

Sonja Schindelbeck

Die China-Mission des Jesuiten-Paters Matteo Ricci im 16. Jahrhundert

Religionspädagogik als interkultureller Dialog



Der vierhundertste Jahrestag der Ankunft des Italieners Matteo Ricci in China hat diesen Jesuitenpater und „Weisen des Westens“¹ im Oktober 2001 durch neue Publikationen und internationale Konferenzen zur Förderung des Austauschs zwischen europäisch-christlichem und chinesischem Gedankengut wieder verstärkt in den Blickwinkel der Öffentlichkeit gerückt. Grund genug, sich mit seinem Leben, seinen Zielen und seiner Bedeutung für die Ost-West-Beziehungen etwas eingehender zu beschäftigen.

Die christliche Mission war seit jeher eine heikle, häufig euphorisch betriebene, nicht immer ganz friedliche und auf Freiwilligkeit der Missionierten basierende Sache gewesen. Ein Vorbildcharakter sticht jedoch in der Geschichte der Mission des Christentums besonders hervor: der Jesuit Matteo Ricci, ein Italiener, der für seine Kirche bis nach China reiste und dort jahrzehntelang Überzeugungsarbeit der besonderen Art leistete.

Die strenge Ordensdisziplin der Jesuiten, vielfältige Fremdsprachkenntnisse, eingängiges Studium der klassischen Philosophie und der Naturwissenschaften sowie intensive Pflege der Redekunst führten dazu, dass sie, sobald sie sich in weltliche Dinge einmischten, als zu allem fähig galten. Sie erhielten durch ihre Ausbildung alle wichtigen Voraussetzungen für eine missionarische Tätigkeit in Ländern, in denen die Verbreitung bisher gescheitert oder aber das Christentum noch gänzlich unbekannt war. Bald waren die Jesuiten auf allen „Kriegschauplätzen des Glaubens“ zu Hause. Was genau waren jedoch die Beweggründe für eine Mission so weitab des Heimatlandes?



Matteo Ricci, Jesuit, Mathematiker und Astronom (1552-1610)

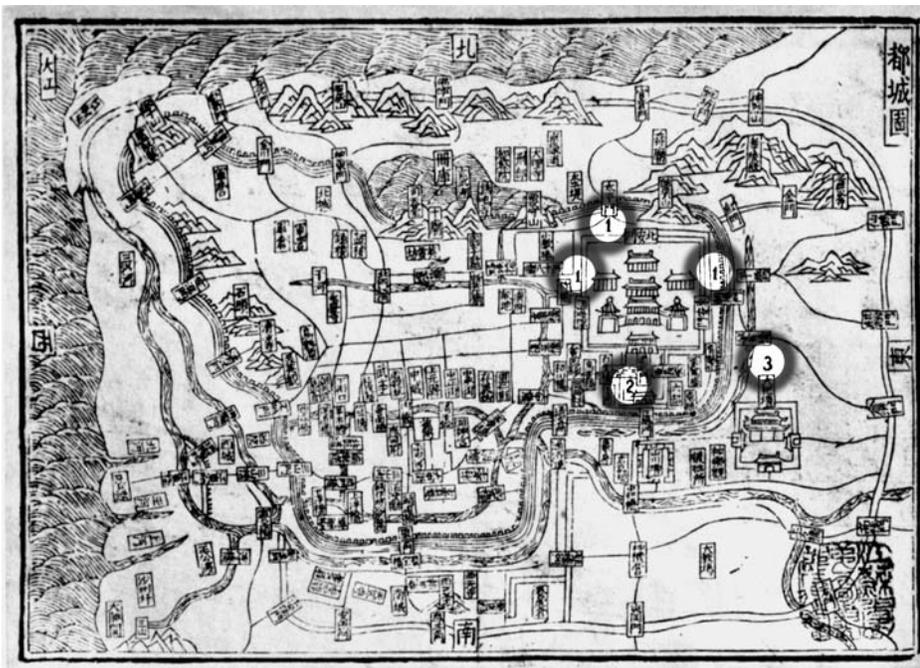
Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina, Roma 1942 ff.

an die oberste Bevölkerungsklasse, war er doch der Überzeugung, dass China „von oben nach unten“ missioniert werden müsse.

Die in China üblichen Tributentrachtung an den kaiserlichen Hof und Gastgeschenke allgemein veranlassten Ricci dazu, zahlreiche Bücher, christliche Gemälde, Weltkarten, Uhren, astronomische Geräte und andere technische Dinge von Europa herüberbringen zu lassen, die von den Chinesen bestaunt und bewundert wurden. Was für einen starken Eindruck die Technik und deren Beherrschung hinterlassen hatten und wie sie Ricci die Türen öffneten, zeigt die Tatsache, dass Ricci später, in den letzten Jahren seines Lebens, die er in Peking zubrachte, sogar zum kaiserlichen Uhrreparateur berufen wurde.

Ricci reduziert im Sinne einer Wirkungsoptimierung die christliche Botschaft auf seiner Meinung nach Essentielles. Ein Punkt, den Ricci zumindest in seinem Werk „caelestis doctrinae vera ratio“ bewusst ausgelassen hat, ist die komplexe Trinitätslehre. Die Menschwerdung Gottes und die Auferstehung und Himmelfahrt Christi werden nur kurz angesprochen.

Ricci's Plan von Nanking: 1. Kaiserpalast, 2. Ricci's Haus, 3. Himmelstempel



Storia dell' introduzione del Cristianesimo in Cina, Roma 1942 ff.

In einem der Katechismen, die Ricci verfasste, wird sogar nur ein einziges der sieben Sakramente erwähnt².

Allerdings stellt Ricci „sein“ Christentum teilweise so dar, wie er es sich möglicherweise gewünscht hätte. Er umgeht die zeitgleichen Streitigkeiten zwischen Katholiken und Lutheranern in seinen Schriften und spricht von einer Religion, die „mehr als 30 Länder im Westen“ gemeinsam hätten³. Ferner behauptet er, dass es in Europa seit der Einführung des Christentums keinerlei kriegerische Auseinandersetzungen mehr gegeben habe, obwohl die zahlreichen Bauernkriege noch nicht lange zurücklagen. Ricci nutzt die Unwissenheit der Chinesen über andere Länder gründlich aus, um die eigene Überzeugung ins rechte Licht zu stellen und einen regelrechten „Europamythos“ (Wenchao Li) zu kreieren. Das erschien jedoch auch nötig angesichts des Umstands, dass die Jesuiten in China mit immensen Schwierigkeiten zu kämpfen hatten. Vor allem die bei den Chinesen besonders ausgeprägte Xenophobie, die auf schlechte Erfahrungen mit den als „Barbaren“ bezeichneten Ausländern beruhte – beispielsweise mit den Portugiesen, aber auch auf der generellen Unkenntnis anderer Völker –, machte den Europäern immer wieder zu schaffen. Zudem herrschte eine allgemein eher konservativ-statische Einstellung und misstrauische Vorsicht gegenüber Wandel und Innovation.

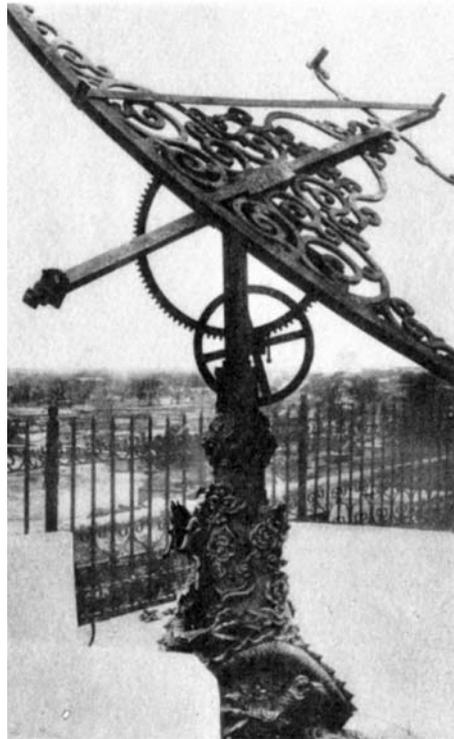
Die westlichen Missionare, die mit dem Anspruch nach China kamen, die einzige wahre Religion zu besitzen, waren für die Chinesen in mehrfacher Hinsicht eine krasse Provokation. Diese waren aufgrund der Größe und Kultiviertheit ihres Reiches davon überzeugt, dass außerhalb ihres Landes keine Zivilisation möglich war. Wie sollte da eine vernünftige Lehre, noch dazu die einzig wahre, aus dem Ausland kommen? Die in China ansässigen Buddhisten lehnten einen personifizierten Gott und die Vorstellung von der Auferstehung des Fleisches grundsätzlich ab, und interpretierten den Absolutheitsanspruch der Missionare als deren Minderwertigkeitskomplex und die Berufung auf den Glauben als Unfähigkeit zur Diskussion. Eine weitere Schwierigkeit im Verbreiten des Christentums lag in der fehlenden Seelenvorstellung der Chinesen. Wie soll man den Begriff der „Seele“ jemandem erklären, der entweder (wie die Konfuzianer) keine Vorstellung eines Jenseits besitzt oder aber, der (wie die Buddhisten) von einer Substanz, dem „Fluidum“ ausgeht, in welcher sich Menschen von Tieren nicht unterscheiden?

Ein Problem lag auch in dem jesuitischen Bestreben, ihre Religion rational zu erklären, der Schwachpunkt daran war aber gerade die Notwendigkeit der Berufung

auf den Glauben in den komplexen Theorien des Christentums. Und seitens der Jesuiten die Voraussetzung von für Chinesen unverständlicher Basisannahmen in der Diskussion, wie z. B. einem Schöpfer als erste Ursache oder einer gleichzeitigen transzendenten und physikalischen Existenz Gottes. Eine anderer Angriffspunkt seitens der Konfuzianer wie auch der Buddhisten war die Theodizee-Frage, d. h. der offenkundige Widerspruch zwischen der Annahme eines vor allen Dingen als gütigen Herrscher charakterisierten, christlichen Gottes und seiner Allmächtigkeit sowie gleichzeitiger Allwissenheit, die bis heute selbst christlichen Theologen Kopfzerbrechen macht. Die Fragen der Chinesen bezogen sich in vielfältiger Weise auf dieses Paradoxon, z. B. was die Erschaffung der Engel und unter ihnen Luzifer angeht. Warum nur hat der christliche Gott einen Engel erschaffen, fragten sie, von dem er wusste, dass dieser nur Unheil stiften würde? Und warum musste Jesus für die Vergebung der Sünden am Kreuz sterben, wenn Gott in der Lage gewesen wäre, jederzeit alle Sünden zu vergeben, auch ohne seinen Sohn zu opfern? Die Jesuiten konnte auf die Fragen der Chinesen keine für diese zufriedenstellende Antwort geben.

Auch die Vorstellung von Himmel und Hölle verursachte bei vielen Chinesen Unverständnis. Sie unterstellten den frommen Christen Kalkül und Eigennutz, wenn diese davon ausgingen, dass sie für ihre guten Taten belohnt würden. Gute Taten müssten aus der persönlichen Sittlichkeit und dem Gewissen her entstehen, eine Einstellung, die nachvollziehbar ist und welche die Missionare ebenfalls nicht hinreichend entkräften konnten. Zu guter Letzt entsprach die Darstellung eines leidenden, als Straftäter verurteilten Jesus nicht den chinesischen Vorstellungen von der Herrlichkeit

Astronomische Instrumente von Ricci für das Peking Observatorium (hier Sextant)



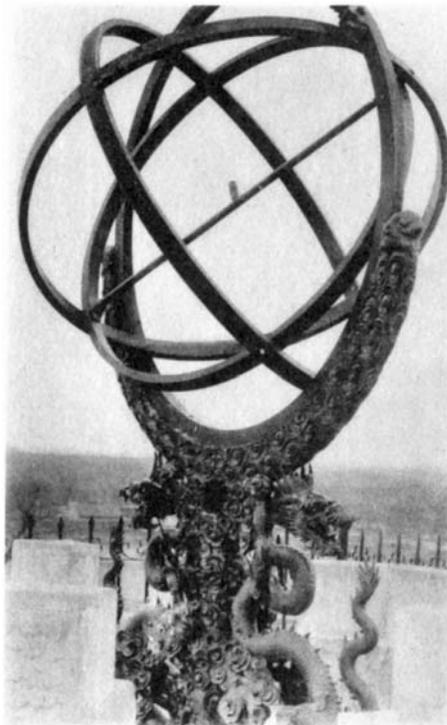
Storia dell' Introduzione del Cristianesimo in Cina, Roma 1942 ff.

eines Gottes. Die Abbildungen des halbnackten, geschundenen Gottessohnes erregten in den meisten Fällen einfach nur Ekel.

Aber es gab natürlich auch positive Reaktionen auf die Bemühungen der Jesuiten, um nicht zu sagen, durchaus große Erfolge im Vergleich zu früheren Missionsversuchen. Ihr Ansehen in der Klasse der Gebildeten war sehr hoch, nicht nur durch ihren umfassenden Bildungsstand, sondern auch durch das vorbildliche und disziplinierte Vorleben der eigenen Doktrinen. Der sittliche Lebenswandel und die Versiertheit auf vielen unterschiedlichen Bereichen rief unter den Chinesen große Bewunderung hervor. Einige begannen, den Europäern die Existenz einer eigenen hochentwickelten Kultur zuzugestehen. Ein stichhaltiges Argument für die Richtigkeit der christlichen Religion aus chinesischer Sicht war die Tatsache, dass deren Verfechter nur um

ihrer Verbreitung willen Heimat und Familie, die in China um einiges mehr an Wert besaßen als in Europa, verließen. Allerdings findet sich auch die gegensätzliche Auffassung, dass ein solcher Mensch, der den Eltern durch seine Abwesenheit die Ehrerbietung versage, kein Träger einer hohen Kultur sein könne.

Um in China überhaupt anerkannt und diskussionsfähig zu sein, war es für die jesuitischen Missionare ein Muss, sich mit der chinesischen Literatur, den Philosophien, der Sprache und dem Weltverständnis auseinandergesetzt zu haben. Ohne dieses in mühevollerem Studium über Jahre hinweg erworbene Wissen hatten sie keine Chance, von chinesischen Gelehrten überhaupt ernst genommen zu werden. Bei der intensiven Lektüre der klassischen Texte bemerkte Ricci einerseits einige Parallelen zwischen der Philosophie des Konfuzianismus in ihrer früheren Form, wie später noch er-



Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina, Roma 1942 ff.

Astronomische Instrumente von Ricci für das Peking Observatorium (hier Sonnenuhr)

klärt werden soll, andererseits stieß er bei buddhistischen und taoistischen Texten auf Vorstellungen, die nicht in die westliche bzw. christliche Denkweise passen wollten und denen er folglich eine klare Absage erteilte.

Ob diese Abneigung gegen Buddhismus und Taoismus aus Ricci's vollsten inneren Überzeugung entstanden ist oder ob er in ihrer Verdammung und der Hervorhebung des konträr ausgerichteten Konfuzianismus die Chance witterte, den Gegnern des Christentums den Boden zu entziehen, lässt sich heute schwerlich prüfen. In seinen Werken listet er die „Verirrungen“ der beiden unliebsamen Lehren auf und bemüht sich, sie zu entkräften. Beispielsweise die Überhöhung Buddhas ist Ricci ein Dorn im Auge. Er verurteilt die Verehrung eines für ihn einfachen Menschen an Stelle Gottes aufs Schärfste. Hinzu kommt noch das verwerfliche Bestreben eines jeden Buddhisten, durch das Erreichen des Nirvana selbst in die Position eines Buddhas aufzusteigen.

Was den Taoismus betrifft, spricht Ricci von dem Begriff „Wu“ („Leere“, „Nichtexistenz des Seins“), auf dem die Philosophie basiert und der auch im Buddhismus vorkommt und führt ihn ad absurdum, indem er den Wert einer Existenz dem augenscheinlichen Nichtvorhandensein eines Wertes des „Wu“ entgegenstellt und argumentiert, dass aus der Leere an sich keinerlei Natur heraus entstehen, geschweige denn die Leere die aktive Ursache der Welt sein kann. Die Frage, inwieweit sich Ricci überhaupt auf Buddhismus und Taoismus einlassen wollte, nachdem er sich für den Konfuzianismus als Instrument für die Mission entschieden hatte, ist schwierig zu beantworten. Wenchao Li spricht in Bezug auf die Einstellung der Missionare gegenüber Buddhismus und Taoismus von einer „rohen Unwissenheit aus Stolz“⁴.

Die Missionare in China befanden sich in einer Zwickmühle: Einerseits wollten sie die Chinesen von der Universalität und der absoluten Wahrheit des Christentums überzeugen, andererseits durften sie niemanden vor den Kopf stoßen, indem sie sein Welt- und Selbstverständnis als etwas völlig Verkehrtes und Absurdes darstellten. Eine Verfolgung oder zumindest eine Ausweisung hätte im zweiten Fall die Folge sein können und hätte der Chinamission ein rasches Ende bereitet. Ricci glaubte, einen Kompromiss gefunden zu haben, indem er in den klassischen vorkonfuzianischen Texten Passagen, die dieses erlaubten, im christlichen Sinne interpretierte und auf diese Weise zu belegen versuchte, dass die Chinesen in früherer Zeit sehr wohl einen christlichen Gott gekannt hatten. Er bemühte sich darum, die konfuzianischen Gelehrten davon zu überzeugen, dass Christentum und Konfuzianismus sich nicht ausschlossen, sondern im Gegenteil, eine gleiche Wurzel hätten, der Konfu-

zianismus sich jedoch aufgrund einer fehlenden Offenbarung im Fernen Osten nicht zu der wahren Religion weiterentwickeln konnte, sondern in dem Status einer „natürlichen Religion“ verblieben sei. Hier muss hinzugefügt werden, dass die Komplexität der chinesischen Sprache und ihr sparsamer Gebrauch von Bildern, bzw. Schriftzeichen tatsächlich sehr unterschiedliche Interpretationen zulassen. Der sehr konkreten chinesischen Schrift fehlt hierbei die Möglichkeit zur Abstraktion, zu der eine Schrift aus Buchstaben-Elementen leichter fähig ist.

Riccis Problem bei dieser Methode bestand darin, dass sich bereits ein Jahrhundert nach Konfuzius dessen Philosophie insofern gewandelt hatte, als sie buddhistische Einflüsse aufgenommen hatte, die Ricci als Christ vehement ablehnen musste. Diese Einflüsse waren durch die sogenannten „vier Kommentare“ festgelegt, welche die fünf vorkonfuzianischen kanonischen Klassiker, auf die Ricci sich beruft, ebenfalls interpretierten. Nun bemühte Ricci sich, die These zu verbreiten, dass diese Kommentare nicht die wahre Intention der Klassiker verstanden hätten. Da die Kommentare jedoch im chinesischen Volk sehr hoch geachtet und etabliert waren, keiner deren Inhalt anzweifelte und viele es als vermessen betrachteten, dass ein Ausländer sich herausnahm, klassische chinesische Schriften besser zu verstehen als die Einheimischen, hatte Ricci mit seiner Verdammung des sogenannten Neukonfuzianismus keinen großen Erfolg.

Bei einigen erfolgreich missionierten chinesischen Konfuzianern zeigten sich dann aber doch Schwierigkeiten beim Verbinden der beiden Lehren. So ist es im Konfuzianismus üblich, mehrere Frauen zu heiraten und die chinesischen Christen sahen sich vor einem Problem, wenn sie einerseits die christlichen Gebote befolgen wollten, welche die Polygamie verbieten, andererseits es sich gesellschaftlich nicht erlauben konnten, bereits geheiratete Frauen wieder zu ihren Familien zurückzuschicken. Um solche Konflikte zu vermeiden und den Chinesen entgegen zu kommen, unterschied Ricci zwischen sogenannten zivilen und religiösen „Riten“. Die zivilen Riten durften die chinesischen Christen weiterhin ausführen und Polygamie wurde als ein solcher „Ritus“ von Ricci eingestuft. Dass dieses Vorgehen nicht auf unumschränkte Unterstützung seitens der anderen Missionare stieß, ist nachvollziehbar, gilt die Ehe doch als Sakrament der Kirche und ist somit von einem „Ritus“ denkbar weit entfernt.

Ein ähnliches Problem stellte sich bei der sowohl bei Konfuzianern als auch bei Taoisten üblichen Ahnenverehrung. Ricci sah sich zurecht außer Stande, den betroffe-

nen Chinesen die Ehrerweisung an ihre Vorfahren zu untersagen, obwohl diese Praxis der Götzenanbetung gefährlich nahe kommt. Auch hier bemühte sich Ricci um einen Kompromiss, indem er argumentiert, die Ahnen würden hierbei keineswegs als Götter verehrt, sondern ihnen würden nur Speiseopfer als Symbol der Ehrerbietung geopfert. Ricci modellierte also auch zentrale religiöse Inhalte der katholischen Kirche um mit dem Ziel, ein Abfallen der bekehrten Chinesen vom Christentum zu verhindern.

Die Hoffnung aller Missionare lag natürlich in der Bekehrung des Kaisers, weil man annahm, dass ihm sein Volk bei solch einer Entscheidung ziemlich geschlossen folgen würde. Das dies eine Utopie bleiben würde, wollten die Jesuiten nur schwer einsehen. Immerhin gelang es im Laufe der Geschichte der Chinamission den beiden Patern Schall und Verbiest, die das Erbe Riccis antraten, in das unmittelbare Umfeld des Kaisers aufzusteigen und von ihm selbst mit Respekt bedacht zu werden. Diese große Chance auf eine sanfte, unmerkliche Indoktrinierung in den Mauern der Verbotenen Stadt wäre bei der Verwendung einer rigideren Methode niemals möglich geworden.

Um den Chinesen das Gefühl zu geben, einer der Ihren zu sein, kleidete sich Ricci anfangs wie ein buddhistischer Mönch. Erst als er sich verhältnismäßig spät bewusst wurde, dass die Mönche bei den Gebildeten gar nicht das große Ansehen erfuhren, wie er vermutet hatte und er zudem durch das Studium der klassischen Texte die Lehren des Buddhismus kennen gelernt und ihnen den Kampf angesagt hatte, legte er 1595 das Mönchsgewand ab und trug fortan das Gewand eines chinesischen Gelehrten. Auch nahm der Pater zu dieser Zeit einen chinesischen Namen an, was das gesellschaftliche Leben in China vereinfachte und nannte sich von nun an Li-Ma-Tou.

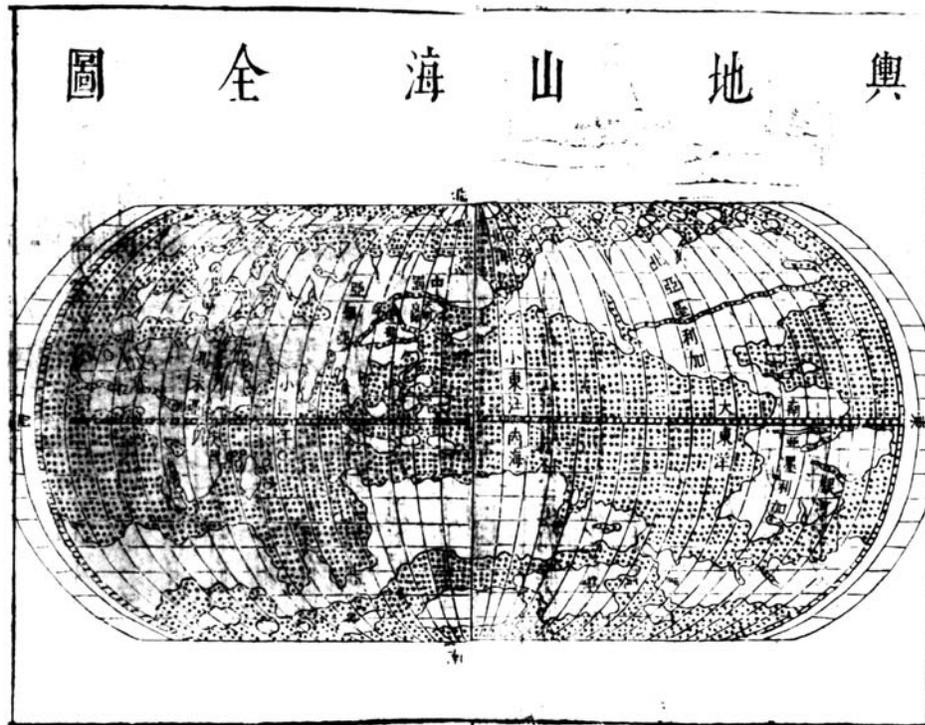
Ricci griff bei der Benennung der christlichen Termini auf bereits existierende chinesische Begriffe zurück. „Gott“ übersetzt Ricci mit „T'ien chu“ (Herr des Himmels), das Christentum allgemein als „Lehre des Himmels“. Die Begriffe „Paradies“ und „Hölle“ entnahm Ricci aus dem buddhistischen Vokabular: „Tiantang“ (Palast des Himmels) und „Diyu“ (Gefängnis unter der Erde) sollten den Chinesen die christliche Weltordnung veranschaulichen. Dass Ricci damit Missverständnisse provozierte, wie beispielsweise in die inhaltliche Nähe des Buddhismus gestellt zu werden oder auch die durch die Bildersprache bedingte wörtlich-materielle Auffassung des Himmelsbegriffes, war ihm anfangs nicht klar, er nahm es jedoch später bewusst in Kauf, um

noch größere Verwirrungen durch Einführung westlicher Wörter zu vermeiden. Diese sprachliche Schwierigkeit provozierte später ernste Auseinandersetzungen zwischen Jesuitenmissionaren.

Für China lag die Bedeutung Riccis hauptsächlich im Bereich der Naturwissenschaften. Der ausgezeichnete Kartograph entwarf beispielsweise das erste geographische Werk Chinas, eine Weltkarte auf dem aktuellsten europäischen Stand, mit der er die chinesischen Geographiekennntnisse enorm verbesserte. Vordem wusste man in China so gut wie nichts von Ländern, die weiter entfernt lagen als das chinesische „kulturelle Einzugsgebiet“ reichte. Bei aller Genauigkeit der geographischen Angaben auf dieser Weltkarte rufen die Kommentare Riccis zu den einzelnen Ländern beim heutigen Leser unweigerlich ein Schmunzeln hervor. So spricht Ricci unter anderem von Zwergen- und Riesenländern, von Ländern, in denen es fast nur Frauen gibt und von Türken mit Ochsenhufen⁵.

Trotz dieser seltsam anmutenden Behauptungen hat Ricci in der Geographie doch ganz Entscheidendes geleistet, so

Die erste von Riccis chinesischen Weltkarten (1584): in der Mitte China, rechts Nord- und Südamerika



bestimmte er für große chinesische Städte die Breitengrade mit verblüffender Genauigkeit. Die eingeführten Namen für die unbekanntenen Länder auf den Weltkarten – der ersten folgten noch mindestens acht weitere – werden zum Großteil noch heute benutzt. Seine religiösen Errungenschaften sind vergleichsweise gering. Zwar gelang es ihm, unter den Chinesen einige glühende Anhänger des Katholizismus zu rekrutieren, aber seine Erfolge erreichten nie die Ausmaße, die er sich erhofft hatte.

Aus der Sicht Europas steuerte Ricci sehr viel zum Chinabild des frühen 17. Jahrhunderts bei. In seinem Werk „Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesù“ erklärt er seinem europäischen Publikum detailliert die Umgangsformen, Gewohnheiten und Weltvorstellungen der Chinesen. Auch deswegen kann man ihn durchaus als einen der Begründer des interkulturellen und -religiösen Dialogs bezeichnen, der schon früh den Weg in das Zeitalter der Moderne bereitete. Bei seinem Staatsbegräbnis in Peking bedachte ihn der Kaiser selbst mit folgenden Worten:

„Er ist zu uns gekommen, uns Barmherzigkeit und Liebe zu lehren, und wir haben ihn als Gast aufgenommen. Er ist wahrhaftig einer von uns geworden, und in ihm haben wir dem Westen die Hand gereicht.“⁶

¹ Vgl. Cronin, Vincent: *The Wise Man from the West*. New York 1955

² Vgl. Cummins, J. S.: *A Question of Rites – Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. Aldershot 1993, S. 54.

³ Vgl. Li, Wenchao: *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert – Verständnis, Unverständnis, Missverständnis*. Stuttgart 2000, S. 250.

⁴ Li, S. 171.

⁵ Vgl. Ch'en, Kenneth: *Matteo Ricci's Contribution to, and Influence on, Geographical Knowledge in China*. In: *Journal of American Oriental Society*, Vol 59, Nr. 3 (Sept. 1939), S. 330-334.

⁶ Zitat von Kaiser Shen-tsung im Nachruf auf Ricci, zitiert nach: Rennstich, Karl: *Die zwei Symbole des Kreuzes – Handel und Mission in China und Südostasien*. Stuttgart 1988, S. 93.