
Dialoge, Dispute, Diskussionen

Interreligiöse Gespräche in der Ostasienmission

von Claudia von Collani

1 Dialog, Disput, Diskussion

In der Begegnung zwischen Religionen ist »Dialog« eines der großen Schlagworte. Sprechen wir heute davon, so verstehen wir darunter meist das Gespräch zwischen Vertretern verschiedener Religionen oder Konfessionen auf gleicher Ebene, wobei es nicht das Ziel ist, den anderen zu bekehren. Zwar sollen Unterschiede klar aufgewiesen werden, doch wichtiger ist es wohl noch, die Gemeinsamkeiten mit den anderen zu finden und zu betonen. Das Herausstreichen der Unterschiede hilft, die eigene Identität zu definieren, während gemeinsame Grundlagen, Ziele und Aufgaben weiterführen sollen. Vorausgesetzt werden bei den Teilnehmern gewisse Kenntnisse über die andere Religion. Dazu kommen Offenheit, Toleranz und Einfühlungsvermögen, um einen Dialog zu ermöglichen. Dialoge setzen einander in etwa ebenbürtige Partner voraus und sie zielen nicht auf den Sieg über den anderen ab. Solche Dialoge, die meist zwischen den Vertretern der großen Weltreligionen geführt werden, also zwischen Christen verschiedener Konfessionen, Muslimen, Juden, Buddhisten, Hindus oder anderen Religionen, sind jedoch keine Erfindung unserer Zeit.¹

Religiöse Gespräche sind als literarische Disputationen und Dialoge schon aus der Frühzeit des Christentums sowohl mit Vertretern der jüdischen Gemeinschaft als auch mit Philosophen der damaligen Zeit überliefert. Sie sollten vor allem dazu dienen, die geistige und kulturelle Ebenbürtigkeit des Christentums zur heidnischen Philosophie zu zeigen,² oder auch die andere Seite von seiner Vortrefflichkeit zu überzeugen.³ Obwohl viele dieser Dialoge der Prä-Evangelisierung dienten, gab es auch solche, die dieses Ziel nicht hatten und die daher mehr den heute angestrebten Dialogen ähneln.

Neben den schon erwähnten Dialogen gibt es noch Dispute und Diskussionen. Letztere sollen nur verschiedene Argumente vorstellen, müssen aber zu keinem Ergebnis kommen. Dispute haben das eindeutige Ziel, die andere Partei durch die besseren, logischen Argumente zu besiegen. Ihr Ziel ist es teilweise auch, den Intellekt anhand eines gelehrten, sachlichen Gesprächs mit einem möglichst ebenbürtigen Partner zu schulen. So ging und geht es bei akademischen Disputen nur um die Beweisführung und Übung als solche. Vor allem im Mittelalter gehören diese Dispute zur akademischen Ausbildung.

Die religiöse Disputation war ursprünglich eine Form des Glaubensgesprächs zwischen Juden und Christen, wobei es vor allem um die verschiedenen Auslegungen bestimmter Verse des Alten Testaments ging. Die Christen interpretierten sie in dem Sinne, dass Jesus der erwartete Messias sei, während die Juden in der Schrift eine unendliche Zahl von

1 Siehe Horst RZEPKOWSKI, *Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie*, Graz 1992, 120; *Lexikon Missionstheologischer endGrundbegriffe*, hg. v. Karl MÜLLER / Theo SUNDERMEIER, Berlin 1987, 65-68;

Jacques WAARDENBURG, Religionsgespräche I, in: *Theologische Realenzyklopädie* 28, Berlin 1997, 632-639.

2 *Lexikon für Theologie und Kirche* III, Freiburg 1986, cols. 339f.

3 WAARDENBURG, Religionsgespräche (wie Anm. 1), 634.

4 RGG II, Tübingen 1999, cols. 875f.

5 WAARDENBURG, Religionsgespräche (wie Anm. 1), 635.

6 <http://de.wikipedia.org/wiki/Platon> (21. Dezember 2010).

wahren Bedeutungen sahen, d. h. es gab keine letzte Wahrheit. Bis ins Mittelalter stellten Disputationen als Religionsgespräche ein Mittel der Auseinandersetzung mit anderen Religionen dar, besonders mit Islam und Judentum. Die formalisierte Disputation war neben der Vorlesung wichtiger Bestandteil in der Scholastik.⁴

2 Verschiedene Formen des Gesprächs in der Geschichte

1 Literarische Modelle des Dialogs: Für den religiösen Dialog gibt es zwei berühmte literarische Beispiele, nämlich Pierre Abailard (*Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*) und Ramón Llull (*Liber de gentili et tribus sapientibus*). Bei diesen klassischen Dialogen bleibt die Entscheidung für eine Religion, zumindest für den Leser, offen, d. h. es wird keine Religion bevorzugt. Ein späteres literarisches Beispiel wäre das Drama »Nathan der Weise« von Lessing.

2 Die missionarische Disputation: Der Missionar, von der Wahrheit und unbedingten Vortrefflichkeit seiner Religion überzeugt, lehnt die anderen Religionen als Heidentum ab. Immerhin will er die anderen durch vernünftige Argumente von der Richtigkeit seiner Religion überzeugen und nicht durch Gewalt.⁵ Belegt sind solche missionarischen Dispute vor allem mit Buddhisten, so in Yamaguchi in Japan, oder in Tibet die Dispute von Antonio de Andrade mit tibetischen Lamas.

3 Das höfische Streitgespräch vor Herrschern: Eine Abart der religiösen, von oben verordneten Disputationen sind religiöse Streitgespräche in Präsenz des Herrschers, wobei die Entscheidung zugunsten einer bestimmten Religion, im Gegensatz zu der obigen Disputation, mehr oder weniger offen bleibt. Beispiele: die Dispute von Willem van Rubroek mit Vertretern anderer Religionen vor dem Großkhan der Mongolen, oder die Dispute der Jesuiten vor dem Kaiser des Mogulenreichs in Indien.

4 Das dialogische Lehrgespräch: Die dialogische Methode des Lehrgesprächs als Alternative zur Lehrschrift und Rhetorik wurde vor allem von Platon entwickelt.⁶ Beim dialogischen Lehrgespräch unterrichtet der Lehrer oder Meister seine Schüler nicht mit einem Monolog, sondern stellt ihnen entweder Fragen, die sie auf die richtige Spur führen, oder lässt sie fragen. Diese Methode richtet sich häufig auch an erwachsene »Schüler«. Diese sollen vor allem auf den richtigen Weg geführt werden, der jedoch eine innere Entscheidung erfordert, die nicht nur auf der Ratio beruht. Der Lehrer/Meister achtet dabei seine Schüler und versucht sie zu fördern und sie allmählich zu überzeugen, manchmal auch indirekt oder mit Hilfe von ungewöhnlichen Mitteln: Rätseln, Gleichnissen, Paradoxen, Anekdoten, Lebensweisheiten. Auch von dieser Methode gibt es klassische Beispiele: Sokrates, Platon, Konfuzius, Johannes den Täufer, Zen-Meister und vor allem Jesus. Aus der Chinamission wären die Gespräche zu nennen, die von den Jesuiten mit chinesischen Gelehrten geführt wurden. Beispiele: Matteo Ricci, Giulio Aleni.

2.1 Literarische Streitgespräche in Europa

Die beiden bekanntesten Beispiele solcher Gespräche stammen von Petrus Abaelardus (Pierre Abailard, 1079-1142), einem französischen Theologen, Philosophen, Frühcholastiker und sozusagen Vorläufer der Aufklärung, und von Ramón Llull (1232-1316).

Mit seiner Schrift *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* aus dem Jahr 1142 (sie blieb unvollendet) wird Abaelard als Vorläufer des interkulturellen Dialogs betrachtet, und dies zur Zeit des Ersten Kreuzzugs (1096-1099). Dabei repräsentieren die drei Gesprächsteilnehmer (*sectae fidei*) die drei Glaubensstadien der Religion: der Philosoph oder

Heide, eigentlich ein Muslim, steht für das Heidentum mit dem ungeschriebenen, natürlichen Sittengesetz (*lex naturae*), der Jude für das mosaische Gesetz (*lex mosaica*), während der Christ die *lex evangelica* repräsentiert, die höchste Stufe der drei Gesetze, wobei jede zu ihrer Zeit gültig ist und daher auch zur Erlösung führen kann. Die Diskussion findet jeweils zwischen dem Philosophen und mit dem Juden sowie mit dem Christen statt, während Jude und Christ gar nicht miteinander sprechen, d. h. es handelt sich um Dialoge zwischen Philosophie und Religion. Der Philosoph möchte dabei prüfen, welche der Religionen am besten mit der Vernunft und dem natürlichen Sittengesetz übereinstimmt. Es geht nicht um eine Lösung von Problemen, sondern die Teilnehmer werden zum Weiterdenken angeregt. In der Verwirklichung des Guten sollen das menschliche Glückstreben und der göttliche Erlösungswille einander begegnen. Das höchste Gut ist die Schau des einen Gottes, woran alle Menschen teilnehmen, wenn sie sich der Nächsten- und Gottesliebe öffnen.⁷

Der katalanische Theologe und Philosoph Ramón Llull (Raimundus Lullus) beschreibt in seinem Werk *Liber de gentili et tribus sapientibus*⁸ die Situation der jüdisch-christlich-muslimischen Koexistenz in Spanien vom 10.–15. Jahrhundert, wobei er von allen drei Religionen beeinflusst wurde. Er suchte das Gespräch mit dem Islam, doch durchaus mit dem Ziel der Bekehrung. Von ihm stammen nicht nur fingierte Dialoge mit Muslimen (*Disputatio fidelis et infidelis*, 1308),⁹ sondern er führte 1306 auch eine ausgiebige Disputation mit einem Moslem im Gefängnis von Bugia (Afrika). Die Gelehrten der Pariser Universität forderte er zur Missionstätigkeit auf; anhand einer Disputation zwischen einem Heiden und einem Christen wies er auf die Schwierigkeiten hin.¹⁰ Die drei Weisen seines Buches stellen dabei die Vertreter der drei abrahamitischen Religionen dar, während der »Heide« sich am Ende des Buches unter großer innerer Bewegung (die sich nach außen hin durch Tränen manifestiert) zu einer der drei Religionen bekehrt, wobei aber unbekannt ist, zu welcher. Die drei Weisen hingegen beschließen, bevor sie sich in Freundschaft trennen, das Religionsgespräch so lange fortzusetzen, »bis wir alle drei uns zu einem einzigen Glauben und einer einzigen Religion bekennen und bis wir einen Weg finden, wie wir einander am besten ehren und dienen können, so daß wir zur Eintracht gelangen. Denn Krieg, Wirrsal, Mißgunst, Unrecht und Schande hindern die Menschen daran, sich auf einen Glauben zu einigen.«¹¹

2.2 Die missionarische Disputation

Wurden die beiden anderen abrahamitischen Religionen zwar einerseits häufig abgelehnt und bekämpft, so wurde doch oft auch das Einigende zwischen allen dreien anerkannt, nämlich der Monotheismus. Das »Heidentum« hatte auch seinen Wert, denn die Heiden, die noch unter der »*lex naturae*« standen, konnten durch Gottes Gnade auch erlöst werden. Größere Probleme in der Missionspraxis gab es jedoch in der Frühen Neuzeit mit noch lebenden Naturreligionen, so wie die der Azteken, oder mit dem Buddhismus; denn beide wurden als »Götzendienst« angesehen, weil es verschiedene Gottheiten in ihnen gab. Entsprechend wurde mit Vertretern dieser Religionen disputiert. Der erste bekannte Disput mit Buddhisten stammt aus dem 13. Jahrhundert (Willem van Rubroek, s. u.). Weitere Dispute gab es in den frühen Missionen der Jesuiten in Japan und in Tibet.

In Japan begegneten die Jesuiten zum ersten Mal dem Mahayana-Buddhismus. Die Japaner selbst waren für die Jesuiten, die 1549 nach Japan kamen, ganz besondere Menschen, wie P. Cosme de Torre SJ (1510–1570) in seinem Brief vom 29. September 1551 aus Yamaguchi beschreibt: »Es [die Japaner] sind Menschen von sehr hohem und scharfem Verstand, und sie lassen sich sehr durch die Vernunft leiten. Gibt man ihnen durch Vernunftgründe zu verstehen, daß nur der ihre Seelen retten kann, der sie erschuf, und dass ihre Seelen einen

Anfang hatten, aber kein Ende haben, wenn du ihnen das mit wohl gewählten und der Vernunft entsprechenden Worten zu verstehen gibst, [...] vergessen sie ihre Götzen, die sie von Geburt an verehrt haben, [...] und werden Christen.«¹²

So gab es in Japan bald öffentliche Disputationen zwischen den »Bonzen«, d. h. den buddhistischen Priestern oder Mönchen, und den Jesuiten. Dabei ging es für beide Seiten vor allem darum, die verschiedenen Auffassungen und grundsätzlichen Unterschiede, vor allem aber die eigene Überlegenheit, herauszuarbeiten. Die Jesuiten, in der logischen Argumentation und in der Diskussion vor einem Publikum besser geschult als ihre »Gegner«, suchten diese von der Vorzüglichkeit des Christentums zu überzeugen. Doch sie waren mit der japanischen Sprache und der buddhistischen Terminologie nur unzureichend vertraut, so dass es zu schwerwiegenden Missverständnissen kam. Zudem fehlten die gegenseitige Toleranz und der gute Wille, den anderen in seiner Fremdartigkeit zu akzeptieren. Die Jesuiten hielten die buddhistischen Bonzen für Betrüger, die das Volk täuschten, um Reichtümer zu sammeln, während die Buddhisten in den Fremden Konkurrenten sahen.

Von einer dieser Disputationen existiert ein Protokoll, das der Jesuitendolmetscher Fr. Juan Fernandez (1525-1567) anfertigte. Es handelt sich um das Gespräch des Cosme de Torres mit Buddhisten in Yamaguchi am 20. Oktober 1551.¹³ Offensichtlich diente es vor allem dazu, der anderen Seite Informationen zukommen zu lassen. Bei einem anderen Gespräch mit Zen-Buddhisten kam es zu Missverständnissen, da die Jesuiten den Zen-Buddhismus völlig missverstanden. So fragten sie die Zen-Anhänger, was sie täten, um Heilige zu werden. Diese aber antworteten lachend, es gebe keine Heiligen; es sei also gar nicht notwendig, sich einen Weg zu suchen. Denn nachdem das große Nichts ins Dasein getreten sei, könne es nichts anderes tun, als sich wieder ins Nichts zu verwandeln.¹⁴

In seinem Brief vom 15. August 1626 berichtet der Tibetmissionar António de Andrade (1580-1634) von vergleichbaren Disputen mit tibetischen Lamas. Wie nicht anders zu erwarten, war in seinen Augen die buddhistische Lehre der Seelenwanderung besonders anstößig. Damit in Verbindung gestellt wurde das Verbot, Tiere zu töten und in den Krieg zu ziehen, weil auch er mit Töten verbunden ist.¹⁵

2.3 Das höfische Streitgespräch vor Herrschern

Aus Europa wie aus Asien sind Dispute an Höfen bekannt, die von den Herrschern angeordnet waren oder unter ihrer Schirmherrschaft standen. Die erste Erwähnung eines solchen höfischen Gesprächs über die Frage der wahren Religion findet sich aus dem 6. Jahrhundert vom Hof des persischen Sasanidenkönigs Arrinatus. Der Kazarenkhan Bulun bekehrte

7 Peter ABAILARD, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Frankfurt/Leipzig 1995; Jörn MÜLLER, Philosophie und Theologie im Dialog über die rechte Lebensführung: Abaelards *Collationes*, in: Martin F. MEYER (Hg.), *Zur Geschichte des Dialogs*. Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas, Darmstadt 2006, 78-90.

8 Zweisprachig: *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, Stuttgart 1998.

9 Adel Theodor KHOURY / Ludwig HAGEMANN / Peter HEINE, *Islam-Lexikon*, Freiburg 1991, 153f.

10 Robert STREIT (Ed.), *Bibliotheca Missionum I*, Rom/Freiburg/Wien 1963, 256.

11 LULL, *Buch* (wie Anm. 8), 249, bzw. 260.

12 Georg SCHURHAMMER, *Die Disputationen des P. Cosme de Torres SJ. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551 nach den Briefen des P. Torres und dem Protokoll seines Dolmetschers Br. Juan Fernandez*, Tokyo 1929, 47f.

13 SCHURHAMMER, *Die Disputationen des P. Cosme de Torres* (wie Anm. 12), 65-86; vgl. Georg SCHURHAMMER, *Franz Xaver*. Sein Leben und seine Zeit, 2. Band: Asien (1541-1552) 3. Teilband: Japan und China 1549-1552, Freiburg 1973, 298.

14 SCHURHAMMER, *Franz Xaver* (wie Anm. 13), 299.

15 António de ANDRADE, Bericht von 1626, in: Jürgen C. ASCHOFF, *Tsaparang – Königsstadt in Westtibet*. Die vollständigen Berichte des Jesuitenpaters António de Andrade und eine Beschreibung vom heutigen Zustand der Klöster, Ulm 1997, 69.

sich mit seinem ganzen Stamm zum Judentum, nachdem ihm ein heidnischer Philosoph, ein Christ, ein Muslim und ein Jude jeweils ihren Glauben vorgestellt hatten.¹⁶ Der erste Bericht über eine solche Disputation, bei der auch Buddhisten beteiligt waren, stammt vom flämischen Franziskanermissionar Willem van Rubroek (1215–nach 1257), der im Jahr 1253 im Auftrag von Innozenz IV. und dem französischen König Louis IX. (1226–1270) zum Mongolenkhan Mönke (Mangu) Khan (1209–1259, reg. ab 1251) gereist war.¹⁷

Am Hofe des toleranten Khans in Karakorum wurden alle Religionen akzeptiert: Mitglieder der Ostsyrischen Kirche (»Nestoriani«), Muslime (»Saraceni«), Buddhisten (»Tuin«), Daoisten und wohl auch Manichäer. Für Pfingsttag (30. Mai) 1254 wurde vor dem Großkhan ein Disput zwischen den Religionen angesetzt, an dem Willem teilnahm. Der Vertreter der Buddhisten war dabei der Abt des Shaolin-Klosters, der Zen-Buddhist Fuyu (1203–1275).¹⁸ Die Debatten fanden vor drei Schiedsrichtern aus den drei Hauptreligionen statt. Noch vor den Debatten ergaben sich interessante Konstellationen: Willem, offensichtlich eher ein Pragmatiker denn ein religiöser Eiferer, paktierte sofort mit den Nestorianern und empfahl ihnen für die Debatte, nicht etwa die Muslime als ihre ersten Gegner im Streitgespräch zu wählen, sondern vielmehr mit diesen zusammenzuarbeiten, denn auch sie glaubten ja an den einen Gott, während die eigentlichen Gegner die »Götzendienen« (i. e. die Buddhisten) seien. Die verschiedenen doktrinären Fragen zwischen der Ostsyrischen und der Katholischen Kirche klammerte Willem aus, das einigende Band war das gemeinsame Glaubensbekenntnis.

Das größte Problem bei der Diskussion war die Tatsache, dass die Kontrahenten die andere Religionen (Buddhisten – Christen) nur unzulänglich kannten und dass ihre Sprachkenntnisse speziell in der religiösen Terminologie nicht ausreichend waren. Vor der Diskussion musste sich jede Partei verpflichten, nicht aggressiv gegen die andere zu werden und zudem ihre Lehre schriftlich niederlegen. Der Hauptpunkt der Kontroverse mit den Buddhisten stellte die Lehre vom einen, allmächtigen Gott dar. Zwar erkannte der Buddhist auch einen höchsten Gott an, doch unter ihm noch zehn weitere, ganz zu schweigen von den Gottheiten auf Erden. Willem konterte das mit Bibelsprüchen: keiner kann zwei Herren dienen. Doch das Problem der Theodizee konnte Willem auch nicht lösen. Letztendlich scheiterte der Buddhist an der vereinten Front der Christen und Muslime, wobei, so berichtet es jedenfalls Willem, die Muslime zwar die Richtigkeit des christlichen Glaubens zugaben, sich jedoch nicht bekehrten.¹⁹

16 WAARDENBURG, Religionsgespräche (wie Anm. 1), 634.

17 Willems offizieller Reisebericht stammt von 1255: »Itinerarium ad Partes Orientales«. *Sinica Franciscana* 1, 164–332, deutsche Übersetzung: Wilhelm von RUBRUCK, *Beim Großkhan der Mongolen 1253–1255*, hg. v. Hans Dieter LEICHT, Lenningen 2003.

18 Xueting Fuyu. Im Shaolin-Tempel wurden neben der Praxis der Kampfkünste ebenfalls Diskussionen gepflegt. <http://www.shaolin.cn.com/site/archives/C5> (21. Dezember 2010), sowie http://en.wikipedia.org/wiki/Xueting_Fuyu (21. Dezember 2010).

19 Mt 6,24; Lk 16,13 (RUBRUCK, *Großkhan* [wie Anm. 17], 185–187).

Diese Redewendung war auch in China bekannt: »Der Himmel hat nicht zwei Sonnen, und die Erde hat nicht zwei Herren.« Im *Liji* (Buch der Riten), Kapitel Fangji.

20 RUBRUCK, *Großkhan* (wie Anm. 17), 188f.

21 Richard Fox YOUNG, *Deus unus or Dei plures sunt? The Function of Inclusivism in the Buddhist Defense of Mongol Folk Religion against William of Rubruck*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 26 (1989) 100–137.

22 Gerald H. ANDERSON, *Biographical Dictionary of Christian Missions*, Grand Rapids 1998, 751f (A. CAMPS).

23 Dieses ungedruckte Werk Xaviers existiert in spanischer und persischer Sprache, die spanische Übersetzung liegt im Jesuitenarchiv in Rom.

24 Arnulf CAMPS, *Jerome Xavier S.J. and the Muslims of the Mogul Empire* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft Supplementa VI) Schönebeck-Beckenried 1957, 92–96; er vergleicht den Disput Xaviers mit dem Lulls.

25 Gerhard J. BELLINGER, *Jesus. Leben – Wirken – Schicksal*, Norderstedt 2009, 329f.

26 Neben den Schulgesprächen gibt es auch die Streitgespräche Jesu (Mk 11,27–12,37), wobei es um die Abgrenzung und Widerlegung der klassischen Gegner Jesu, der Pharisäer, ging. BELLINGER, *Jesus* (wie Anm. 25), 329.

Bei der Abschiedsaudienz am Pfingstsonntag 1254 erklärte der Khan Willem seinen Glauben: »Wir Mongolen glauben, dass nur ein Gott ist, in dem wir leben und sterben, und auf ihn richten wir unser ganzes Herz.« Gleichzeitig distanzierte er sich aber vom christlichen Totalitätsanspruch: »Aber so wie Gott der Hand verschiedene Finger gab, so gab er auch den Menschen verschiedene Wege, die Seligkeit zu erlangen. Euch gab Gott die Heilige Schrift, aber ihr Christen richtet euch nicht danach.« Und weiter: »Uns aber gab er Weissager. Wir richten uns danach, was sie sagen, und wir leben in Frieden.«²⁰

Ob Möngke Khan die Disputation veranstaltet hatte, um die für sich und sein Volk beste Religion herauszufinden, sei dahingestellt. Willem konnte ihn jedoch nicht von der Vortrefflichkeit des Christentums überzeugen. Die Buddhisten dagegen fanden das Wohlgefallen des Khans, da sie, im Gegensatz zu den monotheistischen Religionen, die mongolischen Götter und Geister als Schutzgottheiten integrierten.²¹ Wahrscheinlich war für den Khan die Disputation zwischen verschiedenen Religionen eine Performanz, um seine Herrschaft über die verschiedenen Religionen, aber auch seine Toleranz ihnen gegenüber und seine Großherzigkeit zu zeigen. Gleichzeitig aber wollte er den Religionen demonstrieren, dass sie als seine Untertanen ihm zu Gehorsam verpflichtet waren und für ihn beten sollten.

Der Großneffe von Francisco de Xavier, Jerome Xavier (1549-1617), hinterließ Berichte über Dispute, die vierhundertfünfzig Jahre später am Hofe des Kaisers von Mogulindien, Akbar dem Großen (1556-1605) und seinem Sohn Jahangir (1605-1627) stattfanden. Xavier, seit 1594 am Hofe Akbars des Großen, hatte seine Missionsmethode für die Moguln genau ausgerichtet, nämlich gute Beziehungen zu den Kaisern, Apostolat des Buches, d. h. die Schaffung einer christlichen Literatur in persischer Sprache, und die Weiterentwicklung der zwischen Muslimen und Hindus üblichen Disputationen.²² Für solche Disputationen erarbeitete Francisco de Xavier in seinem Werk *Fuente de Vida* ein System, das die Wahrheit des Christentums im Vergleich zum Islam zeigen sollte.²³ Die Gesprächspartner waren darin ein Jesuit, ein (heidnischer) Philosoph und ein Mullah. Der Philosoph soll davon überzeugt werden, dass die Menschen eine von Gott geoffenbarte Religion brauchen. Für den Jesuiten gibt es nur zwei Wege, die von der wahren Religion überzeugen können: die Wunder der Vergangenheit und die menschliche Vernunft. Erstere entfallen, so dass nur noch die vernünftigen Argumente überzeugen können. Der wichtigste Unterschied zwischen dem Islam und dem Christentum lag nach Xavier in den Eigenschaften Gottes und in der Trinität.²⁴

2.4 Das dialogische Lehrgespräch

Die frühneuzeitliche Jesuitenmission in China gilt allgemein als die dialogische Mission schlechthin, da sie, zumindest im Anfang, wesentlich auf den Gesprächen basierte, die zwischen den Jesuiten und den chinesischen Gelehrten auf gleicher Ebene stattfanden. Dabei handelte es sich jedoch nicht um Dialoge, sondern um Lehrgespräche. Solche Lehrgespräche kannten sowohl die Jesuiten als auch die konfuzianischen Gelehrten aus ihrer Tradition durch das Modell der Meister-Schüler-Beziehungen, wobei die Schüler, zwar erwachsen, doch bisweilen schwer von Begriff, vom Lehrer mit verschiedenen Stilmitteln belehrt werden mussten. Konfuzius wie Jesus erscheinen dabei vor allem als Lehrer der Weisheit. Beide benutzten, je nach Zuhörer und Art des Gesprächs, bestimmte didaktischen Stilmitteln, wie rhetorische Fragen oder Parallelismus.²⁵ Während im Neuen Testament Jesus seine Jünger und seine übrigen Zuhörer durch Lehrgespräche zur Umkehr bewegen und ihnen das Reich Gottes verdeutlichen wollte,²⁶ beabsichtigte in China der große Lehrer Kong fuzi (Meister Kong, latinisiert Confucius), von den Jesuiten teilweise als Prophet und

Wegbereiter des Christentums gedeutet, die Herrscher der vielen kleinen Reiche Chinas zu einer besseren Regierung und die Einzelnen zur Selbsterziehung zu bewegen. Seine Worte, Gespräche zwischen Schüler und Meister, Anekdoten über ihn, Beispielgeschichten u. a. bilden den Korpus des *Lun Yu*, der Analekten des Konfuzius, oder die Lehrgespräche des Konfuzius, einen der 13 Klassiker der chinesischen Literatur.²⁷

Die ersten Jesuiten in China begriffen bald, dass die gebildeten Chinesen nur nach langer Überzeugungsarbeit und vielen Gesprächen bereit waren, das Christentum anzunehmen. Vor allem Matteo Ricci (1552-1610), der viele Freunde und Bekannte unter chinesischen Gelehrten hatte, wurde bekannt für diese Art der Prä-Missionierung. Seine Erfahrungen mit verschiedenen Gesprächspartnern, verschiedenen Religionen und Themen flossen ein in sein berühmtes Buch *Tianzhu shiyi* (Die wahre Lehre vom Himmelsherrn), das nicht, wie oft behauptet, ein Katechismus ist, sondern eine Art Dialog zur Vorbereitung für die Bekehrung.²⁸ Als Material verwendete Ricci verschiedene Gespräche mit chinesischen Gelehrten und Buddhisten, die sich teilweise auch bekehrten,²⁹ während er als direktes Vorbild die geistlichen Übungen des Inigo de Loyola verwendete.

Zwar ist Riccis Buch dialogisch aufgebaut, doch kein wirklicher Dialog, denn der chinesische und der westliche Gelehrte als Vertreter ihrer Religion und Philosophie sind zwar überaus höflich und liebenswürdig zueinander, doch darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Austausch zwischen ihnen nicht auf gleicher Ebene stattfindet, denn es gibt ein Gefälle: der Abendländer belehrt den Ostasiaten über die weit überlegene Religion. Der Chinese stellt die passenden Fragen, was der Abendländer benutzt, um seine Lehre darzustellen. Der chinesische Gelehrte, sehr erfreut ob der Belehrung, bedankt sich sehr höflich dafür. Um aber die fremde Religion für den chinesischen Gesprächspartner halbwegs annehmbar zu machen, knüpfte Ricci, ausgehend von einem Theismus im alten China, an die Konfuzianischen Bücher an: »Die Wahrheit über den Herrn des Himmels ist schon in die Herzen der Menschen geschrieben«, doch diese bemerken das erst, wenn man sie darauf stößt und sie ihnen richtig erklärt.³⁰ Dabei werden die Lehren des Konfuzius, d. h. die Fünf Kanonischen Bücher, so behandelt wie das Alte Testament: erst mit Hilfe des Christentums sind sie richtig verständlich.³¹ So ist der in den beiden Kanonischen Büchern *Shijing* und *Shujing* erwähnte Shangdi (»Herrscher Droben«) eigentlich nur ein anderer Name für den christlichen Gott und keine neue Gottheit für China.

Eine fast schon modern anmutende Art von Lehrgespräch fand zwischen dem italienischen Jesuiten Giulio Aleni (1582-1649)³² und zwei Neo-Konfuzianern aus der Provinz Fujian statt. Dieser berühmte Dialog *Sanshan lunxueji* (Gelehrte Konversationen auf dem Sanshan, i. e. in

27 Der Text des *Lun Yu* entstand erst nach dem Tod des Meisters und wurde von Zheng Yuan (127-200 n. Chr.) aus drei verschiedenen Originaltexten zusammengestellt.

28 Matteo RICCI, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, transl. D. LANCASHIRE/Peter HU Kuo-chen, ed. Edward MALATESTA, Taipei/Paris 1985, 25.

29 Diskussionspartner waren Xu Guangqi, Li Zhizao, der buddhistische Mönch Sanhuai (1599 in Nanking), sowie der Buddhist Huang Hui 1601/1602. RICCI, *True Meaning* (wie Anm. 28), 16f.

30 RICCI, *True Meaning* (wie Anm. 28), 23.

31 RICCI, *True Meaning* (wie Anm. 28), 369.

32 Eugenio MENEGON, *Un solo cielo*. Giulio Aleni S.J. (1582-1649). Geografia, arte, scienza, religione dall'Europa alla Cina, Brescia 1994.

33 Von diesem Disput gibt es eine Art von überarbeitetem Protokoll in chinesischer Sprache von Giulio Aleni selbst. S. dazu Bernard Hung-kay LUK, *A Serious Matter of Life and Death: Learned Conversations in Foochow in 1627*, in: Charles E. RONAN/B. B. C. OH (Ed.), *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago 1988, 173-206.

34 Geboren 1562 hatte er 1583 den jinshi-Grad erworben. Infolge der Machtkämpfe hatte Ye Xianggong, der Staatsminister gewesen war, seine Familie und seinen guten Ruf verloren. LUK, *Serious Matter* (wie Anm. 33), 173-206.

35 LUK, *Serious Matter* (wie Anm. 33), 185-187; vgl. RICCI, *True Meaning* (wie Anm. 28), 107.

36 Christliche Chinesen, aber auch manche Jesuiten benutzten später Taiji als symbolische Umschreibung für den christlichen Gott.

37 LUK, *Serious Matter* (wie Anm. 33), 199f.

38 LUK, *Serious Matter* (wie Anm. 33), 198.

Fujian) dauerte mehrere Tage lang (Juni 1627). Alenis Gesprächspartner waren die Gelehrten Ye Xiang'gao (1559-1627) und Intendant Cao, wahrscheinlich Cao Xuequan (1574-1646).³³ Dieser, ein Gelehrter, der zum Buddhismus tendierte, hatte Aleni 1625 von Hangzhou nach Fujian eingeladen. Ye Xiang'gao dagegen war ein von den politischen Zuständen der späten Ming-Zeit bitter enttäuschter Mann, der jeden Lebenswillen verloren hatte.³⁴

Diese Konversationen behandelten u. a. die Unterschiede zwischen der christlichen und der neo-konfuzianischen Kosmologie, die auch von Daoismus und Buddhismus beeinflusst war. Der Gedanke der Schöpfung war dem Neo-Konfuzianismus unbekannt: die Welt bestand seit Ewigkeit und würde ewig dauern. Die Dinge entstanden aus dem taiji, das ohne Intelligenz ist und daher zwar als scholastische Urmaterie interpretierbar schien, jedoch nicht als Schöpfer, Lenker oder Leiter und auch keinesfalls identisch mit Shangdi war. Durch das taiji wirken dann die beiden Kräfte yin und yang.³⁵

Diese Vorstellungen wurden von den Missionaren gründlich missverstanden. Li, das Prinzip, auch identisch mit taiji, wurde von ihnen scholastisch als Gesetz interpretiert, das den Dingen innewohnt, während yin und yang mit Form und Materie der Scholastik gleich gesetzt wurde. Nach Aleni jedoch war die Existenz eines intelligenten Himmelsheerz zwingend notwendig, und dieser war auch der Schöpfer. Die Prinzipien der Dinge existierten zuerst in der unbegrenzten Intelligenz des Schöpfers, der die Dinge dementsprechend schuf.³⁶

Vor allem die Vorstellung von einer ewigen Welt ohne Anfang und Ziel stieß auf die Kritik Alenis. Im Thomismus entsteht alles aus dem Wirken der »vier Ursachen« Materie, Form, Wirkung und Zweck. Alle Dinge benötigten einen Endzweck, um hervorzugehen und das Universum zu erhalten. Dieser Endzweck war der Schöpfer, der personelle Gott. Das Prinzip, li, entsprach dem Naturgesetz.

Ein großes Problem für die chinesischen Gesprächspartner dagegen war es, wie denn der gute Schöpfergott Gutes und Böses hatte erschaffen können. Hier zeigt sich nun ein etwas naives christliches Weltbild Alenis. Gott hat alles gut erschaffen, doch das Böse kommt von den ungehorsamen Engeln und Menschen. Gott belohnt und bestraft. Alles auf Erden, auch das scheinbar Schlechte, habe auch in irgendeiner Weise etwas Gutes für die Menschen. Äußeres Unglück solle die Menschen größere Verehrung und Gehorsam lehren.

Ye Xiang'gao betrachtete die Inkarnation Jesu Christi keineswegs als einmaliges Geschehnis, sondern als weitere Menschwerdung Shangdis, des »Kaisers Droben«, der schon unter der Gestalt der alten, weisen Könige Chinas auf Erden erschienen war, während er die Jesuiten ihrer hohen Moral wegen als durchaus vergleichbar mit Konfuzius ansah.³⁷ Damit war zwar das Christentum nicht unbedingt erforderlich für China, war aber kompatibel mit den chinesischen Traditionen. Darüber hinaus gab Aleni seinen Gesprächspartnern viele Denkanstöße und neue Betrachtungsweisen der Dinge. Einigkeit herrschte auf beiden Seiten jedoch darüber, dass der Mensch sich selbst moralisch-ethisch weiterentwickeln muss.³⁸

3 Missionare und Religionen

Obwohl es in der christlichen Mission viele literarische Zeugnisse gibt, die von Disputen und Dialogen zwischen Partnern aus verschiedenen Religionen berichten, die sich achten und nach Gemeinsamkeiten suchen, sah die Wirklichkeit nicht immer so günstig aus. Speziell die Einstellung der Missionare im Fernen Osten zu den dortigen Religionen war jedoch von einem gewissen Verständnis und Toleranz geprägt. So wurde der Konfuzianismus häufig als Vorbereitung für das Christentum akzeptiert, während die beiden anderen prophetischen

Religionen, Judentum und Islam, manchmal als verstockte Gegner, manchmal aber auch als Schwesternreligionen mit der wichtigsten Gemeinsamkeit betrachtet wurden, nämlich mit dem Glauben an den einen Schöpfergott.

Problematisch war vor allem die Beziehung zwischen Buddhismus und Christentum, und es waren nicht nur die Christen, die sich als intolerant erwiesen. Eklatantes Beispiel dafür war Küchlüg (auch Kuchlug † 1218) Khan vom Mongolenstamm der Naiman. Dieser, zuerst ein Anhänger der Ostsyrischen Kirche, wechselte, beeinflusst von seiner Frau, zum Buddhismus über, was ihn keinesfalls friedlich und tolerant machte, denn er duldet nur Nestorianer und Buddhisten, wohingegen er die Muslime verfolgte. Als bei einer religiösen Disputation ein Imam ihm widersprach, wurde Küchlüg Kahn so zornig, dass er ihn foltern und kreuzigen ließ.³⁹ Willem van Rubroek, eigentlich offen gegenüber den anderen Religionen, lehnte, so wie es auch die Nestorianer und Muslime taten, die Buddhisten als Götzendiener ab. Diese Haltung verstärkte sich in der Frühen Neuzeit. Der Buddhismus in Japan, China und Tibet wurde vor allem wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Katholizismus abgelehnt, die ihn in den Augen der Missionare zu einer Nachäffung der Wahrheit durch den Teufel machte, der so die Menschen täuschen wollte.

Auch Francisco de Xavier (1506-1552) lehnte den japanischen Buddhismus, der dem Katholizismus in Liturgie und Riten ähnelte, zunächst völlig ab, doch dann fand ein beiderseitiger Lernprozess statt und man fand Gemeinsamkeiten.⁴⁰ Später schloss Xavier sogar Freundschaft mit Ninxit († 1556), dem Abt von Fukusho-ji, dem mehrere Klöster unterstanden: »Mit einigen von den Weisesten [Bonzen] habe ich viele Male gesprochen, vor allem mit einem, gegenüber dem alle in diesen Gegenden große Ehrerbietung haben, sowohl wegen seiner Wissenschaft, seinem Leben und seiner Würde, die er hat, wie auch wegen seines hohen Alters, welches achtzig Jahre beträgt, und er heißt Ninxit, was in der Sprache Japans sagen will: Herz der Wahrheit. [...] In vielen Gesprächen, die wir hatten, habe ich ihn in Zweifel gefunden, und dass er sich nicht entscheiden kann, ob unsere Seele unsterblich ist oder zusammen mit dem Körper stirbt. [...] Es ist dieser Ninxit mir so sehr zum Freund geworden, dass es zu verwundern ist.«⁴¹

Die beiden Pioniere der neuzeitlichen Chinamission, die Jesuiten Michele Ruggieri (1543-1607) und Matteo Ricci (1552-1610) waren zu Beginn ihres Chinaaufenthaltes als Buddhisten aufgetreten, doch brachten ihre konfuzianischen Freunde sie dazu, die buddhistischen Gewänder abzulegen und als Gelehrte aus dem Westen aufzutreten. In Riccis *Tianzhu shiyi* finden sich noch Spuren von seiner Bekanntschaft mit buddhistischen Gelehrten, so mit Li Zi (1527-1602).⁴² Ricci suchte die buddhistischen Vorstellungen von der Seelenwanderung, so wie er sie sah, zu widerlegen, doch behandelte er seinen offensichtlich sehr gebildeten Gesprächspartner mit großer Achtung.

39 Li TANG, *Medieval Sources On the Naiman Christians and Their Prince Küchlüg Khan*, in: Dietmar W. WINKLER/Li TANG (Ed.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Wien/Berlin 2009, 262f.

40 Jesús LÓPEZ-GAY, *Saint Francis Xavier and the Shimazu Family*, in: *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 6 (2003) 99.

41 Francisco de XAVIER, Brief aus Kagoshima, 5. November 1549, Brief Nr. 90, in: Michael SIEVERNICH (Ed.), *Franz Xaver. Briefe und Dokumente 1535-1552*, Regensburg 2006, 319, LÓPEZ-GAY, *Saint Francis Xavier* (wie Anm. 40), 97f.

42 Otto FRANKE, *Li Tschü und Matteo Ricci*, Berlin 1939.

43 Bericht Boyms vom November 1658 aus Tunkin, ARSJ, Jap.Sin. 80, ff. 122r-128v, Kopie in München, HStA, Jesuitica 607/118.

4 Resümee

Die verschiedenen Gespräche der Missionare mit Vertretern anderer Religionen waren keineswegs immer Dialoge, sondern häufig Streitgespräche, denen es oft am Verständnis für die anderen mangelte. Doch viele dieser Gespräche führten zu einem besseren Verständnis und zu einer gegenseitigen Toleranz. Der polnische Jesuit Michał Boym (1612-1659) etwa traf auf seiner Rückreise nach China auf einem Schiff mit Angehörigen verschiedener Religionen zusammen, beobachtete sie und disputierte mit ihnen. Während sein Interesse am thailändischen Buddhismus vor allem ein akademisches war, disputierte er sehr ernsthaft mit Muslimen, welche die Dispute als solche genossen, während Boym den Islam völlig ablehnte (»secta maledicta«). Seine Begegnung und seine Gespräche mit einem Protestanten auf der Reise führte jedoch nach der ursprünglich völligen Ablehnung des anderen auf beiden Seiten zu einer gegenseitigen vorsichtigen Annäherung, denn beide wurden sich der Gemeinsamkeiten des Christentums bewusst.⁴³

Viele der Aufzeichnungen von den Gesprächen zwischen Religionen geben ein recht unterschiedliches, doch insgesamt eher positives Bild von den Beziehungen der Religionen zueinander wieder. Zwischen den drei monotheistischen Religionen waren die Beziehungen teilweise von Ablehnung und Feindseligkeit, häufig aber auch von Toleranz geprägt. Die Haltung der monotheistischen Religionen zum Buddhismus betonte zwar mehr die Unterschiede und sah im Buddhismus eine »Götzenverehrung«, doch trotz dieser scheinbar unüberbrückbaren Gegensätze gab es auch schon in der Frühen Neuzeit und nicht erst im 20. Jahrhundert durchaus Lernprozesse auf beiden Seiten sowie ein wachsendes Verständnis für die Gemeinsamkeiten. Damit können die Aufzeichnungen von historischen Disputen, Dialogen und Lehrgesprächen auch heute noch als Beispiel für das Miteinander von Religionen und Kulturen dienen.

Zusammenfassung

Obwohl es in der christlichen Mission viele literarische Zeugnisse gibt, die von Disputen und Dialogen zwischen Partnern aus verschiedenen Religionen berichten, die sich achten und nach Gemeinsamkeiten suchen, sah die Wirklichkeit nicht immer so günstig aus. Die Einstellung der Missionare im Fernen Osten zu den dortigen Religionen war jedoch von einem gewissen Verständnis und Toleranz geprägt. So wurde der Konfuzianismus häufig als Vorbereitung für das Christentum akzeptiert, während die beiden anderen prophetischen Religionen, Judentum und Islam, manchmal als verstockte Gegner, manchmal aber auch als Schwesternreligionen mit der wichtigsten Gemeinsamkeit betrachtet wurden, nämlich mit dem Glauben an den einen Schöpfergott.

Abstract

Although there are many literary witnesses in Christian missionary ministry who report on disputes and dialogues between partners from different religions who respect one another and seek the common ground, the real situation did not always look that great. The attitude of the missionaries in the Far East toward the religions there, however, was marked by a certain understanding and tolerance. Confucianism was thus frequently accepted as a preparation for Christianity while the other two prophetic religions, Judaism and Islam, were sometimes regarded as obdurate opponents, but sometimes as sister religions as well that share the most important common feature, namely the belief in the one Creator God.