
Die frühneuzeitliche Chinamission der Dominikaner*

von Claudia von Collani

Zusammenfassung

Im Verhältnis zur Zahl der Jesuiten in China waren alle anderen Orden stets in der Minderheit. Anpassung wurde von allen gefordert und mehr oder weniger auch durchgeführt, vor allem bei der Sprache. Die Dominikaner, die von den Philippinen nach China kamen, gehörten einer besonders strengen Richtung an, was ihnen Anpassung Verständnis und Dialog mit den Chinesen sehr erschwerte und teilweise auch die Weichen für die späteren Ritenverbote stellte. Damit geraten ihre anderen Vorzüge in den Hintergrund, wie eine gewisse Offenheit für eine einheimische Hierarchie, für sprachliche und theologische Anpassung (die allerdings auf den Philippinen stattfand) und große Hingabe an die Berufung.

Schlüsselbegriffe

- Chinamission
- Ritenstreit
- herausragende Dominikaner der Chinamission

Abstract

In relation to the number of Jesuits in China, all other orders were always in the minority. Accommodation was demanded of all and more or less implemented, especially with respect to the language. The Dominicans, who came to China from the Philippines, were followers of a particularly strict course which made accommodation, understanding and dialogue with the Chinese very difficult for them and also, in part, set the stage for the subsequent rites prohibitions. Hence their other qualities faded into the background, such as a certain openness to a native hierarchy, to linguistic and theological accommodation (which, however, did take place in the Philippines) and a great devotion to their vocation.

Keywords

- mission to China
- rites controversy
- outstanding Dominicans of the mission to China

Sumario

Comparados con el número de jesuitas en China, los miembros de las demás órdenes estuvieron siempre en minoría. De todos se exigía la acomodación, y todos la practicaron más o menos, sobre todo en la lengua. Los dominicos, que vinieron a China desde las Filipinas, pertenecían a una fracción muy severa, lo que dificultó mucho su acomodación, comprensión y diálogo con los chinos, y, en parte, fue una de las causas de las posteriores prohibiciones de ritos. Con ello quedan relegados otros rasgos positivos, como una cierta apertura para una jerarquía nativa, para la acomodación lingüística y teológica (pero que tuvo lugar en las Filipinas) y gran ímpetu misionero.

Palabras clave

- la misión en China
- la controversia de los ritos
- Dominicos importantes de la misión en China

1 Geschichtlicher Überblick

Im Verlauf der europäischen Entdeckungsfahrten und im darauffolgenden europäischen Kolonialismus der frühen Neuzeit hatte China eine Sonderstellung inne. Seine Größe, seine militärische Macht und seine kulturelle Hegemonie über Ostasien förderten das chinesische Überlegenheitsgefühl – China brauchte weder die Europäer noch ihre Religion. Dieses Sich-Abschließen Chinas während der Ming-Dynastie 明朝 (1368-1644) entstand vor allem wegen der Erfahrungen der mongolischen Fremdherrschaft der Yuan-Dynastie 元朝 (1277-1367). 1429 wurden die Grenzen zu Wasser und zu Lande hermetisch abgeriegelt. Seit Beginn des 16. Jahrhunderts hatte China dann zumindest begrenzten Handelskontakt zu Japan und Portugal, wobei beides über die portugiesische Enklave Macau lief.¹

Zusammen mit den iberischen Kolonialmächten breitete sich auch die frühneuzeitliche Mission aus. Bei China stieß sie jedoch an ihre Grenzen, obwohl gerade dieses Reich wegen seiner hohen Kultur besonders erstrebenswert für die Bekehrung erschien. Innerhalb des Einflussbereichs der Iberischen Mächte gehörte Ostasien zum portugiesischen Padroado, während die Philippinen zu Spanien gehörten. Das Aufeinanderprallen dieser Interessensphären führte immer wieder zu Konflikten, an denen die unter beiden Seiten missionierenden Orden beteiligt waren. So missionierten die Jesuiten im portugiesischen Bereich, während die »alten« Orden, wie Augustiner, Dominikaner und Franziskaner, spanischer Herkunft waren.²

Zentrum für Handel und Mission des Padroado im Osten war seit 1557 die Halbinsel Macau, wo die Societas Jesu seit 1560 saß. 1576 wurde Macau Diözese mit Jurisdiktionsgewalt über ganz China, Japan und die umgebenden Inseln.³ Die spanischen Mendikantenorden dagegen drängten sich schon seit 1540 von Mexiko aus nach China, wo einige sogar ein tausendjähriges, endzeitliches Reich unter den Chinesen errichten wollten.⁴ Während des gesamten 16. Jahrhunderts versuchten sie, mit europäischen Gesandtschaften ins hermetisch verschlossene China zu kommen und dort zu missionieren, was meist mit Ausweisungen und sogar Einkerkierungen endete.⁵ Vergeblich war auch der Versuch Francisco de Xaviers SJ (1510-1552), heimlich nach China einzureisen; er starb 1552 vor der Küste Chinas auf der Insel Shangzhuan.⁶ Erst mit den beiden Jesuiten Michele Ruggieri (1543-1607) und Matteo Ricci (1552-1610), die dank ihrer Sprachkenntnisse und Anpassung an die chinesische Kultur eine Aufenthalts-erlaubnis für China bekamen (seit 1583), begann die frühneuzeitliche Chinamission.⁷

Der Portugiese Gaspar da Cruz († 1570) war als erster Dominikaner für kurze Zeit im südchinesischen Guangzhou (Canton).⁸ Die spanischen Mendikanten gründeten Ende des 16. Jahrhunderts als Brückenkopf und Ausgangsposition für die Missionen in Japan und China eigene Provinzen auf den Philippinen, wie z. B. die Dominikaner mit der *Provincia del*

* HCC = Nicolas STANDAERT (ed.), Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800 (Handbook of Oriental Studies, section 4: China 15/1. Handbuch der Orientalistik, Abt. 4: China 15), Leiden/Boston/Köln 2001. BM = Robert STREIT (Hg.), Bibliotheca Missionum, V und VII, Freiburg 1929, 1932.

1 Claudia VON COLLANI, Die christliche Chinamission der Neuzeit, in: ZMR 93 (2009) 205-219, 206.

2 HCC, 287.

3 Joseph DEHERGNE, Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800, Paris, Rome 1973, 325.

4 Johannes BECKMANN, China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden im 16. Jahrhundert (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Schriftenreihe 29), Schöneck-Beckenried 1964; John F. WALVOORD, The Millennial Kingdom, Zondervan 1983.

5 George H. DUNNE, Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty, London 1962, 16-20.

6 VON COLLANI, Chinamission der Neuzeit (Anm. 1), 206.

7 HCC, 295.

8 Ebd., 322; Fidel VILLARROEL, O.P., The Chinese Rites Controversy – Dominican Viewpoint, in: Philippiniana Sacra XXVIII, 82 (1993) 5-61, 11-14.

Santisimo Rosario de Filipinas; gleiches taten die spanischen Franziskaner und Augustiner, wobei die philippinischen Provinzen in Zeiten der Verfolgung auch als Rückzugsort dienten.⁹ Während die Reiseroute der Portugiesen und der Jesuiten nach Süden an der afrikanischen Küste entlang ging und sich dann nach Osten wandte, verlief die Route der spanischen Schiffe nach Westen bis nach Mexiko, dort über den Landweg an die Küste und von aus da zu den Philippinen.¹⁰ Mit dem *Breve Ex pastorali officio* vom 28. Januar 1585 erteilte Gregor XIII. der Societas Jesu das Exklusivrecht der Missionstätigkeit in Japan und China, weshalb es zwischen 1582 und ca. 1630 ausschließlich Jesuiten in China gab.¹¹ Trotz des Personalmangels widersetzten sich die Jesuiten der Ankunft anderer Orden, da sie einerseits um ihre einheitliche Missionsmethode der Akkommodation fürchteten und andererseits Portugal verpflichtet waren, das die Mission teilweise finanzierte und dem es vor allem um die Handelsprivilegien ging.¹²

Die Philippinen dienten den Mendikantenorden als Vorbereitungsort für ihren geplanten Einsatz in der Chinamission. Ab 1588 übernahmen die Dominikaner daher die Seelsorge für Chinesen in Manila aus der Provinz Fujian, wozu sie Chinesisch lernten und theologische Bücher in chinesischer Sprache veröffentlichten (s. u.). Bedeutung erlangten zur Anfangszeit Juan Cobo (ca. 1546-1592), der 1588 im Auftrag von Philipp II. von Spanien über Mexiko nach Manila reiste, um in China zu missionieren, sowie Miguel de Benavides y Añosa (1552-1605), der seit 1587 auf den Philippinen war.¹³

Nach Beschwerden der Mendikanten gestattete Clemens VIII. mit der Konstitution *Onerosa pastoralis officii* (12. Dezember 1600) auch ihnen (Dominikaner, Franziskaner, Augustiner, Kapuziner, Karmeliten) die Einreise nach China. Das galt ohne Beschränkung der Nationalität, musste jedoch unter Anerkennung von Portugals Rechten geschehen.¹⁴ Um den Handel Spaniens mit der südchinesischen Provinz Fujian zu schützen und als Sprungbrett nach China, richtete etwa 1635-1639 die spanische Regierung Militärposten auf Formosa (Taiwan) ein.¹⁵ Endlich gestattete Urban VIII. mit der Konstitution *Ex debito pastoralis officii* (1633) allen Nationen, Orden und Regularen unbeschränkt die Einreise in den Fernen Osten. Nun kamen Missionare verschiedener Orden und Nationen, aber auch mit verschiedenen Zielgruppen und daher unterschiedlichen Missionsstrategien nach China. Während sich die Jesuiten vor allem auf die Bekehrung der Elite konzentrierten, um von da die anderen Stände zu erreichen, predigten die Mendikanten in erster Linie unter dem einfachen Volk. Diese Konstellation führte zu Rivalitäten, Eifersüchteleien und Missverständnissen, die letztendlich den Ritenstreit auslösten.¹⁶

Erst ab 1630 konnten die Dominikaner festen Fuß im chinesischen Reich fassen. Als erster kam 1631 Angelo Cocchi (1597-1633) von Manila nach Fujian, 1633 gefolgt von Juan Bautista de Morales (1597-1664), der zusammen mit dem spanischen Franziskaner Antonio de Santa Maria Caballero (1602-1669) einreiste, 1634 folgte Francisco Díaz OP (1606-1646).¹⁷ Schon bald stellte sich als zusätzliches Problem zu den verschiedenen Nationalitäten heraus, dass die Mendikanten eine andere Sicht der chinesischen Religionen hatten als die Jesuiten. Sie

9 HCC, 296.

10 Ebd., 268f.

11 Ebd., 309f.

12 Ebd., 296.

13 1602 wurde Benavides Erzbischof von Manila. Er setzte sich für die Rechte der Filipinos und der Chinesen gegen die spanische Regierung ein.

14 HCC, 296; Adelhelm JANN, Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan: ihre Organisation und das Portugiesische Patronat vom 15. bis ins 18. Jahrhundert, Paderborn 1915, 182f.

15 HCC, 295-297; BM V, Nr. 987 u. 1060; Benno BIERMANN, Die Anfänge der neueren Dominikanermision in China, Münster 1927, 19.

16 HCC, 297.

17 Eugenio MENEON, Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian. The Anti-Christian Incidents of 1637-1638, in: Tiziana LIPIELLO/Roman MALEK (eds.), »Scholar from the West«. Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China (Fondazione Civiltà Bresciana, Annali IX – Monumenta Serica Monograph Series XLII) Nettetel, Brescia 1997, 219-262, 224-234.

sahen in den Religionen und Riten mehr oder weniger Aberglauben. Nach Konsultationen mit den Jesuiten im Jahr 1635 sammelten sie Material, das von Antonio Santa Maria nach Manila gebracht wurde. Wohl wegen des eher unvorsichtigen Verhaltens der Mendikanten bei der Missionsarbeit und gegenüber den »Heiden« kam es 1643-1645 zu anti-christlichen Vorfällen in Fujian.¹⁸ Schließlich wurde Morales 1640 nach Rom entsandt, um die Frage der Riten zu klären, die Praxis der Mendikanten zu verteidigen und neue Missionare zu holen. Der Fall wurde der Sacra Congregatio de Propaganda Fide vorgelegt, die 1645 im Sinne von Morales entschied (s.u.).¹⁹ Morales kehrte 1649 mit neuen Missionaren nach China zurück, darunter Timoteo Bottigli (1621-1662) und Francisco Varo (1627-1687). Zwischen 1655 und 1661 folgte weitere Verstärkung für die Mission, darunter Raimundo del Valle (1613-1683), Vittorio Ricci (1621-1685), der in Fu'an geborene Luo Wenzao alias Gregorio López 羅文藻 (1615/17-1691), Domingo Fernández Navarrete (1618-1689) und Domingo Sarpetri (1623-1683). Daher konnte die Mission der Dominikaner nach Lanqi und Jinhua in Zhejiang sowie nach Jining in Shandong (ab 1665) erweitert werden.²⁰ Bis 1665 arbeiteten einundzwanzig Dominikaner in China.²¹ 1665 hatten sie elf Residenzen und zwanzig Kirchen mit etwa 10.000 Gläubigen in den Provinzen Zhejiang, Fujian und Guangdong. Der chinesische Dominikaner Luo Wenzao allein (s. u.) soll mehr als 2000 Chinesen getauft haben.²² Bewusst suchten sich die Dominikaner von der jesuitischen Missionsmethode der Akkommodation, die sich vor allem an die chinesische Oberschicht der Gelehrten wandte, abzusetzen, indem sie direkt missionierten. Sie reisten zu Fuß, waren meist auf Almosen angewiesen, hatten nur ihr Brevier und das Kreuzifix bei sich, wobei, wie sie betonten, ihre Predigt nur auf der Tugend des Kreuzes beruhte. Das aber rief teilweise heftige Reaktionen von Seiten der Chinesen hervor.²³

1665 wurden während des sogenannten Kalenderfalls auch vier Dominikaner 1665 aus Zhejiang und Shandong nach Peking und dann zusammen mit 18 Jesuiten und zu dem Franziskaner Antonio de Santa Maria nach Canton gebracht, wo alle unter Hausarrest gestellt wurden. Die Dominikaner in Fujian konnten sich verbergen, während Gregorio Luo Wenzao für die gesamte Chinamission aller Orden tätig wurde. 1671 durften die Missionare auf ihre Missionsstationen in Zhejiang und Fujian zurückkehren, während Shandong aufgegeben wurde. Domingo Fernández Navarrete konnte sich aus Canton absetzen; er kehrte nach Europa zurück, wo er seine *Tratados históricos* veröffentlichte.²⁴

Zwischen 1676 und 1700 kamen achtzehn neue Dominikaner nach China, ab 1690 entstanden neue Missionsstationen in Nord-Ost Jiangxi. Infolge des unbedachten, ja arroganten Auftretens des päpstlichen Legaten Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710) in China (1705-1707), der vor dem Kangxi Kaiser alle chinesischen Religionen und Riten als Aberglauben brandmarkte, forderte der Kaiser ab 1707 eine Aufenthaltsgenehmigung für alle Missionare, das *piao* (s. u.). Da es die meisten Dominikaner ablehnten, der Anpassung Matteo Riccis zu folgen und daher das *piao* nicht bekamen, mussten sie zwischen 1707 und 1708 China verlassen. So wurden 1708 neun von elf Dominikanern als Gegner der

18 Ebd., 242-254; BIERMANN, Anfänge (Anm. 15), 51-55.

19 George MINAMIKI, The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times, Chicago 1985, 25-28.

20 BIERMANN, Anfänge (Anm. 15), 112-114; HCC, 323.

21 HCC, 324.

22 Anthony E. CLARK, China's Saints. Catholic Martyrdom during the Qing (1644-1911), Bethlehem 2011, 60.

23 BIERMANN, Anfänge (Anm. 15), 206-209.

24 J.S. CUMMINS, A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China, Aldershot 1993, 165-168.

chinesischen Riten ausgewiesen, darunter Francisco González de San Pedro († 1730).²⁵ Nur zwei Dominikaner waren nach 1710 noch in China, nämlich Francisco Caballero (1677-1728) und Magino Ventallol (1647-1732). Zwischen 1715 und 1719 kamen acht dominikanische Neuankömmlinge nach Fujian, darunter Pedro Sanz (1680-1747). Im Jahr 1722 betreuten die Dominikaner 37 Kirchen in China. Nach dem Verbot des Christentums 1724 arbeiteten sieben der neun Dominikaner im Geheimen bis 1738 weiter, als weitere acht Neuankömmlinge heimlich einreisen konnten.²⁶ Vier Dominikaner kamen 1728 in Verkleidung als Fischer und Bauern von den Philippinen her nach Südchina, darunter Francisco Serrano (1695-1748) und Juan Alcober (1694-1748).²⁷ Im Jahr 1747-1748 brach eine Verfolgung in Fujian aus, wobei Pedro Sanz und vier seiner Mitbrüder hingerichtet wurden (s. u.).²⁸ Trotzdem folgten zwischen 1754 und 1798 siebzehn neue Missionare aus dem Dominikanerorden nach China, darunter der Apostolische Vikar Francisco Pallas (1706-1778). Meist waren etwa acht Spanier gleichzeitig in Fujian, denen chinesische Mitbrüder zur Seite standen, die in Manila ihre Ausbildung erhalten hatten.²⁹ Im 18. Jahrhundert kamen italienische Dominikaner dazu, die von der Propaganda Fide entsandt worden waren. Nach 1750 konzentrierte sich die Missionsarbeit der Dominikaner dann auf die Provinz Fujian, während die anderen Provinzen aufgegeben wurden. Der Versuch, sie wiederzubeleben, misslang, weil die Christen teilweise abtrünnig geworden waren oder den Ritenverboten nicht gehorchen wollten.³⁰

Eine Besonderheit der Dominikanermission in Fujian war die Einrichtung von *Beatas* nach dem Beispiel der Philippinen. Dabei handelte es sich um junge Frauen, die sich, oft trotz des Drucks der Familien, weigerten zu heiraten und dafür privat ein Keuschheitsgelübde ablegten. Da es zur damaligen Zeit aber noch keine Orden oder Kongregationen für Chinesinnen gab, blieben die jungen Mädchen meist in ihren Familien und wurden von diesen versorgt. Teils führten sie ein kontemplatives Leben, teils arbeiteten sie als Katechistinnen und verkündigten den Glauben unter Frauen und Kindern, sie taufte und leisteten soziale Dienste. Wichtig wurden sie in Verfolgungszeiten.³¹ Das Christentum bot dabei den Frauen eine religiöse Motivation, die Heirat oder Wiederheirat abzulehnen, wozu die Missionare spirituelle und psychologische Unterstützung leisteten. Oft war dies für die Frauen auch eine Möglichkeit, unabhängig zu sein und die Rolle einer Anführerin in der Gemeinde einzunehmen, womit sie nicht nur den patriarchalen Strukturen der chinesischen Gesellschaft, sondern manchmal auch der Kontrolle der Missionare entgingen.³² Für die Chinesen war das Ideal der Jungfräulichkeit ein asozialer Gräuel, da im patriarchalen System Chinas der Fortbestand der Familie von den (männlichen) Nachkommen abhing. Unverheiratete Frauen wie Männer galten als asozial, was auch für buddhistische Orden galt. In den Augen der Behörden gehörte dieses Verweigern der Heirat zu den besonders verdächtigen Punkten des Christentums.³³ Da die Missionare die chinesischen Gemeinden im 18. Jahrhundert nur selten besuchen konnten, waren die Gemeinden auf den vermehrten Einsatz von einheimischen Priestern angewiesen, weshalb es starke Laienorganisationen gab mit dem Einsatz von Katechisten, Gemeindeleitern und »Jungfrauen«.³⁴

25 CLAUDIA VON COLLANI, Kilian Stumpf SJ zur Lage der Chinamission im Jahre 1708, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 51 (1995) 117-144 und 175-209, 132. González schrieb *Relation de la nouvelle persécution de la Chine* (1710) über die Tournon-Gesandtschaft.
26 HCC, 324f.

27 CLARK, *China's Saints* (Anm. 22), 77.

28 HCC, 325.

29 BIERMANN, *Anfänge* (Anm. 15), 218-225 (Anhang).

30 HCC, 325f.

31 BIERMANN, *Anfänge* (Anm. 15), 163-165; CLARK, *China's Saints* (Anm. 22), 71.

32 MENEGON, *Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian* (Anm. 17), 112-115; HCC, 396f.;

BIERMANN, *Anfänge* (Anm. 15), 163-165.

33 Eugenio MENEGON, *Child Bodies, Blessed Bodies: The Contest between Christian Virginity and Confucian Chastity*, in: *Nan Nü* 6.2. (2004) 177-240, 185.

2 Die Dominikaner im chinesischen Ritenstreit

Die neuzeitliche Chinamission wird fast immer im Zusammenhang mit dem chinesischen Ritenstreit gesehen und behandelt. Der Ritenstreit begann mit der Akkommodationsmethode Matteo Riccis und endete mit verschiedenen Verurteilungen der Riten durch päpstliche Bullen und Konstitutionen, davon die letzte 1742. Auswirkungen in China waren die zeitweisen, lokalen Verfolgungen chinesischer Christen und Christinnen, die Ausweisung und manchmal auch Hinrichtung europäischer Missionare. Was die Forschung anbelangt, so durfte von 1710 bis 1939 nichts ohne päpstliche Erlaubnis zu diesem Thema veröffentlicht werden.³⁵ In der Historiographie des chinesischen Ritenstreits hat man den Dominikanern zusammen mit den Franziskanern mehr oder weniger die Rolle der »Gegner« der Akkommodation und der Riten zugeschrieben. Unter den Jesuiten gab es jedoch ebenso bedeutende Gegner der Riten oder der chinesischen Termini (Niccolò Longobardo, Jean-François Foucquet, Claude de Visdelou), wie es unter den Dominikanern und Franziskanern Ritenbefürworter gab.

Die Streitigkeiten über die Riten sind begründet in den verschiedenen Missionskonzepten und –methoden der in China missionierenden Orden und ihrer Haltung gegenüber den chinesischen Religionen. In China gab es drei Religionen, die *sanjiao* 三教: den Konfuzianismus (*rujiao* 儒教), den Daoismus (*daojiao* 道教) und den Buddhismus (*fojiao* 佛教), die von den Missionaren im damaligen Sprachgebrauch als »Sekten« bezeichnet wurden.³⁶ Akzeptabel war, falls überhaupt, nur der Konfuzianismus. Während der alte, ursprüngliche Konfuzianismus nach Meinung der Jesuiten ein Monotheismus und identisch mit der Urreligion war, galt der zeitgenössische Konfuzianismus als eine rein säkulare Staatsphilosophie mit Ritualen, die dem Zusammenhalt der Gemeinschaft dienen. Daher war er kompatibel mit dem Christentum und den chinesischen Gelehrten war es möglich, Konfuzianer und Christ zugleich zu sein. Der Neo-Konfuzianismus der Song-Zeit (960-1279) aber galt als Atheismus.³⁷ Manche der zeitgenössischen Gelehrten der späten Ming- und frühen Qing-Zeit gingen in ihrer Verneinung von spirituellen Kräften so weit, dass die Jesuiten auch sie Atheisten nannten, weshalb sie in etwa mit den »vernünftigen« europäischen Anhängern der Aufklärung vergleichbar waren.³⁸ Buddhismus und Daoismus dagegen wurden von fast allen Missionaren abgelehnt.³⁹

Die Akkommodation Matteo Riccis machte verschiedene Vorgaben, denen die meisten Jesuiten und auch andere Missionare folgten. So plädierte Ricci für chinesische Begriffe als religiöse Termini und gestattete den christlichen Chinesen die Teilnahme am Ahnen- und Konfuziuskult, da sie dabei wahrscheinlich keine abergläubischen, sondern nur staatstragende Intentionen hätten. Dieser Probabilismus, eigentlich der dominikanischen Beichtpraxis entstammend, wurde zur Besonderheit des Jesuitenordens, dem daher häufig »Laxismus« vorgeworfen wurde. Danach durfte man, wenn es gute Argumente dafür gab, eine Sache als wahrscheinlich ansehen, auch wenn das Gegenteil wahrscheinlicher war.⁴⁰

34 Claudia VON COLLANI, Der chinesische Ritenstreit, in: ZMR 90 (2006) 222-224.

35 BM VII, Nr. 2609.

36 S. u. a. HCC, 597-599, 680-688.

37 VON COLLANI, Der chinesische Ritenstreit (Anm. 34), 212f., 217.

38 Eugenio MENEGON, European and Chinese Controversies over Rituals: a Seventeenth Century Genealogy of Chinese Religion, in: Bruno BOUTE/Thomas SMÄBERG (eds.), *Devising Order. Socio-religious Models, Rituals and the Performativity of Practice*, Leiden/Boston 2013, 201f.

39 HCC, 598.

40 Klaus DEMMER, *Moralssysteme*, LThK³ 7, 461f.

Die chinesischen Riten wurden vor allem im Werk des chinesischen Song-Philosophen Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), dem *Zhuzi jiali* 朱子家禮 »Meister Zhus Familienrituale« behandelt. Es enthielt Riten für Heirat (*hunli* 婚禮), Beerdigung (*sangli* 喪禮), Übergeben der Erwachsenenkappe (*guanli* 冠禮), Ahnenopfer (*jili* 祭禮), dann glückbringende (*jili* 吉禮) und unglückbringende Riten (*xiongli* 凶禮). Ergänzend gab es Kommentare und Zitate aus dem *Liji* 禮記 (Buch der Riten) und dem Ritualklassiker *Yi* 儀禮.⁴¹ Nach Meinung der chinesischen Gelehrten wurden von den Ahnen keine Gunsterweise oder Glück erwartet (*fu* 福) und es wurden ihnen auch keine richtigen Opfer dargebracht, keine Gebete wurden an sie gerichtet, um Gunst zu bekommen, sie waren nicht das Objekt der Verehrung. Konfuzius wurde als Weiser verehrt und nicht als göttlichen Wesen angebetet. Eindeutig verboten waren in den apologetischen Katechismen der Missionare chinesische Schriften und Gebete, Geomantie (*fengshui* 風水), Divination, Geist-Besessenheit, Verbrennen von Papiergeld bei Begräbnissen und Tempeln.⁴²

Die Geschichte des Ritenstreits lässt sich in vier Phasen unterteilen, wobei die Dominikaner vor allem in der zweiten Phase eine wichtige Rolle spielten. Die erste Phase betraf die religiöse Terminologie in China, so die Namen für Gott (*Tian* 天, *Shangdi* 上帝), Engel (*shen* 神), Seele (*ling hun* 靈魂) u. a., wobei die chinesischen Begriffe für Gott den chinesischen Klassikern entnommen waren. Die Diskussionen während der ersten Phase (bis etwa 1630) fanden innerhalb der Societas Jesu statt und behandelten die Frage, ob man nicht wie in Japan lieber lateinische Begriffe für religiöse Termini wählen sollte, denn einige Jesuiten waren der Meinung, die Chinesen seien reine Atheisten oder Materialisten und wüssten nichts von spirituellen Dingen. Diese Phase der Diskussion mit diversen Konferenzen dauerte etwa 50 Jahre.⁴³

Die zweite Phase des Ritenstreits (ca. 1630-1680), die mit der Ankunft der Mendikanten in China begann, betraf vor allem die Zeremonien zu Ehren des chinesischen Philosophen Konfuzius, wie sie von der Gelehrtenschicht in Tempeln und Hallen zu seinen Ehren vollzogen wurden, und die Ahnenverehrung. Diese war tief verwurzelt in den sozialen Strukturen aller Gesellschaftsschichten und zeigte sich durch Verehrungsformen wie Prostrationen (Kowtow), Verbrennen von Weihrauch, Darreichung von Speisen vor dem Körper, Grab oder Ahnentäfelchen.⁴⁴ Diese Phase endete mit der Ankunft der ersten französischen Apostolischen Vikare aus der Missionskongregation der *Missions Étrangères de Paris* und der französischen Jesuiten in China (ca. 1680-1690). Die Mendikanten, die fast ausschließlich bei den Unterschichten missionierten, bemerkten dort abergläubische Tendenzen bei den Riten,⁴⁵ während die Jesuiten die Riten als rein zivile, säkulare Akte ansahen, die man den Neuchristen gestatten konnte. Außerdem warfen die Mendikanten den Jesuiten vor, die Chinesen nur unzureichend über die Forderungen des christlichen Glaubens zu unterrichten, indem sie das für die Chinesen anstößige Kreuz verbergen und den Chinesen die Polygamie erlauben würden.⁴⁶ Besorgt um die Reinheit des Glaubens schickten die

41 <http://www.chinaknowledge.de/Literature/Classics/zhuzijiali.html> (20.4.2018).

42 MENEGON, *European and Chinese Controversies* (Anm. 38), 201f.

43 HCC, 680.

44 HCC, 680f.

45 VON COLLANI, *Ritenstreit* (Anm. 34), 213.

46 J.S. CUMMINS (ed.), *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete 1618-1686 I-II*, Cambridge 1962, 207; VON COLLANI, *Ritenstreit* (Anm. 34), 212f., 217.

47 VILLARROEL, *Chinese Rites* (Anm. 8), 5-61; HCC, 322.

48 Solche Tafeln gab es auch in chinesischen Moscheen.

49 BM V, 2188; *Quaesita Missionariorum* (eigener Druck); *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta, Instructiones, Rescripta pro Apostolicis Missionibus*, vol. 1, Romae 1907, 30-35.

50 BM V, Nr. 2189.

51 BM V, 786.

52 BM V, 807.

53 *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide ...* (Anm. 49), 36-39; MINAMIKI, *Chinese Rites Controversy* (Anm. 19), 29f.

Mendikanten daher 1640 Juan Bautista Morales nach Rom, der 1643 eine Eingabe von 17 Fragen an die Propaganda Fide machte. Zum Fragenkomplex von Morales gehörten auch Verbote oder Gebote des positiven Kirchenrechts, die in einem nicht-christlichen Land zum Teil undurchführbar waren, wie Fastengebote u. a.⁴⁷

Die 17 Anfragen von Juan Bautista de Morales lauteten:

- 1 Sind Fasten, jährliche Beichte, Kommunion für chinesische Christen verpflichtend?
- 2 Kann man bei der Spendung der Taufe und bei der letzten Ölung von Frauen auf bestimmte Sakramentalien verzichten (die in China völlig undenkbar waren, da Frauen nicht von Fremden berührt werden durften)?
- 3 Dürfen Christen die üblichen Zinsen nehmen (nämlich 30%)?
- 4 und 5. Dürfen professionelle Darlehensverleiher getauft werden?
- 6 Dürfen Christen einen finanziellen Beitrag leisten zu öffentlichen Festlichkeiten, die mit Opfern usw. zu tun haben?
- 7 Dürfen Christen am Kult des Chenghuang (城隍 Schutzgott einer Stadt) teilnehmen?
- 8 Dürfen Christen am Kult des Philosophen Kong Fuzi (孔夫子 Konfuzius) teilnehmen?
- 9 und 10. betrafen den Ahnenkult
- 11 Ahnentafeln
- 12 Teilnahme der Christen an der Totenverehrung zuhause
- 13 Aufklärung der Katechumenen über kirchlich gebotene Sonn- und Feiertage
- 14 Betrifft die Bedeutung des Begriffs *sheng* (聖, »heilig« oder »weise«), der sich in christlichen Büchern im Zusammenhang mit Christus, Maria und den übrigen Heiligen findet. Kann er auch für Konfuzius verwendet werden?
- 15 In den Götzentempeln gibt es auch einen besonders geschmückten Tisch, worüber eine Tafel mit der Aufschrift steht: *Huangdi wansui wanwansui* (皇帝萬歲萬萬歲), was heißt: »Es lebe der Herrscher der Chinesen viele tausend Jahre.«⁴⁸ Davor wird geopfert. Ist das für Christen erlaubt?
- 16 Dürfen die Christen für verstorbene heidnische Verwandte beten?
- 17 Müssen die Missionare Christus den Gekreuzigten predigen?⁴⁹

Wie nicht anders zu erwarten, beantwortete die Sacra Congregatio am 12. September 1645 die vorgelegten Fragen im Sinne des Fragestellers. Den chinesischen Christen wurde die Teilnahme an den verschiedenen Riten untersagt.⁵⁰ Anschließend reiste Morales über Manila nach China zurück, wo er 1649 ankam.⁵¹

Als Gegenmaßnahme schickten die Jesuiten Martino Martini SJ (1614-1661) nach Rom, wo er 1655 eine eigene Eingabe mit fünf Fragen an das Hl. Offizium machte, wobei die Fragen 1, 2, 8 und 9 neu formuliert wurden.⁵² Nach Martini hatten die Riten für die Christen keine abergläubische Intention, sondern waren rein zivil und politisch. Kirchengebote wie Besuch der Messe am Sonntag oder Fasten seien in einem nicht-christlichen Land kaum durchführbar. Verbiete man die Ahnen- und Totenfeiern, so würden die Christen als pietätlose Kinder und schlechte Staatsbürger betrachtet, denn die Ahnen würden ja nicht angebetet. Konfuzius dagegen sei der große Lehrer und Meister, seine Verehrung bedeute Achtung vor dem Konfuzianismus. Verbiete man den Gelehrten die Teilnahme am Konfuziuskult, so seien sie von höheren Staatsämtern ausgeschlossen. Am 23. März 1656 fiel die Entscheidung zugunsten von Martinis Darstellung der Riten, die von Alexander VII. approbiert wurde. Der Punkt der angeblichen Verheimlichung des Kreuzes tauchte nicht mehr auf. Kritik kam von anderen Missionaren, der Sachverhalt sei falsch dargestellt worden.⁵³

Damit gab es nun bezüglich der Riten zwei verschiedene Anfragen mit den jeweils passenden Antworten. Zur Zeit des »Kalenderfalls« 1667-1668 wurden während der

Internierung in Canton auch Fragen behandelt, die den Ritenstreit betrafen. Dabei diskutierten neben achtzehn Jesuiten auch der Franziskaner Antonio de Santa Maria Caballero und drei Dominikaner (Domingo Fernández Navarrete, Domingo Sarpetri, Filippo Leonardo Valentino) über 42 Artikel, die zumeist das Kirchenrecht betrafen.⁵⁴ Frage 41 behandelte die Verehrung des Konfuzius und der Ahnen, doch blieb die Frage strittig, da die Dominikaner Probleme mit der Entscheidung von 1656 hatten. Völlige Einigkeit bestand dagegen bei Artikel 42, wonach China dem hl. Joseph geweiht wurde. Die Akten dieser Konferenz wurden später publiziert.⁵⁵

Im Zuge dieser Konferenz erwies sich der Dominikaner Domingo a S. Petro (alias Sarpetri 1623-1683) als Abweichler. Der Dominikanerprovinzial der Philippinen hatte ihn mit dem Studium der chinesischen Riten beauftragt. Für Sarpetri war die Praxis der Jesuiten probabler, um die Tür für die Evangelisierung zu öffnen.⁵⁶ Seine Haltung dokumentierte Sarpetri in seinem Traktat von 1670, worin er belegte, nicht die Form des Rituals sei wichtig, sondern das Ziel, nämlich *Shangdi*, niedere Geister, Ahnen. Werden die Riten Konfuzius und den Ahnen dargebracht, dann sind sie kein religiöser Kult, während das Opfer an *Shangdi* sehr wohl ein solcher ist. Ähnlich wie die Juden falsche Götter anbeteten und einige Christen abergläubisch seien, so suchten einige Chinesen Glück von den Ahnen.⁵⁷ Ansonsten hatte Sarpetri seine eigene Haltung.⁵⁸

Nach diversen Anfragen zur Gültigkeit der beiden Dekrete erließ Clemens IX. am 20. November 1669 ein Dekret, wonach jede Partei in ihrem Sinne mit der Frage umgehen durfte, d. h. beide Dekrete von 1645 und 1656 waren gültig.⁵⁹

Beruhend auf Francisco Varos Vorarbeiten kam es nach dem Mandat des Apostolischen Vikars Charles Maigrot (1652-1730) von 1693 jedoch zu einem neuen Ausbruch des Ritenstreits. Als der Kangxi Kaiser 康熙 (Reg. 1662-1722) während der Gesandtschaft des päpstlichen Legaten Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710) an den Kaiserhof 1705-1706 bemerkte, dass der Konfuzianismus von offizieller römischer Seite abgelehnt wurde, verschlechterten sich die Beziehungen zwischen den chinesischen Kaisern und dem Hl. Stuhl. Nach 1707 ließ Kangxi alle Missionare ausweisen, die nicht das *piao* 票 bekommen hatten, d. h. versprochen hatten, Matteo Riccis Methode der Anpassung an die chinesische Kultur zu folgen.⁶⁰ Damit fiel eine Reihe von Missionaren aus. Neun von elf Dominikanern wurden ausgewiesen bei insgesamt 155 Missionaren.⁶¹ Zu den Ausgewiesenen gehörte auch Francisco González de San Pedro († 1730), der einen Bericht über die Tournon-Gesandtschaft schrieb: *Relation abrégée de la nouvelle persécution de la Chine* (1710).

54 Namen s. Josef METZLER, Die Synoden in China, Japan und Korea 1570-1931, Paderborn 1980, 22-24.

55 MINAMIKI, Chinese Rites Controversy (Anm. 19), 32-35; Acta Cantoniensis authentica: in quibus praxis missionariorum Sinensium Societatis Jesu circa ritus Sinenses approbata est communi consensu patrum Dominicanorum, & Jesuitarum, qui erant in China; atque illorum subscriptione firmata ..., s. l. 1700.

56 Paul A. RULE, K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism, Sydney 1986, 102f.; Apologia pro Decreto et praxi Jesuitarum, Lovanii 1700, 3-7.

57 Apologia (Anm. 56), 49-50, 52.

58 RULE, K'ung-tzu (Anm. 56), 103; Apologia (Anm. 56), Brief, 12. November 1668, 12-19.

59 HCC, 683.

60 VON COLLANI, Ritenstreit (Anm. 34), 215f.

61 VON COLLANI, Kilian Stumpf SJ zur Lage der Chinamission (Anm. 25), 184-186.

62 HCC, 322.

63 S. Neuausgabe: Pien cheng-chiao chen-ch'uan Shi-lu (Apologia de la verdadera religión) 辨正教真傳寶錄, ed. Fidel VILLARROEL, Manila 1986.

64 Eugenio MENEGON, Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China, Cambridge, Mass./London 2009, 50f.

65 Juan COBO, Beng Sim Po Cam que quiere decir Espejo rico del claro corazón, Madrid 1959, tr. Carlos Sanz.

66 MENEGON, Ancestors (Anm. 64), 214-218, 224.

67 Ebd., 215, 285f.

68 Im Schlussdokument vom 10. Dezember 1668 finden sich alle Unterschriften (ARSI, JS 158, 1-4 & JS 162, 259-263). Zitiert nach RULE, K'ung-tzu (Anm. 56).

69 Englische Übersetzung des Buches: An Account of the Empire of China, Historical, Political, Moral and Religious, Band 1 von: A Collection of Voyages and Travels ... in four volumes, vol. 1, London 1704.

70 CUMMINS, Travels and Controversies (Anm. 46).

3 Persönlichkeiten

3.1 Juan Cobo und Francisco Varo: chinesische Sprachstudien und Bücher

Das Erlernen der chinesischen Sprache gehörte für alle in China missionierenden Orden zur Grundausrüstung. Handschriftliche Vokabularien kursierten unter allen Orden. Zur Vorbereitung der Dominikaner auf den Philippinen auf die Chinamission gehörten daher vor allem Sprachstudien, wobei die Mendikanten den Jesuiten keineswegs nachstanden. Erlern und erprobt wurde die chinesische Sprache in der chinesischen Kolonie auf den Philippinen. Was Publikationen anbelangt, so veröffentlichten Dominikaner wie Franziskaner im Wesentlichen nur religiöse Bücher.⁶²

Als erster ist hier Juan Cobo (ca. 1546-1592) zu nennen, der 1588 über Mexiko nach Manila kam. Beeinflusst von den Lehren Francisco de Vitorias (1483-1546) und Bartolomé de Las Casas' (1484-1566) setzte er sich für die Rechte der indigenen Völker ein. Zusammen mit Miguel de Benavides stellte er Material für die Chinamission zusammen. Dazu gehörte eine Einführung in das Christentum *Wuji tianzhu zhengjiao zhenzhuanshilu* 無極天主正教真傳實錄 (Manila 1593) (*Apologia de la Verdadera Religion*)⁶³ über natürliche Theologie samt einer Beschreibung des Kosmos.⁶⁴ Zudem übersetzte Cobo ein chinesisches Werk mit Lebensweisheiten aus dem 14. Jahrhundert, das *Mingxin baojian* 明心寶鑑 ins Kastilische: *Libro chino intitulado Beng Sim Po Cam* (Manila 1593).⁶⁵

Francisco Varo (1627-1687) war Linguist und Experte in chinesischen Ritualen. Nach seiner Arbeit auf den Philippinen 1648-1649 im Parian de los Sangleyes (»Chinatown«) kam er nach Fu'an in Nordost Fujian, wo er den Rest seines Lebens verbrachte. Er verfasste ein Vokabularium der Mandarinsprache und eine Grammatik *Arte de la Lengua Mandarina* (Canton 1703).⁶⁶ Daneben schrieb er, basierend auf der thomistischen Theologie, über die Bedeutung von Opfern (*ji* 祭) das Werk *Bianji* 辯祭 (ca. 1650-1660) sowie einen Katechismus *Shengjiao mingzheng* 聖教明徵 (Klare Beweise der heiligen Lehre, 1677). Für Europäer verfasste er seinen *Tratado en que se ponen los fundamentos que los Religiosos Predicadores tienen* (1680), der Charles Maigrot MEP als Vorbild und Material für seine Ritenverbote 1693 diente.⁶⁷

3.2 Navarrete: Reisen und Riten

Auch Domingo Fernández Navarrete kam über die Philippinen 1658 nach China, wo er bis 1665 als Missionar arbeitete. Während des »Kalenderfalls« wurde er mit den anderen Missionaren nach Canton exiliert, wo auf der »Konferenz von Canton« (1667-1669) anstehende Probleme der Mission diskutiert wurden. Zu dieser Zeit, so scheint es, tolerierte Navarrete bis zu einem gewissen Maße die anpassungsfreudige Haltung der Jesuiten. Nach den Beratungen unterzeichneten die Anwesenden die Dokumente, die nach Rom geschickt wurden. Trotz all ihrer Vorbehalte unterzeichneten Navarrete und Antonio de Santa Maria wohl formell alle Entscheidungen der Konferenz von Canton. Später allerdings bestritt Navarrete, seine Unterschrift geleistet zu haben.⁶⁸

Nach seiner heimlichen Flucht aus Canton begab sich Navarrete nach Europa, wo er seine Bücher veröffentlichte und sich gegen die chinesischen Riten und gegen die Jesuiten engagierte. Sein erstes Buch, betitelt *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China* (Madrid 1676),⁶⁹ ist in sieben Bücher unterteilt,⁷⁰ wovon das letzte die Entscheidungen des Ritenstreits betrifft. Navarretes zweites Buch sind die *Controversias antiguas y modernas de la Mission de la gran China* (Madrid 1679), die mit neun Traktaten

zum Ritenstreit nur teilweise gedruckt werden durften. Beide Werke sind vor allem von einer starken Aversion Navarretes gegen die Jesuiten bestimmt.⁷¹ Der interessanteste Teil der *Tratados* ist Buch oder Traktat 5, vom Jesuiten Niccolò Longobardo (1565-1655) verfasst, der maßgeblich Navarretes Theologie bestimmte. In diesem Traktat setzte sich Longobardo mit verschiedenen chinesischen religiösen Termini auseinander, wobei er den Chinesen jedwede Kenntnis von geistigen Vorstellungen absprach, d. h. chinesische Termini für Gott, Engel und Seele sollte man keinesfalls verwenden, sondern nur lateinische Begriffe. Der Neo-Konfuzianismus sei völlig materialistisch, während die chinesischen Riten abergläubisch und götzendienersich seien.⁷² Auch für ihn war Konfuzius ein absoluter Atheist, verehrt von seinen ebenfalls atheistischen Anhängern. Seit jeher aber hätten die Chinesen nur den materiellen Himmel gekannt.⁷³ Weitere Teile der *Tratados* enthalten Navarretes Reisebericht und Zitate aus chinesischen Werken.⁷⁴ Ein großer Teil der *Tratados* jedoch besteht aus einer Ansammlung von verdrehten Gerüchten und tendenziösen Übersetzungen. Ein Dialog oder eine religiöse Begegnung mit China oder zwischen den Orden war so nicht mehr möglich.⁷⁵

Am Ende der *Tratados* folgen die 119 »Dubia«, die Navarrete im Jahr 1674 dem Hl. Offizium vorlegte. 25 »Dubia« betreffen chinesische Mandarine und ihr Amt, 21 »Dubia« den Kult des Konfuzius, 8 die Sakramente, 25 den Ahnenkult, 4 das Fasten, 16 die Mission, dazu kommen 20 besondere Probleme.⁷⁶ Vor allem sprach Navarrete dem chinesischen Kaiser das Recht der Regierung ab, da er ein Tyrann sei. Daher sollten die Chinesen keine öffentlichen Ämter für dieses tyrannische Regime ausüben. Die »Dubia« wurden abgewiesen und es blieb bei den beiden bestehenden Entscheidungen bezüglich der Riten.⁷⁷

3.3 Gregorio Luo Wenzao: der erste chinesische Bischof

Das anvisierte Ziel der Propaganda Fide und dann auch der Orden war ein einheimischer Klerus mit einheimischer Hierarchie.⁷⁸ Wirklich erreicht wurde dieses Ziel erst 1926 mit der Weihe der ersten sechs chinesischen Bischöfe. Ihr Vorläufer war Gregorio Luo Wenzao im 17. Jahrhundert.⁷⁹ Aus einer nicht-christlichen Familie in Fujian stammend wurde er 1634 von Antonio de Santa María Caballero OFM getauft und begleitete ihn einige Jahre auf seinen Reisen. Auf Vermittlung von Antonio schloss sich Gregorio den Dominikanern in Manila an (die Franziskaner hatten ihn nicht aufgenommen), lernte Spanisch, legte 1651 seine feierlichen Gelübde ab und studierte Theologie am Colegio de Santo Tomás. Während des Kalenderfalls sorgte er dafür, dass das christliche Leben in China aufrechterhalten wurde, indem er u. a. viele christliche Gemeinden visitierte. Schließlich empfahlen die ersten französischen Apostolischen Vikare von den *Missions Étrangères de Paris* und Navarrete der Propaganda Fide, Luo Wenzao zum Apostolischen Vikar von Nordchina zu ernennen. Am 8. April 1685 wurde Gregorio Luo von Bischof Bernardino della Chiesa OFM (1644-1721) gegen den Willen der spanischen und portugiesischen Patronate und Teilen seiner Mit-

71 CUMMINS, *Travels and Controversies I* (Anm. 46), cv-cvi; DERS., *Question of Rites* (Anm. 24), 215-223.

72 RULE, K'ung-tzu (Anm. 56), 78-85.

73 *An Account* (Anm. 69), 201f.,

RULE, K'ung-tzu (Anm. 56), 108.

74 *An Account* (Anm. 69), 371-374.

75 RULE, K'ung-tzu (Anm. 56), 110f.

76 BM V, 859. Die »Dubia« finden sich in: Domingo Fernandez

NAVARRETE, *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China ...*, Madrid 1676, 483-514, und in: *An Account* (Anm. 69), 396-422.

77 RULE, K'ung-tzu (Anm. 56), 110f.

78 HCC, 289f., 295-297.

79 Seine Biographie s. José María GONZÁLEZ, *El primer obispo Chino. Exc.mo Sr. D. Fray Gregorio Lo, o López, O.P.*, Pamplona 1966.

80 BIERMANN, *Anfänge* (Anm. 15), 131-133; *Sinica Franciscana V, Romae 1975, XLIII*; RULE, K'ung-tzu (Anm. 56), 113-116.

brüder zum Titularbischof von Basilinopolis geweiht. Die chinesischen Christen begrüßten ihn mit großer Freude und Luo weihte drei Jesuiten zu Priestern. Im Frühling 1690 wurde er vom Hl. Stuhl zum Bischof des neugegründeten Padroado-Bistums Nanking ernannt.⁸⁰

Bezüglich der Riten tendierte Gregorio Luo mehr zur Haltung der Jesuiten, stimmte aber nicht völlig mit ihnen überein. Dazu verfasste er einen chinesischen Traktat, datiert vom am 12. Dezember 1681. Die Jesuiten in Manila übersetzten den Traktat ins Spanische, Luos Sekretär Giovanni Nicolai da Leonissa OFM (1656-1737) ins Lateinische. Fünf Propositionen des Traktates wurden auch veröffentlicht.⁸¹ Luos Meinung nach hatten die Riten zivilen und sozialen Charakter, was er mit Zitaten aus den konfuzianischen Vier Büchern und aus dem *Jiali* 家禮 des Zhu Xi belegte. Der Begriff *ji* meinte für ihn nicht Opfer, *miao* 廟 nicht unbedingt Tempel, *xing* (*sheng*) bedeutete weniger Heiligkeit denn Weisheit der betreffenden Person. Die üblichen Darbringungen für Konfuzius und die Toten würden auch Lebenden dargebracht, die man besonders verehere und respektiere. Zu den Toten bete man nicht, um Gunsterweise zu bekommen.⁸²

3.4 Dominikanische Märtyrer

Im Gegensatz zur Mission in Japan, wo es über tausend namentlich belegte japanische und europäische Märtyrer gab, waren es in China nur wenige. Zwar kam es auch zu lokalen Christenverfolgungen, doch wurden chinesische Christen meist in die Verbannung in entlegene Reichsteile geschickt, während unliebsame Europäer ausgewiesen wurden. Einige Ausnahmen gab es jedoch Mitte des 17. und Mitte des 18. Jahrhunderts in der Provinz Fujian, wo die Spannungen zwischen den lokalen Gelehrten und den Katholiken besonders groß waren.⁸³ Während der Ritenstreit ein Problem für die Europäer darstellte, ob nämlich ein standardisiertes, europäisches Christentum in China notwendig und durchsetzbar sei, war für die Chinesen das Problem der Orthodoxie der fremden Religion wichtig. Nach Meinung der chinesischen Gelehrten sollten sich religiöse Menschen nicht in die politische Ordnung einmischen oder die moralischen Standards der Konfuzianer anzweifeln. Der Konfuzianismus mit seinen Riten war orthodox, *zheng* 正; wer sich dagegen wandte, wie etwa die chinesische Weiße-Lotos-Sekte, 白蓮教, galt als heterodox, *xie* 邪. Als heterodox wurde auch betrachtet, wer dem Vater oder dem Herrscher nicht gehorchte, sie nicht ehrte oder die öffentliche Harmonie störte. Unter all diese Kategorien fiel das Christentum: es teilte die Gesellschaft, da es die staatstragenden Riten verbot und damit die Menschen gegen die Regierung aufwiegelte.⁸⁴ Daher warf man den Christen vor, pietätlos zu sein, die in China übliche Geschlechtertrennung zu missachten und einen Staat im Staat bilden zu wollen.⁸⁵

Zum ersten dominikanischen Märtyrer wurde Francisco Fernández de Capillas (1607-1648).⁸⁶ Nach zehnjährigem Aufenthalt auf den Philippinen kam er 1642 über Formosa nach Fujian, wo er sechs Jahre sehr asketisch lebte und Gemeinschaften des 3. Ordens gründete. Als die Manjuren nach Fujian vorrückten, kam es zu anti-christlichen

81 *Tractatus Ill[ustriss]mi D[omi]ni Gregorii Lopez Dominicani*, s. dazu MENEON, *European and Chinese controversies* (Anm. 38), 215 n. 44.
82 RULE, *K'ung-tzu* (Anm. 56), 114f. Veröffentlicht in: *Apologia pro Decreto Alexandri VII*, beigefügt, Excerptus aus seinem Traktat, 17-35; MENEON, *European and Chinese controversies* (Anm. 38), 215 n. 44.

83 MENEON, *Jesuits, Franciscans and Dominicans* (Anm. 17), 229-233; CLARK, *China's Saints* (Anm. 22), 65f.

84 CLARK, *China's Saints* (Anm. 22), 81f.

85 HCC, 640.

86 CLARK, *China's Saints* (Anm. 22), 62.

Vorfällen und zu einem Verfolgungsedikt vom 9. August 1647.⁸⁷ Die Christen wurden verfolgt, weil die Regierung sie als Teil der Weißen-Lotos-Sekte betrachtete, d. h. als Rebellen, die sowohl zu Ende der schwachen Ming-Dynastie als auch unter der Fremdherrschaft der Qing-Dynastie 清朝 (1644-1911) als Bedrohung angesehen wurde. Daher wurde Capillas am 13. November 1647 gefangengenommen und schließlich am 15. Januar 1648 enthauptet. Nach seinem Tod wurden ihm verschiedene Wunder zugeschrieben.⁸⁸ Seine Seligsprechung erfolgte am 2. Mai 1909, die Heiligsprechung am 1. Oktober 2000 als einer von 120 chinesischen Märtyrern.⁸⁹

In den Jahren 1747-1748 kam es unter Kaiser Qianlong 乾隆 (Reg. 1736-1796) zu einer weiteren Christenverfolgung in Fujian. In seinem Edikt vom 11. August 1746 hatte Kaiser Qianlong eine chinaweite Suche nach Christen, besonders in Fujian, angeordnet. Die europäischen Priester wurden dabei als Verführer und Täuscher des unwissenden Volkes dargestellt. Sie lehrten heterodoxe Lehren, Männer und Frauen versammelten sich gemeinsam, sie übten illegitime Akte aus. Nach dieser Order sollten die Fremden ausgewiesen werden, doch ließ der Provinzgouverneur Zhou Xuejian 周 (1693-1748) die fünf Dominikaner, die ergriffen wurden, hinrichten. Der wichtigste dieser Märtyrer war Bischof Pedro Sanz OP (1680-1747), der nach zwei Jahren auf den Philippinen von 1715 bis zu seinem gewaltsamen Tod in China arbeitete. Am 29. Januar 1728 von der Propaganda Fide zum Apostolischen Vikar von Fujian und Titularbischof von Mauricastro ernannt, wurde er am 24. Februar 1730 geweiht.⁹⁰ Als es zu Verfolgungen kam, wollte er sich zunächst stellen, doch übte er sein Amt zu Gunsten seiner Gemeinden in Fujian und Guangdong im Geheimen weiter aus, um sich dann, psychisch und physisch erschöpft, zu stellen. Man warf ihm vor, heterodoxe Lehren verbreitet zu haben.⁹¹ Sanz wurde am 15. November 1747 in Fuzhou auf einem Stein enthauptet; den Stein soll es immer noch in der Kirche von Fuzhou geben.⁹² Ein Jahr später wurden vier seiner Mitbrüder, die sich versteckt hatten und verraten wurden, ergriffen und trotz ihres Appells an Qianlong, der ihre Exekution am 21. April 1747 bestätigt hatte, am 28. Oktober 1748 hingerichtet. Es waren Joaquín Royo (1691-1748), Francisco Serrano (1695-1748), Juan Alcober (1694-1748) und Francisco Díaz (1713-1748).⁹³ Auch sie wurden am 1. Oktober 2000 heiliggesprochen.⁹⁴ ♦

87 Ebd., 60.

88 BIERMANN, An-fänge (Anm. 15), 79-83; CLARK, China's Saints (Anm. 22), 61-65.

89 Ebd., 65.

90 Ebd., 72f.

91 Ebd., 77.

92 Ebd., 81f.

93 Ebd., 78.

94 Ebd., 65.