischen Gut und Böse ist nämlich allein Sache des Menschen. Denn wenn Gott der Schöpfer und gut ist, wie konnte er dann den Satan erschaffen und zulassen, dass dieser den Menschen verführt, statt den Menschen seinerseits von Sünden abzuhalten? Damit hätte er als Schöpfer handwerklichen Pfusch geliefert. Als oberstes Prinzip konnte Gott auch nicht Mensch werden; und wenn doch, dann hätte er den Menschen die Sünden dennoch direkt vergeben müssen, statt sie mit seinem eigenen Körper loszukaufen. Außerdem funktioniert dieser Loskauf nicht, denn die Menschen sündigen weiter, weil sie sich auf diesen Loskauf verlassen. Außerdem ist der Christengott mit seinem Anspruch auf alleinige Anbetung noch eitler und ehrsüchtiger als Buddha.<sup>20</sup>

Chinesische Christen hingegen konnten den Versuch unternehmen, den christlichen Gott als Schöpfer einfach der traditionellen chinesischen Kosmologie von Urprinzip, Yang und Yin usw. überzustülpen. Geister und Stadtgötter ließen sich dann notfalls als Engel interpretieren. Neuartige Bausteine wie die Trinitätslehre oder die Vorstellungen von Himmel und Hölle konnten durch Verweis auf Ähnliches in Neben- und Volksreligionen plausibel gemacht werden, weil dort angeblich eine verderbte Urvorstellung dieser Lehren weitergegeben worden sei. Der Rest wurde dann zum Offenbarungsinhalt deklariert, der den Klassikern auf natürlichem Weg eben nicht zugänglich gewesen sei.<sup>21</sup>

In Europa hatten die Jesuiten eine aufwändige Propagandakampagne zur Unterstützung ihres Standpunktes geführt und auf diese Weise eine Flut von Informationen über China verbreitet. Nicht alles, aber vieles davon war im Interesse der Verteidigung ihres Missionsprogramms planmäßig geschönt. Ihr Prokurator P. Nicolas Trigault zog nach Riccis Tod als *fundraiser* durch Europa, denn die Jesuitenmission war kostspielig. Er verbreitet dabei populäre Ausgaben von Riccis Darstellung der China-Mission; aus der deutschen, die 1615 in Augsburg erschien, habe ich zitiert. Meilensteine des späteren Propagandafeldzugs waren die Zusammenfassung von Klassikerübersetzungen in *Confucius Sinarum Philosophus* (Paris 1687),<sup>22</sup> die vierbändige Landeskunde *Description [...] de la Chine [...]* (Paris 1735) und ein rundes Drittel der 34 Bände der *Lettres édifiantes et curieuses [...]* (Paris 1702-1776), die von allen Jesuitenmissionen handeln.<sup>23</sup>

China wurde daraufhin Mode. Kunst und Literatur waren voll von *Chinoiseries*. Banale Errungenschaften wie bedruckte Tapeten und das Toilettenpapier, der Sonnenschirm und die Sänfte wurden übernommen. Vor allem aber war jeder Intellektuelle, der etwas auf sich hielt, gezwungen, sich mit dieser fremden Geisteswelt auseinanderzusetzen, an der Spitze natürlich Gottfried Wilhelm Leibniz. Von den 1660er Jahren bis zu seinem Lebensende scheint er alles, was über China erschien, gelesen zu haben. 1689 lernte er in Rom den Chinamissionar Filippo Grimaldi kennen und begann eine Korrespondenz mit ihm. 1697 veröffentlichte er *Novissima Sinica*, eine Sammlung von neuen Dokumenten aus der Chinamission, und proklamierte im Vorwort einen *commerce des lumières* zwischen dem technologisch und im systematischen Denken überlegenen Europa und dem moralphilosophisch höher entwickelten China.<sup>24</sup> Im französisch geschriebenen *Brief über die chinesische Philosophie* von 1716 äußerte er sich zu Grundfragen des chinesischen Denkens,<sup>25</sup> teilweise angeregt von P. Joachim Bouvet, mit dem er seit 1697 korrespondierte.<sup>26</sup>

21 Nach: Dominic SACHSENMAIER, *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca. 1616-1660)*, Nettetal 2001, bes. 228f.

22 Drei der »Vier Bücher«; ohne Mencius.

23 Auswahlübersetzung: Jean-Pierre VOIRET (Hg.), *Gespräch mit dem Kaiser und andere Geschichten*. Auserlesene Stücke aus den »Erbaulichen und seltsamen Briefen« aus dem Reich der Mitte, Bern 1996.

24 Vgl. zuletzt: Wenchao LI/Hans POSER (Hg.), *Das Neueste über China*. G. W. Leibnizens »Novissima Sinica« von 1697. Internationales Symposium, Berlin, 4. bis 7. Oktober 1997, Stuttgart 2000.

25 Deutsch: Renate LOOSEN/Franz VONENSEN (Hg.), Abhandlung über die chinesische Philosophie. Gottfried Wilhelm Leibniz, in: *Antaios* 8 (1967) 144-203.

26 Claudia VON COLLANI, *P. Joachim Bouvet S.J. Sein Leben und sein Werk*, Nettetal 1985.

27 Kanonische Schriften: »Fünf Klassiker«: 1. *Yijing* (Buch der Wandlungen), 2. *Shujing* (Buch der Urkunden [rituelle u. pseudohistorische Dokumente, z. B. fiktive Kaiserreden]), 3. *Shijing* (Buch der Lieder), 4. *Liji* (Buch der Sitte [Ritualtraktate]), 5. *Chunqiu* (Frühling und Herbst [Annalen, angeblich von Konfuzius]); dazu kamen bis zu acht weitere kanonische Schriften, darunter: Lunyu (Gespräche des Konfuzius), Mengzi

(Mencius), Daxue (Große Lehre), Zhongyong (Innehalten der Mitte); Zhuxi fasste diese vier als Inbegriff konfuzianischer Tradition zu den »Vier (kanonischen) Bücher(n)« zusammen, mit seinem neo-konfuzianischen Kommentar, der dann maßgebend wurde.

28 Ihr wurde traditionell auch die jüdische Kabbala zugerechnet. Die maßgebenden, angeblich altägyptischen Schriften der hermetischen Tradition waren allerdings schon von Scaliger um 1600 textkritisch der Spätantike zugeordnet worden.

29 STANDAERT, *Handbook* (wie Anm. 15), 675.

Bouvet war ein Hauptvertreter der so genannten »Figuristen«. Während Ricci sich vor allem auf die konfuzianische Tradition konzentriert und diese Bücher als historische Lehrtexte verstanden hatte, schätzte Bouvet die vor-konfuzianischen Texte, vor allem das esoterische *Buch der Wandlungen* (Yijing), höher ein.<sup>27</sup> Denn hier wie in der chinesischen Zeichenschrift entdeckten die Figuristen in der Tradition der abendländischen Lehre von der hermetischen Ur-Weisheit, der *Prisca Theologia*<sup>28</sup>, in symbolisch verschlüsselter Gestalt von *Figurae* nicht nur die göttliche Uroffenbarung, sondern sogar Vorwegnahmen des Neuen Testaments, die es nur durch Allegorese zu entschlüsseln gelte. So deuteten sie z. B. das Zeichen für »drei« (*san*), das aus drei parallelen durchgezogenen Linien besteht, als »Trinität«, das Zeichen für »Wort« (*yang*), das die Komponenten »Mund« und »zwei« enthält, als deren zweite Person, den *Logos*, der aus dem Mund des Vaters hervorgeht.<sup>29</sup>

1701 erhielt Leibniz von Bouvet die Tafel der Hexagramme des Yijing, das sind die 64 möglichen Sechserkombinationen aus durchgezogenen und unterbrochenen geraden Linien, die auch als Verbindungen aus den acht möglichen Dreierkombinationen, den Trigrammen, begriffen werden können. Aus chinesischer Sicht handelt es sich um die Darstellung der Selbstentfaltung des Universums, nachdem die Urprinzipien (*Li*, *Ki* und *Taiji*) sich in *Yang* (durchgezogene Gerade) und *Yin* (unterbrochene Gerade) ausdifferenziert hatten, mit den Extremen und Eckpunkten des schöpferischen Himmels (dreimal oder sechsmal durchgezogen, darüber hinaus durch den Kreis symbolisiert) und der empfangenden Erde (dreimal oder sechsmal unterbrochen, darüber hinaus durch das Quadrat symbolisiert). Leibniz hingegen sah darin eine geniale Vorwegnahme der binären Arithmetik, die er 1679 erfunden hatte. Das ist ein nur aus 0 und 1 bestehendes Zweiersystem, wie es unseren Computern zugrunde liegt. An die Stelle der Zehnerpotenzen in unserem System treten Zweierpotenzen, wobei ebenfalls jeweils um eine Stelle vorgerückt wird:

Zweiersystem	als Zweierpotenzen	Zehnersystem	als Zehnerpotenzen
0	0	0	0
1	2 <sup>0</sup>	1	10 <sup>0</sup>
10	2 <sup>1</sup>	2	10 <sup>0</sup> + 1
11	2 <sup>1</sup> + 1	3	10 <sup>0</sup> + 2
100	2 <sup>2</sup>	4	10 <sup>0</sup> + 3
101	2 <sup>2</sup> + 1	5	10 <sup>0</sup> + 4
110	2 <sup>2</sup> + 2 <sup>1</sup>	6	10 <sup>0</sup> + 5
111	2 <sup>2</sup> + 2 <sup>1</sup> + 1	7	10 <sup>0</sup> + 6
1000	2 <sup>3</sup>	8	10 <sup>0</sup> + 7
1001	2 <sup>3</sup> + 1	9	10 <sup>0</sup> + 8
1010	2 <sup>3</sup> + 2 <sup>1</sup>	10	10 <sup>1</sup>
usf.			

Für Leibniz wird dadurch demonstriert, dass sich der Kosmos aus dem Einen und dem Nichts aufbaut, das heißt aber, dass damit die Erschaffung der Welt durch Gott aus dem Nichts bewiesen ist. Die alten Chinesen hätten das offensichtlich gewusst oder geahnt, den modernen müsse man es wieder beibringen.

Darüber hinaus versuchte Leibniz sogar, in Auseinandersetzung mit dem ersten Kritiker Riccis Niccolò Longobardi SJ das unpersönliche Urprinzip des Kosmos des offensichtlich atheistischen Neo-Konfuzianers Zhuxi hermeneutisch in den christlichen Gott zu verwandeln. Das gelingt ihm, indem er den abendländischen, aber völlig unchinesischen Gegensatz von Geist und Materie unterstellt. Außerdem könne das Begründende nicht von derselben Art wie das Begründete sein, wenn ein unendlicher Regress vermieden werden solle. Gott könne also nicht erste Ursache einer Ursachenkette sein, sondern müsse außer-

halb der Welt stehen. Und wenn die Chinesen dem Urprinzip alles Gute zuschrieben und alles Gute, auch die Vernunft, aus ihm herleiteten, dann könnten dem Urprinzip diese Qualitäten, also auch die Personalität, keineswegs fehlen. Es dürfe dann allerdings nicht pantheistisch als Inbegriff aller Individuen gedeutet werden, denn nur die Materie sei teilbar, das geistige Urprinzip aber nicht. Infolgedessen seien die Teile nicht *aus* ihm entstanden, sondern *von* ihm geschaffen.

Man kann Leibniz den ehrlichen Willen zum interkulturellen Dialog nicht abstreiten. Nichtsdestoweniger erweist er sich aber als extrem befangen, um nicht zu sagen: borniert, denn er findet im Anderen hauptsächlich sich selber wieder, samt Details seiner eigenen Philosophie. Dasselbe Rezeptionsmodell begegnet uns auch anderswo, etwa beim Großaufklärer Voltaire in seinem *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* von 1769, einem bemerkenswerten Versuch weltweit vergleichender Kulturgeschichtsschreibung und zugleich einem Höhepunkt der abendländischen Sinophilie. Für ihn ist China ein friedliebendes humanes Gemeinwesen mit einer toleranten deistischen Gottesverehrung ohne Aberglauben und Pfaffenherrschaft, gelenkt von einer aufgeklärten Elite von Literaten. So etwas nennen wir inzwischen »Projektion«! Gewiss, Voltaire hat sein Leben lang gegen die Vorurteile anderer angeschrieben – und dabei nur seine eigenen proklamiert.

Die letzten europäischen Chinaverehrer kamen aus dem Kreis der physiokratischen Theoretiker des Ackerbaus, des freien Marktes und des aufgeklärten Absolutismus. China bewies ihnen, dass eine auf Landwirtschaft gegründete und von wohlwollenden Despoten regierte Gesellschaft der real existierende Idealzustand sei. 1767 erschien François Quesnays Artikelserie über China und 1769 fühlten sich sowohl der Dauphin als auch der österreichische Mitregent Joseph II. bemüßigt, die chinesische Zeremonie nachzuahmen, bei der die erste Furche mit dem Pflug vom Kaiser gezogen wird.

Im Gegensatz zu China sollte Europa nicht missioniert werden. Theoretisch hätte sich die sanfte Macht der fremden Kultur also unbelastet von Vorurteilen entfalten können. Freilich kam China zum großen Teil bereits in einer von den Interessen der Vermittler verfälschten Gestalt in Europa an, weil die Jesuiten lange eine Art von Informationsmonopol besaßen. Doch vor allem war dieses Europa mehr denn je seiner selbst gewiss. Allerdings hatte es anders als China seit langem gelernt, fremde Anregungen aufzunehmen, aber sie zugleich seinen eigenen Bedürfnissen anzupassen, das heißt, sie durch Aneignung einzuschmelzen. Das heißt, den Europäern ging es nicht um China, sondern um sich selber.

Auf dem asiatischen Schauplatz hingegen war schon bei den frühen Jesuiten der Barbarentopos weitgehend verschwunden. Die fremden Hochkulturen wurden akzeptiert und respektiert, bisweilen sogar als überlegen wahrgenommen. Selbst Anstoß erregende Details konnten durch kulturimmanente Argumentation entschärft werden, so z. B. die chinesische Kindstötung durch den Glauben an Seelenwanderung. Fremderfahrung produzierte ein hohes Maß an sachlich zutreffender Information. Als Philologen, Ethnologen, Historiker und Religionswissenschaftler waren die Missionare Prototypen moderner Orientalisten. Da von einer ökonomischen, politischen und kulturellen Übermacht Europas gegenüber den asiatischen Hochkulturen in der Frühen Neuzeit noch keine Rede sein konnte, herrscht eine Art von Gleichzeitigkeit; das Fremde erschien unvertraut und wundersam, aber nicht total andersartig.<sup>30</sup>

30 MÜNKLER, Erfahrung (wie Anm. 2), 147-154.

31 Vgl. Folker REICHERT, *Begegnung mit China*. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter, Sigmaringen 1992, 13, 283.

32 Vgl. z. B. Jonathan D. SPENCE, *Der kleine Herr Hu*, München 1990.

Doch dasselbe Vorverständnis, das die Missionare im Gegensatz zu Kaufleuten und Abenteurern zur intensiven Wahrnehmung der fremden Kultur befähigte, nämlich ihre Überzeugung, dass es die Seelen von deren Angehörigen zu gewinnen gelte, macht sie zugleich punktuell borniert. Der Barbareivorwurf mag verschwunden sein, aber das Heidentum ist geblieben. Denn an zwei Dingen nehmen alle Missionare gleichermaßen Anstoß: an der Religion der Heiden und an ihrer damit zusammenhängenden Sexualmoral.

Und gerade wo sie Brücken zur einheimischen Religion zu schlagen versuchten, erwiesen sie sich als besonders befangen, weil sie neues Wissen in einer Weise zu altem in Beziehung setzen, die es geradezu als *déjà vu* erscheinen lässt.<sup>31</sup> Wenn Missionare auf scheinbar Vertrautes stießen, versuchten sie es nicht selten zu wirklich Vertrautem zu machen, indem sie ihm abendländische Herkunft unterstellten, es auf die Predigt der Apostel Thomas und Bartholomäus oder auf den Einfluss von Demokrit und Pythagoras zurückführten. Von den Figuristen wurde sogar das extrem Unvertraute zu Vertrautem zurechtgebogen. Denn als Europäer waren sie mit einer Hermeneutik ausgerüstet, die ihnen gestattete, das Fremde wahrzunehmen und es zugleich für ihre Zwecke zu transformieren.

Anders in Süd- und Ostasien. Hier liegen aus der Frühneuzeit nur wenige Texte vor, die sich mit Europa und dem Christentum auseinandersetzen, obwohl der primäre Kulturkontakt auf asiatischem und nicht auf europäischem Boden stattfand. Aber die gegenseitige Wahrnehmung blieb extrem ungleichgewichtig. Den Missionaren vergleichbare asiatische Präsenz in Europa gab es nicht, höchstens Einzelpersonen, deren Europareise nicht selten unglücklich ausging.<sup>32</sup> Noch waren die asiatischen Kulturvölker ihrer selbst gewiss und hielten Europakontakte weitgehend für überflüssig. Die europäische Präsenz und der aus heutiger Sicht hochbedeutsame Kulturkontakt blieben für sie marginal und erregten nur ausnahmsweise soviel Interesse, dass sich die Auseinandersetzung schriftlich niederschlagen konnte.

In China und Japan erregte das Christentum trotz aller Anpassungsversuche bereits bei den Konfuzianern Anstoß, weil die katholische Hochschätzung der Jungfräulichkeit und die von allen Konfessionen verfochtene strenge Sexualmoral mit der obligatorischen Einehe geeignet erschienen, das natürliche Verhältnis der Geschlechter, die Familie mit ihrer Ahnenverehrung und damit das für Staat und Gesellschaft grundlegende fünffache Pietätssystem zu untergraben. Diese Kritik gehört aber in den Kontext eines monistischen, vom abendländischen grundsätzlich abweichenden ostasiatischen Weltbildes, zu dessen Sprechern sich vor allem die Buddhisten machten, die in verschiedener Hinsicht Rivalen der Christen waren.

Nicht nur, dass die theoretischen Probleme von Theodizee, Inkarnation und Erlösung rasch erkannt und erbarmungslos aufgespießt wurden. Ein unpersönliches Universum, das sich gesetzmäßig entfaltet und dabei den grundsätzlichen Unterschied von Geist und Materie sowenig kennt wie die essentielle Personalität von Gott und Mensch, hatte keinen Platz für einen transzendenten Gottesgeist, der das Universum und den Menschen als einmalige Person mit einer unsterblichen Seele geschaffen haben soll. Die christliche Weltanschauung wurde wegen ihres »primitiven« Glaubens an persönlich tätige Götter und wegen der logischen Widersprüche ihres Dualismus als intellektuell unterlegen betrachtet. Weil sie nicht nur mit dem eigenen Weltbild, sondern auch mit dem politischen System unvereinbar erschien, durfte sie nicht geduldet werden. Da hier zwei Exklusivismen aufeinander stießen, kam es in Japan und China zu Christenverfolgungen, bei denen sich weltanschauliche und politische Beweggründe kaum trennen lassen.

Obwohl die europäische Präsenz in Asien sich in Grenzen hielt und die Asiaten im Gegensatz zu den Europäern in Asien nur Vertreter Europas und nicht dieses selbst zur

Kenntnis nehmen konnten, lässt sich nicht bestreiten, dass ihre Wahrnehmung ebenso akkurat und sachgerecht war wie diejenige ihres Gegenüber. Dabei dürfte Abneigung ein nicht weniger produktives Vorurteil gewesen sein als der Bekehrungswille. Denn die Asiaten waren nicht weniger borniert. Genau wie die Europäer waren auch sie während der europäischen Frühen Neuzeit von ihrer eigenen Überlegenheit überzeugt und verhielten sich entsprechend. Anders als vulgärkonstruktivistische Vorstellungen es haben wollen, hat diese Kombination wechselseitiger Wahrnehmung mit wechselseitiger Borniertheit aber eine beachtliche Menge von zutreffendem Wissen über die andere Seite hervorgebracht, für das den frühneuzeitlichen Missionaren nach wie vor Dank und Anerkennung gebührt.

Heutzutage hat sich der wechselseitige kulturelle Exklusivismus zwischen Europa einerseits, Ostasien andererseits durch die so genannte Globalisierung weitgehend erledigt, auch wenn er hie und da noch in Restbeständen weiterlebt. Es kann heute keine Mission mehr geben, die als sanfte Macht im Gefolge harter Macht daherkommt. Prompt haben die Christen daher größtenteils auf ihren einstigen Heilsexklusivismus verzichtet und damit auch die Mission aufgegeben. Die katholische Kirche ist statt dessen seit dem 2. Vatikanischen Konzil endgültig zum Inklusivismus übergegangen, der alle Menschen guten Willens zu einer Art von Mitgliedern dieser Kirche erklärt, sie mögen wollen oder nicht. Theologisch bleibt ihr wahrscheinlich gar nichts anderes übrig. Zwar ist gleichberechtigter Pluralismus auch so nicht möglich, aber an die Stelle des intoleranten Exklusivismus ist immerhin friedliche Duldung der Andersdenkenden getreten.<sup>33</sup> Allerdings sind Religionsgespräche unter diesen Umständen zwar immer friedlich, aber nie offen, weil mindestens für eine Seite, nicht selten für beide, schon vorher feststeht, was akzeptabel ist.<sup>34</sup> Aber es wird wenigstens kein Zwang mehr angewendet. Und Mission ist nicht mehr so dringend wie einst, als es galt Millionen vor dem Höllenfeuer zu retten. Es bleibt aber die Frage offen, wie Christen, die ihrer eigenen gottgewollten Überlegenheit über Heiden und Barbaren nicht mehr gewiss sind, dem Missionsbefehl ihres Meisters dann noch gerecht werden wollen.

### Zusammenfassung

Blicke sind notgedrungen eng, sprich borniert – das gilt sowohl für die Akteure und die Betroffenen der China-Mission in der Frühen Neuzeit als auch die heutigen Wissenschaftler, die jedoch vergangene Vorurteilsstrukturen offen legen können. Die Wahrnehmungsmuster der Jesuitenmissionare waren philosophisch und theologisch-biblich vorprogrammiert; die Anderen galten prinzipiell als Heiden und Barbaren. In Ost- und Südasien wurde

**33** Wilhelm Halbfass und Albrecht Wezler haben bereits in: Gerhard OBERHAMMER (Hg.), *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Wien 1983, 29-60 und 61-91 darauf hingewiesen, dass Inklusivismus keine ausschließlich indische Denkform darstellt, wie Paul Hacker behauptete, und auch nicht nur eine Technik des Schwächeren, um sich die stärkere Position zu erschleichen. Gisbert GRESHAKE, *Christentum und Weltreligionen. Anmerkungen zum »Pluralismus-Paradigma«*, in: Francis

X. D'SA (Hg.), *Hermeneutics of Encounter. Essay in Honour of Gerhard Oberhammer on the Occasion of his 65th Birthday*, Wien 1994, 109-122, hat dann überzeugend erklärt, warum es bei diesem neuen katholischen Inklusivismus bleiben müsse, und ein echter Pluralismus gleich berechtigter Religionen für Christen nicht in Frage kommen könne.

**34** Johannes BROSEDER, *Strittige Sachfragen und das Gespräch der Religionen*, in: D'SA, *Hermeneutics* (wie Anm. 27), 19-33, hier 23.

jedoch diese doppelt rigide Fremdwahrnehmung aufgelöst, der Barbaren-Topos fiel z. B. bei Matteo Ricci weitgehend weg, stachen doch die kulturellen Höchstleistungen Chinas ins Auge. So wurde folglich auf ein Europäisierungsprogramm im Rahmen der Mission verzichtet. Trotzdem kann keine Rede davon sein, dass die Wahrnehmung Chinas durch die Jesuiten auf Gleichrangigkeit oder Gleichberechtigung beruhte. Auch ein so bekannter und am *commerce des lumières* zwischen China und Europa interessierter Denker wie Leibniz kann als befangen, also borniert gelten, denn er findet im Anderen hauptsächlich sich selbst wieder. Ähnliches gilt für die Sinophilie Voltaires, aber auch für die Asiaten selbst, die ethno- bzw. sinozentrisch ausgerichtet waren. Und dennoch wurde, historisch betrachtet, insgesamt viel zutreffendes Wissen hervorgebracht, das den frühneuzeitlichen Missionaren zu verdanken ist.

### Abstract

Views are unavoidably narrow, in other words small-minded – this applies to the protagonists of missionary activity in China in the early modern age as well as to those affected by it, and it is also true of the contemporary scholars who could nonetheless expose former structures of prejudice. The patterns of perception of the Jesuit missionaries were philosophically and biblically-theologically pre-programmed; the »others« were regarded as pagans and barbarians on principle. In eastern and southern Asia, however, this doubly rigid perception of others was suspended and the barbarian topos, for example for Matteo Ricci, largely ceased to apply since the supreme cultural achievements of China were particularly striking. As a consequence, one therefore forewent a Europeanization programme within the framework of missionary activities. Nevertheless, one cannot say that the perception of China by the Jesuits was based on equal status or equal rights. Even such a renowned thinker like Leibniz, who was interested in a *commerce des lumières* between China and Europe, can be regarded as biased, in other words as narrow-minded, for he primarily finds himself again in the other. A similar judgement holds true for the sinophilia of Voltaire, but also for the Asians themselves who were ethnocentrically or sinocentrically oriented. And yet from a historical perspective, a great deal of accurate knowledge was produced overall for which we have the missionaries of the early modern period to thank.

### Sumario

Perspectivas son necesariamente estrechas, es decir limitadas: esto vale tanto para los actores y los recipientes de la misión en China en la primera edad moderna como para los investigadores actuales, que sin embargo pueden descubrir antiguas estructuras de prejuicios. Los modelos de percepción de los misioneros jesuitas estaban preprogramados por la filosofía, la teología y la Biblia: los otros eran, en principio, paganos y bárbaros. Pero en el Asia oriental y meridional, esa doble y rígida percepción de lo extranjero fue superada. Para Matteo Ricci, por ejemplo, no vale el topos de bárbaro, pues los grandes logros de la cultura china eran evidentes. Por ello renunciaron los jesuitas en su misión a un programa de europeización. Pero esto no significa de ningún modo que los jesuitas hayan visto China como algo a igual altura e igual valor que su propia cultura. También un pensador tan conocido y tan interesado en el *commerce des lumières* entre China y Europa como Leibniz puede ser considerado como condicionado, es decir, limitado, pues encuentra en los otros sobre todo a sí mismo. Lo mismo vale para la sinofilia de Voltaire, pero también para los propios asiáticos, que eran etnocentristas o sinocentristas. Sin embargo, y considerado de manera histórica, se ha producido mucho saber auténtico que debemos agradecer a los misioneros de la primera edad moderna.