

Inkulturationsprobleme im ostasiatischen Ritenstreit des 17./18. Jahrhunderts

Im Jahre 1634 machten spanische Dominikaner, erst seit drei Jahren von den Philippinen nach China gekommen, in der südchinesischen Provinz Fu-kien eine bestürzende Entdeckung¹. Stutzig geworden durch die Feststellung, daß die von den Jesuiten unterwiesenen chinesischen Christen für ihre familiären Ahnen-Gedenkfeiern dieselbe Vokabel („tsi“) gebrauchten, mit der sie auch das christliche Meßopfer bezeichneten, gingen sie der Sache nach. Das Ergebnis ihrer Nachforschungen schien ihre schlimmsten Ahnungen zu bestätigen. Bei diesen Gedenkfeiern wurden vor den Täfelchen der Ahnen nicht nur Kerzen angezündet, sondern auch Weihrauch dargebracht, Verbeugungen bis zum Berühren des Bodens mit der Stirne geleistet und sogar Speisen und Getränke als Opfer hingegeben, um anschließend gemeinsam verzehrt zu werden. Für die Dominikaner war nun jeder Zweifel beseitigt, daß diese Christen weiterhin Götzendienst trieben. Ihre Reaktion war entsprechend: der Dominikanerpater Morales stellte sie in unglaublicher, jedoch in Anbetracht der Sache, um die es ging, verständlicher Schroffheit vor die Alternative, entweder sofort die Ahnentäfelchen zu verbrennen oder endgültig aufzuhören, sich Christen zu nennen: in diesem Fall sollten sie sich für schlechter als die Heiden ansehen! Diese jedoch beriefen sich nun auf die Jesuiten, die ihnen diese Praktiken erlaubt hatten.

Dabei kann man den Dominikanern nicht vorwerfen, daß sie in dieser ersten Phase nicht das Gespräch mit den Jesuiten gesucht hätten. Aber abgesehen davon, daß bereits mannigfache Spannungen das Verhältnis zwischen den Orden vergiftet hatten, war das Problem dies, daß die in China wirkenden Jesuiten zwar bereit waren, den Dominikanern in der Ritenfrage Auskunft und Aufklärung zu bieten, nicht jedoch die bereits getroffene Entscheidung noch einmal in Frage zu stellen, nachdem unter den Jesuitenmissionaren selbst nur mit Mühe ein Konsens erreicht worden war. Die Dominikaner jedoch verlangten gerade dies, daß die Jesuiten zusammen mit ihnen noch einmal die ganze Frage überdachten. Sie waren zwar bereit, in Fragen des praktischen Vorgehens sich den Jesuiten anzupassen, nicht jedoch in einer Frage, die den Glauben tangierte, sich diskussionslos der innerhalb des Jesuitenordens getroffenen Entscheidung zu beugen². Dies war von ihrer Sicht aus nur zu verständlich; anderseits wurde hier von den Jesuiten Unmögliches verlangt, wenn diese mit ihren 50 Jahren

China-Erfahrung ihre Entscheidung wegen der Zweifel und Bedenken von Neu-lingen, die zudem manchmal, kaum im Land, bereits dazu neigten, mit der Miene von Inquisitoren aufzutreten, neu in Frage stellen sollten³. Die Jesuiten konnten die Dominikaner (und die sich ihnen anschließenden Franziskaner) nicht als gleichberechtigte Partner für eine neue Entscheidung akzeptieren.

Dies war der Beginn des vielberedeten *Ritenstreits*, der die ostasiatischen Missionen über ein Jahrhundert erschütterte⁴. *Vordergründig* und in erster Linie ging es bei ihm um die Frage nach dem *religiösen* (d. h. götzendienerischen oder wenigstens abergläubischen) oder in erster Linie *bürgerlich-profanen* Charakter der Riten der Ahnenverehrung und ebenso der Konfuziusverehrung in China. Andere Einzelfragen (wie das Problem der Gottesnamen oder die Unterlassung bestimmter im Osten anstößiger christlicher Zeremonien) traten demgegenüber zurück oder waren jedenfalls nicht von derselben praktischen Bedeutung. Nun konnte nicht bestritten werden, daß diese Riten in der Masse des Volkes mehr oder weniger massiv religiös-magische Bedeutung hatten, daß man an die quasi-sakramentale Präsenz der Ahnengeister in den Gedenktäfelchen glaubte (die meist sogar die Inschrift trugen „Sitz der Seele“) bzw. daran, daß diese auf die Opfer ihrer Nachkommen angewiesen seien (u. a. wurde auch Papiergeld bei diesen „Ahnenopfern“ verbrannt, damit es die Ahnen im Jenseits empfangen und sich dafür etwas kaufen konnten). Andererseits gab es die „aufgeklärte“ Interpretation der intellektuellen Elite, der Literaten, die meist weder an Ahnengeister noch überhaupt an ein Fortleben nach dem Tod glaubten, jedoch diese Riten als bürgerliche Konvention und Ausdruck familiärer Pietät mitpraktizierten, ohne die zugrunde liegenden Glaubensvorstellungen zu teilen.

War es erlaubt, sich an diese Interpretation als offizielle und authentische zu klammern, wenn andererseits eine kategorische Ablehnung die Christen unweigerlich aus ihrem Familienclan ausstoßen, gesellschaftlich ins Abseits drängen, ja die Chancen einer Gewinnung Chinas für die christliche Mission, zumal mit Hilfe der führenden Mandarinenkaste, aller vernünftigen Voraussicht nach auf Null reduzieren mußte? Auch unter den Jesuiten, die seit 1583 in China wirkten, war diese Frage umstritten. Aber schließlich setzte sich bei ihnen die Richtung der vorsichtigen Duldung durch. Dabei gingen sie zweifellos von der historisch unzutreffenden Annahme aus, daß die Ahnenverehrung von Kung-fu-tse (551–479 v. Chr.) begründet und daher seine bereits „aufgeklärte“ Interpretation die ursprüngliche und authentische sei. Heute wissen wir längst, daß der historische Ursprung des Ahnenkults im vorkonfuzianischen Animismus liegt⁵.

Wichtiger noch ist jedoch, daß es sich bei der jesuitischen Tolerierung der Riten um nicht mehr als um *vorsichtige Duldung* handelte. Daß die Riten der Ahnen- und Konfuziusverehrung keineswegs unbedenklich waren, und daß es deshalb nur darum gehen konnte, sie in einer Übergangsphase dann zu tolerieren, wenn man sich ohne schweren Nachteil, ohne Ausschluß aus der eigenen Familie und

ohne Ruin der beruflichen Karriere, ihnen nicht entziehen konnte, dies war, wenigstens in den Anfangsjahren, durchaus den meisten Jesuitenmissionaren bewußt. Weil diese Gebräuche in ihrer Bedeutung schillernd waren und nicht eindeutig als Götzendienst oder Aberglauben verstanden werden mußten, konnte man in ihnen nicht von vornherein eine Verleugnung des Glaubens erblicken und darum auch nicht ein Nein zu diesen Riten bis zur eventuellen Konsequenz des Martyriums verlangen. Schon hier wird deutlich, daß es sich nicht einfach um ein Akkommodationsproblem handelt. Daß die Kirche in China chinesische Gestalt annehmen und alle einheimischen Werte rezipieren müsse, war gerade für die chinesischen Jesuiten ein echtes Ideal und nicht bloß eine am Anfang mit schweren Bedenken zu leistende Konzession. Bei der Ahnenverehrung jedoch ging es um nicht mehr als Toleranz und Konzession.

Für die Vertreter der Bettelorden jedoch, die Dominikaner und Franziskaner, die 50 Jahre später, 1631 und 1633, nach China kamen, stand der götzendienerische Charakter der Riten fest, zumal sie sich hier auf den faktischen Volksaberglauben berufen konnten, während umgekehrt die Jesuiten sich auf die klassischen chinesischen Schriften, vor allem Kung-fu-tse (latinisiert Konfuzius) und die Interpretation der Literaten stützten. Dabei ist freilich hervorzuheben, daß die Gleichsetzung von Jesuiten mit Ritenbefürwortern und Dominikanern-Franziskanern mit Ritengegnern nur im großen und ganzen zutrifft. Es gab immer einzelne Jesuiten, die im Ritenstreit auf der Gegenseite standen, ebenso wie es Angehörige der Bettelorden gab, die eine tolerante Haltung befürworteten. Auch gab es zwischen dem Ja und Nein mannigfache Zwischenpositionen, die die Grenze zwischen eindeutig götzendienerischen oder abergläubischen und noch gerade tolerierbaren Riten jeweils verschieden ansetzten.

Die Ritenfrage selbst, vor allem die schwer lösbare Tatsachenfrage, ob und in welchem Ausmaß es sich dabei um „religiöse“ oder bürgerlich-familiäre Gebräuche handelte (wahrscheinlich ist diese scharfe Alternative im Grund abendländisch!), verdeckt jedoch mehr den wirklichen Gehalt der Auseinandersetzungen. Im *Hintergrund* standen vielmehr unterschiedliche Optionen und Prioritäten, welche die Rolle christlicher Mission und christlichen Zeugnisses im Kontext einer nichtchristlichen Kultur betrafen, bzw. verschiedene Vorstellungen von dem, was wir heute als „Inkulturation“ bezeichnen würden. Dabei wäre es zweifellos allzu vereinfacht, ja z. T. direkt falsch, den Gegensatz zwischen Riten-Befürwortern und Riten-Gegnern auf die Formel „Europäismus oder Anpassung“ (bzw.: europäisches oder asiatisches Christentum) zu bringen. Diese Darstellung, verbunden mit dem üblichen Klischee, daß nur engstirnige europazentrierte Kurzsichtigkeit das weitschauende Experiment der Jesuiten zum Scheitern gebracht und damit die größte Katastrophe der neuzeitlichen Missionsgeschichte verursacht habe, hat sich zwar seit der Darstellung Huonders von 1921 immer mehr durchgesetzt und ist heute die gängige. Es ist auch gewiß an

dieser Sicht nicht alles falsch. Dennoch erfaßt sie nicht den Kern der Problematik. Der Ritenstreit war mehr als ein einfaches Anpassungsproblem.

Wie wenig hier die wahren Fronten verstanden werden, geht nicht zuletzt aus der Haltung der für die Missionen zuständigen römischen Kongregation „De propaganda fide“ (abgek. Propaganda) hervor, die, 1622 gegründet, schon damals eindeutig und entschieden eine Abkehr sowohl vom politisch-kirchenpolitischen Kolonialismus wie vom kulturellen Europäismus vertrat. In einer Propaganda-Instruktion von 1659 an die nach Hinterindien entsandten Apostolischen Vikare Pallu und de la Motte stehen die Sätze:

„Versucht in keiner Weise die Völker dazu zu bringen, ihre Riten, Gebräuche und Sitten zu ändern, sofern diese nicht ganz klar gegen Glaube und Sitten sind! Was gibt es Absurderes als bei den Chinesen Frankreich, Spanien, Italien oder irgend ein anderes europäisches Land importieren zu wollen! Führt bei ihnen nicht unsere Länder ein, sondern den Glauben, diesen Glauben, der die Sitten und Gebräuche keines Volkes zerstört, sofern diese nicht in sich schlecht sind, sondern der will, daß man sie bewahrt und beschützt.“⁶

Diese Sätze sind zur „Magna Charta“ der missionarischen Anpassung geworden. Auf sie beruft sich Rom in unserem Jahrhundert, als es unter Pius XI. und Pius XII. 1936–1939 das frühere Ritenverbot zurücknimmt und ausdrücklich jene Riten duldet, die zu verwerfen sich vorher fast zwei Jahrhunderte hindurch jeder Missionar, der nach China kam, durch einen Eid verpflichten mußte.

Man hätte nun denken sollen, daß die Propaganda-Kongregation, getreu ihren Prinzipien weitgehender Anpassung an fremde Kulturen, in der Ritenfrage mit den Jesuiten an einem Strang gezogen hätte. Seltsamerweise ist jedoch im 17. Jahrhundert das Gegenteil der Fall. Mit ihren Apostolischen Vikaren und ihren Missionaren aus dem 1663 gegründeten Pariser Missionsinstitut („Société des Missions étrangères“) stand sie vielmehr auf der Seite der Ritengegner. Dies wäre kaum erklärlich, wenn man den Ritenstreit auf ein Problem missionarischer Anpassung reduziert. Die Ritengegner waren eben keineswegs nur geistige Nachfahren jener ersten europäischen Missionare, für die „Christianisierung“ praktisch identisch war mit „Portugiesisierung“.

Die Eigenart der jesuitischen Inkulturation

Das Spezifikum der neuzeitlichen Jesuitenmission in China, wie sie von ihrem großen Schöpfer *Matteo Ricci* (seit 1583 in China, seit 1601 in Peking, † 1610) begründet wurde, ist darum auch nicht das Adaptationsprinzip als solches⁷. Das auch heute nach wie vor nicht ganz unumstrittene⁸ Spezifikum ist vielmehr eine Option, die man (abwertend) als „elitär“ bzw. als Missionsmethode „von oben

nach unten“ bezeichnen könnte, die jedenfalls eindeutig dem Dialog mit der führenden kulturtragenden Schicht den Vorrang einräumt, die daher weniger auf quantitativ meßbare missionarische Augenblickserfolge abgestellt ist als vielmehr auf langfristige Begegnung zweier Kulturen auf der Basis des gegenseitigen Austauschs und auf allmähliche Umwandlung des Weltbilds der Chinesen, die erst zur Annahme der christlichen Botschaft disponieren könnte.

Verschiedene bewußte Optionen, die bereits Ricci trifft, stehen in diesem Rahmen, hängen miteinander zusammen und greifen ineinander. Dazu gehört einmal der „*Rollenwandel*“ in den ersten Jahren, nämlich der Wandel vom „Bonzen“ zum „Gelehrten“. Ricci und Ruggieri wenden sich von der anfangs angenommenen Rolle des „Bonzen“ ab, an den sich religiös-magische Heilerwartungen knüpfen und der in den Oberschichten verachtet ist; jetzt tritt Ricci als „Doktor Li“ in Rolle und Gewand des „Gelehrten aus dem Westen“ auf, von dem die Literaten Erweiterung ihres Weltbilds und intellektuelle Bereicherung erwarten.

Die weitere Option betrifft den *weltanschaulichen Dialogpartner*. Ricci entscheidet sich gegen die synkretistische, aus Buddhismus und Taoismus gemischte Volksreligion und für den Dialog mit der elitären konfuzianischen Philosophie der Gelehrten. Denn in der Volksreligion erblickte er nur Götzendienst und Aberglauben, während in den klassischen Schriften Chinas, vor allem bei Konfuzius, der reine Glaube an den einen Gott zum Durchbruch komme; und er suchte darum (so in seiner Schrift „Die wahre Lehre über Gott“, die sogar in den Kanon der chinesischen Klassiker einging) zu zeigen, daß die christliche Offenbarungsreligion nicht zur Verleugnung des eigenen religiös-kulturellen Erbes zu führen brauche, vielmehr die wahre Erfüllung der nationalen Traditionen sei, so daß man durch Konfuzius zu Christus komme⁹. Weiter entscheidet er sich für die Priorität der Gewinnung der Literaten und Mandarine (der aus dem Literatenstand gewonnenen Beamten-schicht), selbst unter Verzicht auf Augenblickserfolge und mögliche Massenbekehrungen. So schreibt er 1605:

„Gott zeigte uns klar, daß es nicht sehr schwer wäre, Christen zu gewinnen und zwar in großer Zahl. Aber die ganze Gefahr lag darin, eine Volksbewegung hervorzurufen, weil die Patres nicht sehr fest in China standen und sie dem Kaiser nicht bekannt waren.“¹⁰

Eng damit zusammen hängt die bereits von Ricci begründete Rolle der Jesuitenmissionare als *Vermittler europäischer Technik und Wissenschaft*, vor allem als Hofastronomen, die sich dem Kaiser immer mehr unentbehrlich machten und deren Prestige auch der Mission zugute kam, zunächst durch stillschweigende (freilich immer wieder durch Perioden der Verfolgung unterbrochene) Duldung, zuletzt 1692 unter Kaiser K'hang-hsi durch ein förmliches Toleranzedikt, das der christlichen Mission Freiheit im ganzen chinesischen Reich gewährte.

Diese Rolle hatte ihre eminente missionarische Bedeutung; freilich dürfen auch die problematischen Seiten nicht ganz übersehen werden. Das Toleranzedikt von 1692 erwähnt vor allem drei besondere Verdienste der Missionare: in der Reform des chinesischen Kalenders, in der Konstruktion von Kanonen und in den diplomatischen Verhandlungen mit Rußland. In letzterer Beziehung war der erste Vertrag Chinas mit einer europäischen Macht, der Vertrag v. Nertschinsk 1689 mit Rußland, ein Werk vor allem des französischen Jesuitenpaters Gerbillon, der die Verhandlungen auf chinesischer Seite führte. Dieser Vertrag legte die Amurgrenze fest und stellte einen bedeutenden chinesischen Erfolg dar, weil er die russische Expansion in Sibirien nach Süden stoppte; er ist der einzige Vertrag, der heute von den Chinesen nicht den „ungleichen Verträgen“ zugezählt wird. Kanonen hatten die Jesuiten erst für die 1644 gestürzte Ming-Dynastie konstruiert, dann genauso loyal und selbstverständlich für ihre ehemaligen Feinde, die nun regierenden Mandschu.

Unter den problematischen Seiten ist weiter zu erwähnen, daß zu den Aufgaben der jesuitischen Hofastronomen auch Astrologie in erheblichem Maß hinzugehörte. Der Kölner Jesuit, Mandarin 1. Klasse und Direktor des Kaiserlichen Astronomischen Amtes Johann Adam Schall v. Bell rechtfertigte dies u. a. damit, daß schließlich nach Thomas von Aquin nicht jede Annahme eines Einflusses der Sterne auf das menschliche Geschick Aberglaube sei, sondern nur ein absoluter Determinismus, der die menschliche Freiheit ausschalte¹¹. Man muß dabei im Auge behalten, daß auch in Europa damals noch renommierte Astronomen wie Tycho Brahe, Kepler und Galilei es nicht unter ihrer Würde fanden, Astrologie zu treiben und Horoskope zu erstellen.

Nicht ganz unbedenklich war es auch, wenn das Ringen der Jesuiten am Kaiserhof zu Peking mit den mohammedanischen oder chinesischen Astronomen, wer die genaueren mathematischen Berechnungen anstellte und vor allem wer die Sonnen- und Mondfinsternisse exakter vorhersagen konnte, nicht selten in die Nähe eines Gottesurteils über die wahre oder falsche Religion geriet; die berichteten Ereignisse erinnern manchmal geradezu an den Wettstreit des Mose mit den Zauberern des Pharao (Ex 7–9) oder auch an den des Elia mit den Baalspriestern (3 Kön 18, 21–40). So wird 1665 bei einer bevorstehenden Sonnenfinsternis in Peking erst durch Herolde ausgerufen: „Jetzt ist die Stunde der Mohammedaner“ (d. h. die durch mohammedanische Astronomen vorausberechnete Zeit); sie verstreicht ereignislos, ebenso wie die „Stunde der Chinesen“, während sich zu der Stunde der Christen die Sonne nach Berechnung des flämischen Jesuiten Ferdinand Verbiest beinahe pünktlich verfinstert¹².

Wenn überhaupt Sonnen- und Mondfinsternisse die großen Stunden der Jesuiten waren, dann ist dabei auch zu bedenken, daß hierin und überhaupt in der wissenschaftlichen Tätigkeit ein Stück von dem lag, was wir heute „Entmythisierung der Natur“ nennen würden. Indem die Jesuiten Sonnen- und

Mondfinsternisse exakter berechneten, damit zeigten, daß sie mehr davon verstanden, und gleichzeitig lehrten, daß es ganz natürliche, rational und physikalisch erklärbare Erscheinungen waren und nicht etwa ein Kampf mythischer Mächte, dachten sie den Weg für den christlichen Schöpfungsglauben zu ebnen, in welchem außer Gott alles andere profan, und Sonne und Mond nach Gen 1, 14–17 nur „Lampen“ und nicht numinose Mächte sind. Nicht umsonst wurde bereits im Katechismus des P. Ruggieri, des Begleiters Riccis, die wissenschaftliche Erklärung der Sonnen- und Mondfinsternisse geliefert¹³.

Auch in anderen Fällen bezweckten wissenschaftliche Vermittlungen eine Umwandlung des Weltbilds, die erst zur Öffnung gegenüber dem Christentum führen konnte. So berichtet Ricci, daß unter den gebildeten Chinesen kein Mittel so sehr dazu beitrug, Interesse für die christliche Religion zu wecken, wie die von ihm für die Chinesen verfertigte Weltkarte¹⁴: durch sie erfuhren die Chinesen nicht nur zuerst von der Kugelgestalt der Erde; es wurde vor allem die Absolutsetzung Chinas als des „Reichs der Mitte“ überwunden, der Horizont geweitet, Interesse für fremde Länder und Kontinente geweckt, wobei Ricci in seinen auf der Karte eingezeichneten geographischen Kommentaren immer wieder auch religiös-kirchliche Informationen einfließen ließ¹⁵. Auf den bisherigen Karten gab es praktisch außerhalb Chinas nur einige zerstreute Inseln, die zusammen nicht einmal die Fläche einer einzigen chinesischen Provinz ausmachten; das war das Bild, das man sich von dem Rest der Welt machte. Auch hier hatte also die Umwandlung des Weltbilds eine eminente Bedeutung für die Glaubensverkündigung.

Jesuiten und Bettelorden – zwei Missionsmethoden

Die übliche Darstellung hebt den Kontrast hervor, der zwischen dem Takt und der klugen Diskretion der Jesuiten und dem Verhalten der in den dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts von den Philippinen kommenden spanischen Mitgliedern der „Bettelorden“ – Dominikaner und Franziskaner – bestand, die sich verhielten, als wenn sie auf den Philippinen oder in Südamerika wären und als ob es nur darum gehe, die dort erfolgreichen Missionsmethoden fortzusetzen. Sie traten etwa öffentlich in ihrem Ordensgewand auf (im Gegensatz zu den Jesuiten, die im Seidenkleid der chinesischen Literaten gingen), hielten mit hoherhobenem Kreuz in der Hand öffentliche Straßenpredigten (was die Jesuiten in dieser Form prinzipiell nicht taten, einmal, um keinen unnötigen Anstoß zu erregen, dann, weil diese Methode den Missionar in die Nähe des Gauklers oder Bänkelsängers rückte) und erklärten auf Befragen rundweg, daß Konfuzius, bzw. die eigenen Ahnen in der Hölle seien (was übrigens Franz Xaver achtzig Jahre vorher in Japan auch noch erklärt hatte!). Die Fakten

stimmen; jedoch ist dabei hervorzuheben, daß die Bettelorden ihre Missionsversuche der ersten Jahre später in manchem revidierten und sich um Anpassung an chinesisches Empfinden, chinesische Sitte und Kultur bemühten¹⁶.

Dennoch blieb eine entscheidende Differenz, die außer in der Ritenfrage selbst auch noch in einer Reihe weiterer Streitpunkte aufbrach. Man kann sie etwa auf folgende Formel bringen: Soll die Annahme des Christentums in erster Linie unter dem Vorzeichen des radikalen Bruchs mit der heidnischen Vergangenheit stehen (so die Bettelmönche) – oder mehr positiv unter dem Vorzeichen der Vollendung der früheren Werte, darum auch unter möglicher Schonung vorhandener Vorurteile, sozialer oder psychologischer Hemmungen, auch wenn das christliche Ideal forderte, diese Vorurteile nach und nach zu überwinden (so die Jesuiten)? Betonten die ersteren den Skandal des Kreuzes, „für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit“ (1 Kor 1, 23), so folgten die Jesuiten mehr dem Paulus der Areopagrede, der den Athenern den unbekannten Gott verkündigt, den sie bereits verehren, ohne ihn zu kennen, und der aus heidnischen Dichtern und Philosophen argumentiert (Apg 17, 23, 28 f.). Waren die ersteren nicht bereit, gesellschaftliche Vorurteile zu respektieren, die z. B. der Frau eine Teilnahme an öffentlichen Veranstaltungen und damit auch an der Sonntagsmesse verboten, so suchten die Jesuiten bis an die äußersten Grenzen des Möglichen der vorhandenen Gesellschaftsstruktur und Sitte entgegenzukommen, bis dahin, daß sie die Kirchengebote einschließlich der strengen Verpflichtung zur Sonntagsmesse in den ersten Jahrzehnten nicht urgierten¹⁷.

Vor allem jedoch zeigt sich diese Differenz in dem Platz, den die Predigt des Kreuzes in der Verkündigung einnahm. Bekanntlich wurde von jansenistischer Seite in Europa immer wieder mit Wohlgefallen die Behauptung kolportiert, die Jesuiten in China hätten die Botschaft des Kreuzes in ihrer Verkündigung verschwiegen. In dieser Form ist der Vorwurf falsch. Den Christen wurde keineswegs die Botschaft des Kreuzes vorenthalten. Aber diese Botschaft gehörte bei den Jesuiten gewissermaßen zur „Arkandisziplin“ und nicht zur Außenseite der christlichen Religion. In den Kirchen der Jesuiten, soweit diese auch Nichtchristen zugänglich waren, fand sich keine Kreuzesdarstellung. Dabei muß man freilich bedenken, daß auch die ersten christlichen Jahrhunderte, solange die Kreuzesstrafe als entehrende Todesstrafe real existierte, keine Kreuzesdarstellung kannten. Hinzu kam, daß Bilder des Gekreuzigten, zumal wenn sie ihn in gotischer Weise als Schmerzensmann zeigten, chinesischem künstlerischen Empfinden ins Gesicht schlugen; außerdem konnten Kruzifixe als magische Fetische verstanden werden¹⁸. Wo die Jesuiten sich in ihrer Predigt an Heiden wandten, begannen sie nicht mit der Botschaft vom Kreuz, sondern sprachen erst dann davon, wenn das Verständnis dafür geweckt war¹⁹.

Hier verfolgten die Mendikanten (Bettelmönche) eine ganz andere Methode: Sie begannen gerade in ihren Heidenpredigten nicht mit Moral oder natür-

licher Gotteslehre, sondern machten die Botschaft vom gekreuzigten Gott von Anfang an zum Mittelpunkt ihrer Verkündigung; sie sparten auch nicht mit Bildern des Gekreuzigten, die sie öffentlich zeigten oder unter die Christen verteilten. So wird von dem Dominikaner Franz Diez berichtet:

„Die Art, die er bei seinen Predigten beobachtete, war diese: wenn er den Ungläubigen in der Kirche predigte, schob er den Vorhang zurück, der das Kreuzbild bedeckte, stellte sich an die Seite desselben und sprach: „Seht, das ist das Bild jenes Herrn, der den Himmel und die Erde erschaffen . . .; er ist aus Liebe zu den Menschen Mensch geworden und für sie gestorben am Holze, wie ihr seht.“²⁰

Daß gerade im Kreuz in unüberbietbarer Weise deutlich wird, wer Gott ist und worin seine wahre Größe besteht, kam in dieser Methode unzweideutiger zum Ausdruck. Wenn manchmal gegen die Jesuiten der Vorwurf erhoben wurde, sie hätten Astronomie statt Christus den Gekreuzigten verkündet, so ist dies gewiß ungerecht. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß die Methode der Jesuiten, so notwendig und unentbehrlich sie war, auch manchmal die Gefahr in sich barg, das Unterscheidende des Christlichen in den Hintergrund treten zu lassen. Der dominikanische Missionshistoriker Biermann urteilt wohl nicht zu Unrecht:

„Ganz sicher war es von großer Bedeutung . . ., daß neben den großen Mandarinen im Glanz des Hofes, gegen die wir als solche keinen Vorwurf erheben, manche Jesuiten, und neben ihnen die Frayles (Bettelmönche) die Armut und Niedrigkeit Christi betonten, gerade in China, wo damals nur Macht und Reichtum Geltung hatten. Beide hätten die Eigenart der anderen in Liebe anerkennen sollen.“²¹

Die dritte Kraft: die Missionsidee der Propaganda-Kongregation

Die 1622 gegründete römische Missionskongregation der Propaganda stellt in ihren ersten Jahrzehnten einen imponierenden Versuch dar, ein Missionskonzept zu verwirklichen, das uns heute überraschend modern erscheint, das zu realisieren jedoch dem 20. Jahrhundert vorbehalten blieb, da die personellen, finanziellen und kirchenpolitischen Möglichkeiten im Kontext des absolutistischen Europas und des spanischen und portugiesischen Patronatssystems dazu nicht ausreichten²². Die große Konzeption scheiterte teilweise oder blieb auf halber Strecke liegen. Eine rein kirchliche, nicht mehr staatskirchliche, eine in Rom (und nicht in Madrid und Lissabon) zentralisierte Mission, eine vom Kolonialismus (vor allem von der Vormundschaft des portugiesischen Padroado) und auch vom kulturellen Europäismus befreite Mission, die auf Gründung einheimischer Kirchen mit einheimischem Klerus und einheimischem Episkopat hinzielt: dies sind die Grundideen, welche die Anfangsjahre der Propaganda und vor allem ihren ersten Sekretär Francesco Ingoli beseelen. Es wurde eben

nicht erst unter Pius XI., wie man manchmal hört, mit der Weihe indischer oder chinesischer Bischöfe begonnen, sondern im 17. Jahrhundert auf Betreiben der Propaganda²³ – dann allerdings wurden diese Ansätze bis auf Pius XI. nicht mehr weitergeführt.

Was jedoch die Propaganda-Kongregation vor allem anstrebte, war eine rein religiöse, in keiner Weise politisch kompromittierte Mission, die sich allein auf die innere Kraft des Evangeliums stützt und nicht auf „natürliche Mittel“: nichts als Christus verkünden und ihn als den Gekreuzigten, dies müsse die Devise des Missionars sein. Wie aus dem Handbuch für die Propaganda-Missionare, den „*Monita ad missionarios*“²⁴ hervorgeht, ergab sich daraus freilich auch eine zunehmende Spannung zu dem jesuitischen Missionskonzept. An sich wären gerade die Propaganda und der Jesuitenorden von ihren Grundideen her bestimmt gewesen, miteinander zusammenzuarbeiten. Sowohl in ihren Grundsätzen der missionarischen Anpassung wie auch in ihrer päpstlich-zentralistischen Ausrichtung standen sie einander nahe. Auch gehörte der Jesuitengeneral Franz Borja zu den geistigen Vätern der Propaganda, und der in Indochina wirkende Jesuitenmissionar Alexandre de Rhodes zu ihren wichtigsten Mitarbeitern und Anregern in den ersten Jahrzehnten. Leider trat durch unglückliche Verwicklungen mehr und mehr eine Entfremdung ein, die wohl keineswegs bloß auf das Konto der Apostolischen Vikare und Missionare der Propaganda zu setzen ist. Das allzu starke Pochen auf die Eigenrechte des Ordens, die mangelnde Bereitschaft zur Unterordnung unter die zentrale Missionsleitung der Propaganda, schließlich das Verhalten vieler Jesuitenmissionare, die sich im Padroado-Streit unter Verleugnung ihrer päpstlichen Prinzipien in die Arme des portugiesischen Patronats warfen und den Apostolischen Vikaren der Propaganda den Gehorsam verweigerten, all dies hat die Entfremdung zumindest mitverschuldet. Zugleich gab es aber auch sachlich unterschiedliche Akzente.

Mit dem Karmeliter Thomas a Jesu²⁵, der vor allem um die Wende zum 17. Jahrhundert die Idee einer zentralen päpstlichen Missionskongregation vorangetrieben hatte, polemisieren die *Monita* gegen die Ansicht des jesuitischen Missionswissenschaftlers José de Acosta, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Lima lebte, und nach dem unsere Situation grundverschieden von der der Urkirche sei: In der Apostelzeit habe Gott Wunder für die Ausbreitung des Evangeliums gewirkt; heute dagegen bedürfe das Evangelium in Ermangelung solcher außerordentlichen Zeichen anderer menschlicher Hilfsmittel, vor allem politischer Art. Demgegenüber heißt es: auch heute sei kein anderes Evangelium zu verkünden und seien keine anderen Mittel zu gebrauchen als die diesem Evangelium angemessenen; auch heute sei die Hand Gottes nicht verkürzt; er wirke auch heute noch Wunder, wann und wo er wolle. Vorbild des Missionars sei und bleibe Christus, welcher „non ferro, sed ligno“ gesiegt und die Seinen wie Schafe unter die Wölfe gesandt habe²⁶.

Aber nicht allein für prinzipielle Gewaltlosigkeit der Mission plädieren die „Monita“. Sie wenden sich auch gegen allzu weltfreudige Benutzung anderer „natürlicher Mittel“; sie wenden sich dagegen, daß der Missionar sich eines Prestiges bedient, das anderer Art ist als allein das der von ihm vertretenen Sache des Evangeliums; sie wenden sich dagegen, daß er durch Worte „irdischer Weisheit“ die Botschaft des Kreuzes entleert²⁷. Skeptisch äußern sie sich gegenüber Beratertätigkeit von Missionaren an Fürstenhöfen²⁸, vor allem aber gegenüber weltlicher Wissenschaft als Mittel des Apostolats. Und hier ist der Seitenhieb auf die Rolle der Jesuiten in Peking nur zu deutlich:

„Da Christus und die Apostel sich dieser Mittel in keiner Weise bedient haben, müssen wir sie auch entweder ganz zurückweisen oder nur mit großer Vorsicht gebrauchen. Von solcher Art sind die Astronomie und die übrigen Naturwissenschaften; von solcher Art sind Malerei und technisch-handwerkliche Fähigkeiten. Durch all dies wird der Missionar mehr belastet und behindert als unterstützt; soviel Zeit darin investiert wird, geht dem Gebet und dem Apostolat verloren . . . Manchmal geschieht es auch, daß die Missionare in dem Bestreben, in diesen Fertigkeiten als genial und kompetent zu gelten, damit diese Autorität ihnen in der Verkündigung zugute kommt, genau das Gegenteil erreichen, da sie durch ihre Überlegenheit Mißtrauen wecken oder gar menschlich völlig abgelehnt werden.“²⁹

Hier wird freilich übersehen, daß in jesuitischer Sicht die Beschäftigung mit Astronomie nicht bloß eine Sache des rein äußerlich der Mission zugute kommenden Prestiges war, sondern ein Aspekt des Dialogs zwischen Kulturen „auf höchster Ebene“, bei dem nichts, auch nicht Naturwissenschaft, ohne Bezug auf Gott war, und alles Anknüpfungspunkt für das Evangelium sein konnte.

Dem entspricht es, daß die von der Propaganda ausgesandten Missionare nicht so sehr bestrebt sind, zunächst die intellektuellen und politischen Führungsschichten zu gewinnen, um dann auf diesem Weg auch breitere Kreise zu erreichen. Ihr Ideal ist mehr die Volkskirche, die sich von unten her rekrutiert; ihr Ziel ist es, zunächst Gemeinden aufzubauen und aus diesen Gemeinden dann die Katechisten und schließlich die einheimischen Priester und Bischöfe zu gewinnen. Kirche sollte hier mehr von der Basis aufgebaut werden³⁰.

Man hat geäußert, daß das Missionsideal der Propaganda im Grund moderner sei als die eher noch „mittelalterliche“, dem Schema „Von oben nach unten“ verhaftete Methode der Jesuitenmissionare³¹. An diesem Urteil ist wohl nicht alles falsch; dennoch muß dies ein wenig modifiziert werden. Gewiß handelt es sich hier um ein Missionsideal, das sich bemüht, das Angewiesensein allein auf die übernatürliche Kraft des Evangeliums radikal ernst zu nehmen³². Das Bemühen um Befreiung der Mission aus aller machtpolitischen und kolonialen Verquickung berührt heute auf jeden Fall sympathisch. Es ist gleichzeitig eine Rückkehr zur Urkirche (die in den „Monita“ immer wieder als nach wie vor gültige Norm vorgestellt wird) und eine Vorwegnahme dessen, was erst das 20. Jahrhundert verwirklichen konnte. Und dennoch steht die Mission des

20. Jahrhunderts in anderer Hinsicht unbedingt auf den Schultern der Jesuitenmission des 17. Jahrhunderts und nicht der „Monita“: nämlich in der Einsicht, daß Glaubensvermittlung nicht isoliert und im freien Raum geschehen kann, sondern einer kulturellen oder zivilisatorischen Einbettung, menschlich-natürlicher Vehikel bedarf. Dem Missionsideal der „Monita“, so imponierend es erscheint, ist ein gewisser einseitiger Supranaturalismus nicht ganz abzusprechen; es haftet ihm eine gewisse desinkarnierte, spiritualistische Note an, hierin manchen zeitgenössischen Frömmigkeitsrichtungen etwa jansenistischer Färbung verwandt, die in verständlicher Reaktion auf die Weltfreudigkeit des Barock stärker dem Pathos des „Sola gratia“ zuneigen. Es fehlt ihm die gesamt menschliche Note.

Ausgang und Fazit

Jedenfalls ist deutlich geworden, daß die Ritenfrage nicht isoliert werden kann, daß sie auch nicht eine bloße Frage missionarischer Adaptation darstellt, vielmehr in einen größeren Kontext missionarischer Optionen und Prioritäten eingebettet ist. Außer den Rivalitäten, die keinen unmittelbaren Bezug zu der Sachfrage haben, jedoch politisch auch in erheblichem Maß in den Ritenstreit einfließen (es sind hauptsächlich drei: zwischen Jesuiten und Bettelorden, zwischen Portugiesen und Spaniern, zwischen Padroado und Propaganda), bestimmen diese Prioritäten die Position im Ritenstreit oder doch den unterschiedlichen Stellenwert, der der Ritenfrage gegeben wurde. Für die Jesuiten, denen es darauf ankam, im Rahmen des vorhandenen Gesellschaftssystems und in Anerkennung seiner sozialen und kulturellen Gegebenheiten den Glauben zu verkünden, war es eine Frage auf Leben oder Tod, daß hier eine positive Lösung gefunden wurde. Dies galt jedoch nicht für die Bettelorden, die weit weniger zum Kompromiß bereit waren. Es galt auch nicht für die Propagandamissionare, die seit 1684 in China wirkten und sich bald zu den Ritengegnern schlugen.

Das lange Hin und Her des Ritenstreits kann hier nicht behandelt werden. Schließlich entschied Papst Clemens XI. 1704 gegen die Jesuiten. Auch jetzt bewahrheitete sich keineswegs der Spruch „Roma locuta, causa finita“. Es währte noch Jahrzehnte, bis diese Entscheidung wirklich durchgesetzt und der Widerstand der Jesuitenmissionare gebrochen wurde, den man früher meist als „Ungehorsam“ sehr streng beurteilt hat, der jedoch vielleicht heute nach „Humanae vitae“ in etwas anderem Licht erscheinen dürfte³³. Damit war auch die jesuitische Missionskonzeption zum Scheitern verurteilt.

Gerechterweise muß allerdings hinzugefügt werden, daß dies nicht der einzige Faktor war. Bereits vor dem römischen Spruch im Ritenstreit hatte der Prozeß der „Marginalisierung“ der chinesischen Christenheit begonnen. Hatte

Ricci noch zahlreiche Mandarine für den christlichen Glauben gewonnen, so gab es schon am Ende des 17. Jahrhunderts kaum mehr Gebildete unter den Christen³⁴. Der Grund dafür liegt wohl in erster Linie in innerchinesischen Entwicklungen. Die Mandarinenkaste schloß sich unter den Mandschus (seit 1644) wieder viel stärker in nationaler Selbstgenügsamkeit nach außen ab. Die Pekinger Jesuiten wurden zwar vom Kaiser wegen ihres wissenschaftlich-technologischen Know-how geschätzt (und dies auch noch im 18. Jahrhundert, lange nachdem bereits eine Verfolgungspolitik gegen das Christentum eingesetzt hatte!). Die Bereitschaft jedoch, von ihnen mehr als nur Astronomie, Mathematik und Technik anzunehmen, war geringer als vor hundert Jahren, vielleicht auch deshalb, weil die Begegnung mit den europäischen Wissenschaften nicht mehr in demselben Maß ein Neuheitserlebnis darstellte. Die vielleicht etwa 300 000 Christen rekrutierten sich mehr und mehr aus der Unterschicht. Damit war ein wesentlicher Punkt der jesuitischen Missionskonzeption, nämlich die Bekehrung mit Hilfe der kulturell-politischen Führungsschicht, bereits vorher gescheitert.

Dieser Prozeß wurde dann freilich durch die negative römische Entscheidung im Ritenstreit noch beschleunigt. Dazu ein bezeichnendes Streiflicht: 1742 erfolgt unter Papst Benedikt XIV. die letzte, für zwei Jahrhunderte endgültige päpstliche Verurteilung der Riten. Im Gegensatz zu den früheren römischen Entscheidungen erregte sie keinen Sturm mehr, sondern wurde im wesentlichen widerspruchslos hingenommen. Den Grund dafür erfahren wir in einem Brief eines österreichischen Jesuiten in Peking an seinen Bruder in Wien: die chinesischen Christen seien ohnehin alles kleine Leute, die nicht einmal das Geld hätten, Opfer für Konfuzius oder für ihre Ahnen zu veranstalten³⁵.

Ist das römische Ritenverbot als Irrtum und Fehlentscheidung zu werten? Bei seiner nachträglichen Zurücknahme 1936–1939 beruft sich Rom darauf, daß die Riten der Ahnenverehrung und Konfuziusverehrung inzwischen unter dem Einfluß der modernen Säkularisierung eine innere Umwandlung durchgemacht haben. Von da aus wäre denkbar, daß das Papsttum 1704–1742 mit Recht den Ahnenkult verbot und mit genau demselben Recht zwei Jahrhunderte später eine gegenteilige Entscheidung traf. Daß inzwischen ein Wandel eingetreten ist, durch den die Riten ihren bedenklichen Charakter (den sie ja damals immerhin auch nach dem Urteil der Jesuiten hatten) noch weiter verloren haben, kann nicht bezweifelt werden. Nur ist die damalige Situation so komplex, daß ein Urteil nicht einmal von einem Experten für das China des 20. Jahrhunderts kompetent gegeben werden kann. In noch höherem Grad war freilich damals Rom überfordert. Und außer von dem Urteil über die Sachfrage hängt die Antwort auch davon ab, ob man in einer undurchsichtigen Situation, in der Glaube und erstes Gebot Gottes mit im Spiel sind, dem Wagnis oder der Sicherheit den Vorrang einräumt.

Missionsgeschichtlich war das Ritenverbot das Ende eines großartigen Ver-

suchs, Mission nicht nur als Gewinnung einzelner Christen, sondern allem voran als Dialog und Begegnung zweier Kulturen zu verstehen. Das mehr von der Basis ausgehende und an der Basis ausgerichtete Missionskonzept der Propaganda hat gewiß seine Leistungen aufzuweisen. Ihre Gemeinden, Katechisten und einheimischen Priester bestanden, besonders in Indochina, heroische Bewährungsproben gerade in blutigen Verfolgungen. Daß bis zum neuen Missionsfrühling des 19. Jahrhunderts nicht alles zusammenbrach, ist nicht zuletzt Verdienst der Propaganda und vor allem der von ihr geschaffenen Anfänge eines einheimischen Klerus. Das Manko ist hier jedoch das Fehlen eines kulturellen Überbaus und eines Dialogs „auf höchster Ebene“. Daß Jesuiten und Propaganda nicht oder nicht genügend zueinander fanden, dies ist wohl die eigentliche Tragik der neuzeitlichen Missionsgeschichte, von der die römische Entscheidung im Ritenstreit vielleicht nur die Konsequenz darstellt.

Andererseits ist es wohl auch angebracht, auf die Grenzen und Einseitigkeiten der damaligen jesuitischen Inkulturation hinzuweisen. Wenn man die Initiativen eines P. Ricci in China (oder auch eines Robert de Nobili in der Madura-Mission in Indien) betrachtet, für welche die damalige Theologie in keiner Weise Hilfe oder Anleitung bot, kann man nur über den Mut und die Phantasie dieser Männer in Bewunderung geraten. Ohne Illusionen freilich über die wahre Schwierigkeit des Unterfangens, die christliche Botschaft in nichtchristlichen Kulturen einzupflanzen, wäre dies auch nicht gegangen. Ricci, der hoffte, mehr oder weniger bruchlos das Evangelium Jesu Christi auf die Weisheit des alten China aufzubauen, konnte natürlich nicht wissen, welch einen langen Marsch der Vorgang der Inkulturation darstellt. Es geht hier nicht einfach um Assimilation einer vorhandenen Kultur durch das Christentum. Wir wissen heute mehr als die ersten Jesuitenmissionare, daß sich das Christentum niemals einfach auf eine vorhandene Kultur aufpropfen läßt. Das Spezifikum christlicher Inkulturation ist gerade nicht die Einpflanzung des Christlichen in einzelne vorhandene, als solche intakt bleibende und voneinander isolierte Kulturen, sondern das Aufbrechen der Selbstgenügsamkeit einer jeden Kultur und die Einleitung eines Umwandlungsprozesses, der zur Öffnung der Kulturen zueinander führt – und dies deshalb, weil das Ja Gottes zum Menschen in Jesus Christus nicht bedeutet, daß der Mensch bleibt, wie er ist, und in seiner bisherigen Isolierung belassen wird, sondern vielmehr, daß er herausgerufen wird³⁶.

Zu dem komplizierten Prozeß der Inkulturation gehört darum das Ja wie das Nein, die Anziehung wie die Abstoßung, das Auffinden positiver Anknüpfungspunkte wie der Protest. Im Grund wurde diese Erfahrung auch am Beginn der Neuzeit schon gemacht. Zu erwähnen ist hier etwa die frühe Japan-Mission der Jesuiten: Bei aller Bereitschaft zur kulturellen Anpassung wurde hier gerade in der religiösen Sprache bald nach Franz Xaver die Erfahrung gemacht, daß sich die vorhandenen religiösen Begriffe und Vorstellungen in keiner Weise

eigneten, das Neue des Christlichen zum Ausdruck zu bringen, und sich darum der neue Glaube auch eine neue Sprache schaffen mußte³⁷. Es war eine komplementäre Entscheidung wie die folgende der China-Missionare, die mehr den Weg der positiven Anknüpfung gingen.

In diesem Sinn wird man sagen müssen: Die ungeheure Anstrengung der jesuitischen China-Missionare, Brücken zwischen zwei total verschiedenen Kulturen zu schlagen, war notwendig, jedoch ebenfalls einseitig und ergänzungsbedürftig. Die Lösung konnte weder in der Gleichung von Christianisierung und Europäisierung gefunden werden noch in der Einpflanzung des Christentums in eine intakt bleibende Kultur, sondern nur im Beginn eines Umwandlungsprozesses, der auch die traditionelle Kultur in Frage stellt. Ansätze dieser Art wurden durchaus von den Jesuitenmissionaren in China gemacht (es sei erinnert an die Umwandlung des chinesischen Weltbilds durch die Begegnung mit den europäischen Wissenschaften); aber das Gesamtkonzept war eben, vielleicht damals historisch notwendig, weniger auf Umwandlung als auf bruchlose Bejahung angelegt.

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß diese Umwandlung in derselben Zeit durch Jesuitenmissionare in einem anderen, freilich kulturell primitiveren Kontext besser gelingen konnte: nämlich in den Indianermissionen in Südamerika. Gerade hier hatte die Erfahrung gezeigt, daß die beiden genannten Alternativen (europäisch-koloniales Christentum oder einfache Anpassung an einheimische Kulturen) Sackgassen darstellten. Den „Reduktionen“ ging ja das Fiasko zweier anderer Missionsformen voraus, deren eine als Gleichung von Christianisierung und Europäisierung (bzw. Hispanisierung) bezeichnet werden kann, die andere umgekehrt als Versuch der Einpflanzung des Christentums in eine sonst intakt bleibende Kultur. Die erste war die Missionierung in dem kolonialen Kontext der „Encomienda-Doctrina“: die Einheit von Grundherrschaft (Encomienda) und Seelsorgsbezirk (Doctrina) und die Tatsache, daß der Grundherr gleichzeitig für die seelsorgliche Betreuung der ihm hörigen Indios Sorge zu tragen hatte, brachte die Verflechtung, ja geradezu Identität von Kolonialisierung und Missionierung zum Ausdruck. Die Folge war oft genug die Entwurzelung und Korruption der Indios, die dem Kulturschock erlagen. Der zweite Versuch waren die „Wandermissionen“, die den nomadischen oder halbnomadischen Stämmen in ihrer natürlichen Umwelt zu begegnen suchten. Mit sehr großem Aufwand unternommen, erzielten sie freilich nur wenig bleibende Erfolge für die Christianisierung, da sie die traditionellen Lebensformen kaum umzuwandeln vermochten. Erst in den „Reduktionen“ (nicht nur in Paraguay) wurde der Versuch einer „Inkulturation“ als Einleitung eines Umwandlungsprozesses durch Begegnung zwischen traditionellen und europäisch-christlichen Kulturelementen und durch Schaffung einer neuen christlich geprägten Umwelt unternommen; und hierin liegt wohl ihre wahre Bedeutung.

ANMERKUNGEN

- ¹ B. Biermann, Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China (Münster 1927) 43 ff.
- ² Ebd. 49 f.
- ³ Ebd. 49 das Urteil des Jesuiten Fortado über die Bettelmönche: „cum enim novi sint in hac regione ac nihil sciunt, rebus nondum examinatis de omnibus scrupulos habent“.
- ⁴ Zum chinesischen Ritenstreit gibt es keine befriedigende und ausgewogene Gesamtdarstellung. Die besten Beiträge sind französisch geschrieben: J. Brucker, in: Dict. de Théol. cath. 2 II, 2364–2391; H. Bernard-Maître, in: Dict. d'Hist. et de géogr. Eccl. 12, 731–741 (kürzer und prägnanter); ders. in: S. Delacroix, Histoire universelle des Missions catholiques II (Paris 1957) 323–352 (wertvolle Gesamtdarstellung der Problematik 330 f. und 337–339). Unter den deutschen Darstellungen von gegensätzlichen Positionen aus sind zu nennen: A. Huonder, Der chinesische Ritenstreit (Aachen 1921; eine knappe und populär gefaßte, wenngleich zu sehr vereinfachte Darstellung vom jesuitischen Standpunkt aus); B. Biermann, Die Anfänge der neueren Dominikanermission (vgl. Anm. 1; ausführlichste neuere Darstellung vom Blickpunkt der Jesuitengegner); G. Dunne, Generation of Giants. The First Jesuits in China (London 1962), dt.: Das große Exempel. Die Chinamission der Jesuiten (Stuttgart 1965; Darstellung des jesuitischen Standpunkts, behandelt freilich nur die Anfänge des Ritenstreits); B. Biermann, Notizen zum Ritenstreit, in: Zschr. f. Missionswiss. u. Religionswissen. 46 (1962) 296–302 (kritische Rezension vor allem zu Dunne). Eine dem jesuitischen Standpunkt gegenüber kritische Sicht bietet außerdem in Ansätzen J. Beckmann, in: Hdb. d. Kirchengesch., Bd. 5 (Freiburg 1970) 312–315, 335 ff. ⁵ Dunne, Generation of Giants, 295.
- ⁶ Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide (Rom 1907) I, 135.
- ⁷ Die beste Darstellung: J. Bettray, Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci in China (Rom 1955).
- ⁸ Unter den Kritikern ist zu erwähnen J. Beckmann, in: Hdb. d. Kirchengesch. Bd. 5, 312, 314 f.; Die kath. Missionen und der Taoismus vom 16. Jh. bis zur Gegenwart, in: Neue Zschr. f. Missionswiss. 26 (1970) 1–17. ⁹ Vgl. den Text bei Bettray, 243. ¹⁰ Ebd. XXV.
- ¹¹ A. Väth. Johann Adam Schall von Bell SJ (Köln 1933) 279 ff. ¹² Ebd. 307 f. ¹³ Bettray, 177 f.
- ¹⁴ Bettray, 202–207; P. d'Elia, Il Mappamondo del P. Matteo Ricci (Vatikanstadt 1938).
- ¹⁵ Abdruck u. a. bei Delacroix II, 24 f.; Übersetzung der Kommentare bei d'Elia.
- ¹⁶ Biermann, Die Anfänge . . . , 156 ff.; ders. in: Hdb. d. Kirchengesch. Bd. 5, 339.
- ¹⁷ Biermann, Die Anfänge . . . , 159 ff., 165 ff.
- ¹⁸ Vgl. den von Ricci berichteten Vorfall auf einer Reise der ersten Jesuiten: Bei einer Polizeikontrolle wird das Kreuz für einen Fetisch gehalten, mit dessen Hilfe man den Kaiser ermorden wolle (Bettray, 372 f.).
- ¹⁹ Bettray, 365 ff. ²⁰ Biermann, Die Anfänge . . . , 200 ff.; Zit. 202 ²¹ Notizen zum Ritenstreit, 302.
- ²² Die wichtigsten Darstellungen sind zum 300jährigen (Zschr. f. Missionswiss. 12, 1922) und 350jährigen Jubiläum (Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, hrsg. v. J. Metzler, Bd. I/1, Freiburg 1971) erschienen.
- ²³ Es waren der Brahmane Matthäus de Castro in Indien (1637 Bischof und Apostolischer Vikar v. Idalkan), auf den noch zwei andere indische Bischöfe folgten, und der Dominikaner und Halbchinese Lo Went-sao (Gregor Lopez) in China (1684 zum Bischof geweiht); dazu jetzt: K. Müller: Propaganda-Kongregation und einheimischer Klerus, in: Sacrae Congregationis . . . (vgl. Anm. 22) 538–557.
- ²⁴ Sie erschienen zuerst 1669; hier zitiert nach der Ausgabe Rom 1874.
- ²⁵ De procuranda omnium gentium salute lib. IV, p. I, cap. 1.
- ²⁶ Monita, 33, 38. ²⁷ Ebd. 43–46. ²⁸ Ebd. 41 f. ²⁹ Ebd. 46 f.
- ³⁰ Beckmann, in: Hdb. der Kirchengesch. Bd. 5, 312, 314 f. ³¹ Ebd. 312.
- ³² Bes. in Cap. III, art. 7 (S. 48–51).
- ³³ Zu den damaligen Gewissenskonflikten vieler Jesuiten vgl. S. Reil, Kilian Stumpf 1655–1720. Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking (Münster 1978) 171 ff.
- ³⁴ H. Bernard-Maître, in: Delacroix II, 176. ³⁵ Zit. bei J. Brucker (vgl. Anm. 4) 2389.
- ³⁶ Vgl. dazu den ausgezeichneten und theologisch weiterführenden Beitrag von Th. Nkeramihigo, Inculturation du christianisme, in: Telema (Revue de réflexion et créativité chrétiennes en Afrique) 3 (1977) nr. 4, 19–26.
- ³⁷ Vgl. G. Schurhammer, Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts. Ein Stück Ritenfrage in Japan (Tokio 1928).